

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sublimação, pulsão de morte, superego: o papel das teses freudianas
sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas

Maria Vilela Pinto Nakasu
Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke
São Carlos, outubro de 2007

Sublimação, pulsão de morte, superego: o papel das teses freudianas
sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sublimação, pulsão de morte, superego: o papel das teses freudianas
sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas

Maria Vilela Pinto Nakasu

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

São Carlos, outubro de 2007

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

N163sp

Nakasu, Maria Vilela Pinto.

Sublimação, pulsão de morte, superego : o papel das teses freudianas sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas / Maria Vilela Pinto Nakasu. -- São Carlos : UFSCar, 2009.
262 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Psicanálise. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939. 3. Cultura.
I. Título.

CDD: 150.195 (20^a)


MARIA VILELA PINTO NAKASU

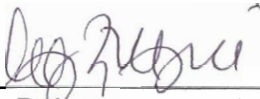
**SUBLIMAÇÃO, PULSÃO DE MORTE, SUPEREGO: O PAPEL DAS TESES
FREUDIANAS SOBRE A CULTURA NA ELABORAÇÃO DAS CONCEPÇÕES
METAPSICOLÓGICAS**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 12 de novembro de 2007

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dr. Richard Theisen Simanke)

1º Examinador 
(Dr. Luiz Roberto Monzani – UFSCar / UNICAMP)

2º Examinador 
(Dr. Nelson da Silva Jnior – USP/São Paulo)

3º Examinador 
(Dra. Inês Rosa Bianca Loureiro – PUC-SP)

4º Examinador 
(Dra. Carmen Lúcia Mantechi Valladares de Oliveira – PUC-SP)

Esta tese só pôde ser realizada graças ao auxílio financeiro da FAPESP, na forma de bolsa de Doutorado. Agradeço a esta instituição.

À Cleusa Pavan

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Richard Theisen Simanke, por todos esses anos de orientação cuidadosa, e a quem devo muito pela minha formação como pesquisadora.

A Prof. Dra. Inês Rosa Bianca Loureiro e ao Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani, pelas observações valiosas feitas no exame de qualificação e por aceitarem participar da defesa.

A Elisabeth Roudinesco, por ter me recebido na *École Pratiques des Hautes Études*, no quadro de um Estágio de Doutorado no Exterior, em Paris.

A Monique David-Mênard, pela generosidade com a qual me recebeu na França, e também pelas aulas na *École Doctorale Recherches en Psychanalyse – Université Paris 7*.

A Katherina Coltai, pela ajuda que me deu para tornar possível o Estágio de Doutorado.

Aos colegas do GT - Filosofia e Psicanálise (ANPOF), Fernanda Correa, Janaina Namba, Carlota Ibertis, Jimena Menéndez, Fátima Caropreso, Josiane Bocchi, André Carone, Sergio Fernandes e Sueli Pontes. Agradeço pelos debates e trocas enriquecedoras.

Ao Francisco José Villela Pinto, pela revisão cuidadosa.

Aos amigos de Paris: Tide Silva, Bruno Koltai, Claudinne Varrin, Agathe Claire, Vincent Oran, Arianna Giamparlo, Sofia Lasnik, André, Luciana, e Ali.

A Léa e Alessandro Salles, pela amizade e hospitalidade com a qual me receberam em São Carlos.

A Adriana Canepa, amiga de todos os momentos.

A Martina e Daniel, Kleber e Carol, pela forte amizade.

Ao Primo Renan, pelo incentivo.

A minha irmã Carmen Nakasu, pela paciência nas horas mais difíceis e também pela ajuda na formatação final da tese.

Ao meu pai Licurgo Nakasu, que me acompanhou neste percurso de tão longe.

A minha mãe, Elzira Vilela, pelo amor materno e por todo o apoio neste percurso.

Ao Rafael Hess, meu amor, a compartilhar minha jornada.

“Accepter de laisser passer sans perdre, sans rejeter, de voir, d’entendre, en regardant, en écoutant même sans comprendre, c’est accepter, mêlé aux autres, la solitude [...]. La solitude ne peut se soigner que par son expression créative (un écrit, un matériau, un instrument...) et par le jeu d’aider quelqu’un d’autre”.

Françoise Dolto, *Solitude*. Paris: Vertiges, 1985, p. 614.

Sumário

Resumo	1
Abstract.....	2
Introdução geral.....	3
Capítulo I: A Sublimação	11
Introdução.....	11
Parte 1: Para uma arqueologia da sublimação	13
1.1.1 A sublimação como um destino da pulsão: a teoria sexual infantil.....	13
1.1.2 A sublimação após 1908.....	17
1.1.3 A sublimação como uma variedade de defesa.....	23
1.1.4 Desfazendo equívocos. A sublimação após 1921: inibição, desvio, abandono e/ou dessexualização da meta sexual?.....	28
1.1.5 A sublimação no âmbito da cultura: sua última roupagem	35
Parte 2: Contribuições da análise estética freudiana para a elaboração do conceito de sublimação.....	39
1.2.1 A elaboração onírica.....	39
1.2.2 Chistes: o paradigma econômico do prazer estético.....	50
1.2.3 A arte em cena	59
1.2.4 O universo da obra em “Gradiva...”	64
1.2.5 O universo do autor em “Leonardo da Vinci” e <i>Poesia e verdade</i> , de Goethe ...	74
1.2.6 Universo da obra <i>versus</i> o universo do artista.....	79
1.2.7 A experiência estética no campo psicanalítico.....	90
1.2.8 A arte e a ciência e suas relações com a sublimação.....	95
1.2.9 Para uma metapsicologia da sublimação: o estatuto do “valorizado socialmente”	100
Conclusão do primeiro capítulo.....	104
Capítulo II: A Pulsão de morte na cultura	107
Introdução.....	107
Parte 1. Os germes da agressividade na primeira teoria pulsional e na esfera cultural	109
2.1.1 Pulsões de auto-conservação como fonte da agressividade.....	109
2.1.2 O parricídio em <i>Totem e tabu</i> : o mito da horda.....	114
2.1.3 Sobre a gênese da pulsão de morte na esfera cultural	119
Parte 2. A pulsão de morte em cena: a ampliação dos seus sentidos operada pela investigação freudiana da cultura	124
2.2.1 A pulsão de morte segundo <i>Além do princípio do prazer</i> (1920)	124
2.2.2 A pulsão de morte é “muda”	130
2.2.3 Vestígios da pulsão de morte na formação grupal.....	135
2.2.4 O que ganha a pulsão de morte com a análise freudiana da cultura?	140
Conclusão do segundo capítulo	146
Capítulo III: O Superego: entre o individual e o coletivo	150
Introdução.....	150
Parte 1. As gênese da concepção de superego.....	152
3.1.1 Raízes do superego: o imperativo da consciência moral.....	152
3.1.2 A identificação.....	162
3.1.3 O ideal de ego como herdeiro do narcisismo	170
3.1.4 Entre narcisismo e identificação: culpa e infortúnio em <i>Macbeth</i> e o paradigma da melancolia.....	178
3.1.5 Do laço social depende a identificação; da identificação, o superego.....	187
Parte 2. O superego: entre metapsicologia e cultura	200

3.2.1 Finalmente o superego: herdeiro do complexo de Édipo e parceiro da pulsão de morte.....	200
3.2.2 A figura do Diabo: entre oposição e vingança	210
3.2.3 A cultura volta à cena. O paradigma humorístico e a benevolência do superego com o ego	217
3.2.4 A predileção pela crueldade: o superego após 1930.....	222
3.2.5 O conceito de superego é tributário da reflexão cultural.....	231
3.2.6 O superego no final da obra freudiana.....	238
Conclusão do terceiro capítulo	248
Considerações finais	252
Bibliografia.....	257
Textos de Freud	257
Outros autores.....	260

Resumo

Partindo da idéia de que a reflexão freudiana sobre a cultura pertence plenamente ao campo da investigação psicanalítica, tanto quanto as neuroses ou os fatos do psiquismo individual normal, este trabalho propõe-se a verificar de que forma essa reflexão incide sobre a formulação e a consolidação das noções metapsicológicas. Para tanto, nos concentraremos nos conceitos de sublimação, pulsão de morte e superego, por se tratarem de conceitos exemplares da solidariedade entre essas duas reflexões: metapsicologia e teoria da cultura. No mesmo movimento, visa-se contribuir para uma circunscrição mais precisa do sentido da metapsicologia.

Palavras-chave

Metapsicologia; teoria da cultura, sublimação, pulsão de morte, superego.

Abstract

Considering that Freudian reflection about culture belongs entirely to the field of psychoanalytic investigation, as do neurosis or the facts of normal individual psychism, this work intends to verify how such reflection points out to the formulation and consolidation of metapsychologic notions. In order to do so, we will focus on sublimation, death pulsion and superego concepts, once they are crucial concepts of solidarity among these two reflections: metapsychology and theory of culture. In the same way, we aim at contributing to a more precise outlining of metapsychology meaning.

Key words

Metapsychology; Theory of Culture, Sublimation, Death Pulsion, superego.

Introdução geral

Como nos sugere Ricoeur (1977), a alternância entre a investigação médica e a teoria da cultura testemunha a amplitude do projeto freudiano. Se até *A Interpretação dos Sonhos* (1900) a clínica constitui o solo a partir do qual a discussão metapsicológica se situa, com a publicação da obra dedicada aos chistes a cultura passa a ser considerada um terreno extremamente fecundo para novas descobertas e para o desenvolvimento dos elementos que compõem a metapsicologia. Nas *Conferências de introdução à psicanálise* (1916-17), Freud comenta que a psicanálise caracteriza-se como ciência pela técnica com que trabalha e não pelo material com que trata. Sem violentar sua natureza, é possível aplicá-la tanto à história da cultura, à ciência da religião e à mitologia quanto à doutrina das neuroses.¹

Na opinião de Peter Gay (1989), a situação analítica oferecia a Freud uma oportunidade para gerar e verificar suas hipóteses, sendo uma fonte inesgotável de informações e ponto para muitas partidas. Porém, ao contrário da maioria dos psicanalistas que o sucederam, Freud considerava todas as suas investigações analíticas instrutivas e igualmente importantes. Reconhecia que reconstruir as origens da civilização a partir de materiais escassos e especulativos era totalmente diferente de avaliar dados clínicos. Mas nunca se sentiu constrangido nem achou que devesse se desculpar por invadir, com os instrumentos psicanalíticos nas mãos, os domínios da arte, da política ou da pré-história.

Mezan (1998) recupera a escala proposta por Robert Waelder, no exame das questões epistemológicas na psicanálise, e identifica níveis de abstração existentes entre os dados da observação clínica e as concepções filosóficas gerais de Freud.² De acordo

¹ S. Freud, *Conferências de Introdução à Psicanálise* (1916-1917), Amorrortu Editores, vol. XVI e XVII, 1989, p. 354. A edição argentina da obra de Freud será designada pela sigla AE e o volume será abreviado pelo número em algarismo romano que virá pós a sigla. Em sua autobiografia, o autor afirma algo muito semelhante: “É preciso recordar que a psicanálise, com a interpretação dos sonhos, ultrapassou as fronteiras de uma disciplina puramente médica. Entre sua aparição na Alemanha e, agora, na França estendem-se suas múltiplas aplicações aos campos da literatura e a ciência da arte, a história da religião e a pré-história, a mitologia, o folclore, a pedagogia, etc. Tudo isso tem pouco a ver com a medicina; mais ainda, só a mediação da psicanálise as conecta com ela”. S. Freud, *Apresentação Autobiográfica* (1925), AE XX, 1989, p. 59.

² A descrição da escala de Waelder encontra-se em *Escrever a Clínica*, de Renato Mezan. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

com a escala, haveria seis níveis distintos de abstração: os dados da observação clínica; as interpretações clínicas; as construções para o caso; a teoria clínica; a metapsicologia; e as concepções filosóficas gerais. O quinto nível de abstração na escala, a metapsicologia, definiria os conceitos básicos e fundamentais da psicanálise, as grandes classes de objetos psíquicos e as modalidades básicas de relações entre eles. Por exemplo, entre a pulsão e a defesa existe o conflito, que seria uma composição metapsicológica. Os conceitos metapsicológicos são também considerados a condição de possibilidade para que a teoria clínica possa ser pensada. E as concepções filosóficas estariam, por sua vez, latentes em tais conceitos.

*As determinações da metapsicologia para a investigação cultural de Freud*³

A fim de mapear o campo mais geral no qual se insere esta pesquisa e exibir desdobramentos já realizados a partir da temática metapsicologia e teoria freudiana da cultura, serão apresentados alguns comentadores de Freud que se dedicaram a essa temática.⁴ *Notas sobre a Relação entre Cultura e Metapsicologia* (1997), de Gabbi Jr., sustenta que as reflexões sobre a cultura são consequências de algumas teses adotadas pela metapsicologia. São apresentadas possíveis implicações de certas proposições básicas da teoria para as considerações sobre a sociedade, como, por exemplo, as consequências da idéia de representação sexual para a teoria social freudiana. Neste caso específico, o autor considera que as representações sexuais, uma vez que apresentam a propriedade única de serem mais intensas que as sensações que as originaram, estão inevitavelmente condenadas a serem reprimidas. Sempre haverá uma parcela das representações sexuais que não se associará às representações de palavra. A idéia de que o sexual apresenta-se apenas fragmentariamente, como um compromisso, teria influenciado a teoria social de Freud da seguinte maneira:

³ Se faz necessário fazer uma convenção operacional. O termo cultura será tratado segundo a definição freudiana de cultura: designando o conjunto dos valores, dos agrupamentos humanos, do patrimônio cultural e das instituições sociais de uma dada sociedade. Utilizaremos como sinônimos “campo cultural”, “esfera cultural”, “domínio cultural”, “âmbito cultural”, “dimensão cultural”, “terreno cultural”.

⁴ Na verdade, este desdobramento em dois eixos de discussão – o que situa as relações entre a metapsicologia e a teoria cultural de Freud e o que enfoca as contribuições da teoria da cultura para a metapsicologia – é utilizado aqui somente para auxiliar na exposição do problema de pesquisa. Os comentadores de Freud que serão situados em cada eixo não se posicionam desta forma em suas respectivas obras. Este é apenas de um recorte específico para facilitar a exposição do problema na discussão relativa ao assunto que abrange a metapsicologia e a concepção freudiana da cultura.

Esta – a teoria social – é compelida a pensar que o ser humano não pode nunca ser totalmente assimilado pela cultura, dado que só o seria se fosse possível nomear de forma exaustiva o sexual [...] A natureza da sexualidade impõe que sempre exista um resíduo inassimilável. Por conseguinte, toda forma de organização social é incompatível com a felicidade humana, pois todas elas estão condenadas a deixar permanentemente insatisfeito um resíduo de interesse individual irreduzível a interesses coletivos.⁵

Ricoeur (1977) demonstra, no início do seu trabalho sobre a obra freudiana, de que maneira o desenvolvimento do arcabouço conceitual psicanalítico transforma a interpretação dos fatos culturais.⁶ Ele admite que, se é amplo o campo de aplicação da psicanálise, o ângulo de visão é determinado pela metapsicologia, pelo ponto de vista tópico-econômico. Além disso, as considerações psicanalíticas sobre a arte, a moral e a religião são estabelecidas pelo modelo do sonho que fornece o primeiro termo de uma seqüência de análogos, passível de ser estendido, do onírico ao sublime.⁷ Com a passagem à segunda tópica, a interpretação da cultura deixa de ser considerada por Ricoeur uma cópia do modelo da interpretação dos sonhos, impondo mudanças a esse modelo. A chave está em *Além do Princípio de Prazer* (1920), que teria tornado o problema da cultura um problema solidário com a pulsão de morte e com a reinterpretação da libido como Eros, face à morte. Entre Eros e a Morte “[...] a cultura representará o mais vasto teatro da ‘luta dos gigantes’”.⁸

Freud, pensador da cultura (1997) discute minuciosamente a gênese das idéias freudianas sobre a cultura, assim como seus alcances e limites. Além de partir da

⁵ O. F. Gabbi Jr., “Notas sobre a relação entre cultura e metapsicologia”. In: *Tempo Psicanalítico: Psicanálise e Cultura*, n. 29. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 1997, p. 33.

⁶ *Freud e a sociedade* (1988), de Gabriel, aborda a interpretação freudiana da cultura com base nas mesmas premissas de Ricoeur. Os fenômenos culturais são examinados partindo dos pontos de vista dinâmico, econômico e tópico. Na discussão dinâmica, a atenção recai sobre o grau em que a cultura restringe o prazer individual, as maneiras como protege o indivíduo do desprazer e as formas pelas quais se transforma em fonte de prazer e de culpa. Os sentidos ligados ao estudo do relacionamento indivíduo-sociedade são priorizados na investigação de Gabriel. A discussão econômica dos textos freudianos tem como eixo de análise os mecanismos pelos quais as energias psíquicas são redirecionadas pela cultura. Três pontos, fundamentalmente, são destacados: a natureza dos vínculos sociais, os obstáculos à formação dos vínculos e os custos dos vínculos aos indivíduos. Já na discussão tópica da cultura – que serve de fundamento para as duas discussões anteriores – a cada instância psíquica, id, ego e superego, é atribuído um aspecto da relação ambivalente do indivíduo com a cultura. Cada instância representaria um traço desta relação: “O id com sua contestação cega de toda e qualquer consideração externa; o superego com sua subordinação submissa e acríica à lei externa; e o ego com sua ânsia compulsiva de domínio da exterioridade”. Y. Gabriel, *Freud e a Sociedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 189.

⁷ Ricoeur (1977) afirma: “Criação e prazer estético, ideais da vida moral, ilusões da esfera religiosa, só figurarão como elementos do balanço econômico da pulsão, como custo em prazer-desprazer. Não falaremos nem podemos falar deles senão em termos de investimentos, de desinvestimentos, de superinvestimentos, de contra-investimentos, segundo a combinatória econômica esboçada acima”. P. Ricoeur, *Da interpretação, ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 130.

⁸ Ricoeur, *Da interpretação, ensaio sobre Freud*, p. 132.

dimensão filosófica para analisar a totalidade da obra freudiana, esse estudo parte também da dimensão clínica – em consonância com a auto-analítica –, e igualmente da dimensão cultural.⁹ Em seu estudo, Mezan analisa a dupla face da crítica freudiana da cultura: considera que a análise freudiana dos problemas culturais se inscreve na psicanálise enquanto ilustração de suas teses e, também, enquanto contribuição especificamente psicanalítica aos fenômenos humanos. O autor situa o desenvolvimento da metapsicologia como sendo correlato ao desenvolvimento da teoria da cultura em Freud e, em sua investigação, toca em praticamente todos os pontos da teoria freudiana. Em algumas passagens da obra identificamos, com clareza, os desdobramentos da metapsicologia nos textos culturais. *Psicologia coletiva e análise do ego* (1921) figura um exemplo, neste sentido. Trata-se de um texto imediatamente posterior à reflexão sobre a morte em *Além do princípio do prazer* (1920), e justifica-se pelo fato de Freud ter sido levado a buscar, no nível social, um exemplo da atuação das pulsões. “É como se – Freud – quisesse pôr à prova a operacionalidade da nova teoria e, diante das dificuldades de encontrar expressões suficientemente nítidas das pulsões de morte, se voltasse para o outro pólo, reunindo sob essa rubrica fenômenos até então não abordados pelo prisma propriamente psicanalítico”.¹⁰ É na noção de ambivalência que a dupla face das pulsões encontraria uma expressão adequada.

As determinações da investigação cultural de Freud para a metapsicologia

Notas sobre a Relação entre Cultura e Metapsicologia (1997) considera a metapsicologia um referencial teórico que fundamenta a concepção psicanalítica dos fenômenos culturais. Em *A Origem da Moral em Psicanálise* (1991), Gabbi Jr. examina o movimento inverso – da teoria freudiana da cultura para a metapsicologia –, considerando esta última um conjunto de conceitos que se alimenta e se modifica com o próprio desenvolvimento da teoria cultural de Freud. Ele refere que o conjunto dos quatro artigos de *Totem e tabu* (1913) procura resolver inúmeras questões deixadas em aberto após o abandono da teoria da sedução. A obra cultural freudiana forneceria novos

⁹ O processo de constituição dos conceitos freudianos não é apenas filosófico, diz Mezan: “Na elaboração da teoria a dimensão clínica entra em consonância com a dimensão auto-analítica e se sustenta por uma constante referência à dimensão cultural. Cada uma dessas dimensões formando o ponto de partida ou momentos determinantes do processo que engendra os conceitos”. R. Mezan, *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1997, p. 141.

¹⁰ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 143.

elementos que resultariam no desenvolvimento da metapsicologia e, por essa razão, poderia ser lida como uma continuação do capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900). “Aqui desenvolveremos a tese de que estamos diante de uma obra metapsicológica que procura responder uma questão fundamental da investigação psicanalítica: o que organiza as representações no interior do aparelho psíquico?”¹¹

Para o comentador, com o abandono da teoria da sedução, Freud não tinha mais como explicar a forma pela qual as pessoas parecem selecionar os elementos a sua volta de modo a torná-los significativos. Pensar a origem dos sintomas não mais em termos de uma cena originária na qual haveria sedução, mas em termos de fantasia, teria conduzido ao problema do Complexo de Édipo – já que a fantasia seria decorrente dessa estrutura universal. Porém, acerca de tal complexo, até o início da redação de *Totem e tabu* não tinha sido feita ainda nenhuma tentativa de justificar sua existência. “*Totem e tabu* pode ser descrito, portanto, como a tentativa freudiana de recorrer à hipótese filogenética com o objetivo de construir uma série de estruturas *a priori*”, argumenta ele.¹² *A Origem da Moral em Psicanálise* (1991) argumenta em favor da idéia de que *Totem e tabu* (1913) permite a Freud justificar a universalidade do Complexo de Édipo a partir das hipóteses filogenéticas, favorecendo, com isso, não apenas o desenvolvimento da teoria das neuroses – que estava prejudicada após o abandono da teoria da sedução –, mas também dos fundamentos gerais da psicanálise em sua extensão.

Freud, pensador da cultura (1997) enfoca as contribuições da análise psicanalítica da cultura para a metapsicologia.¹³ São inúmeros os trechos nos quais Mezan sustenta a

¹¹ O. F. Gabbi Jr., “A origem da moral em psicanálise”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, 1 (2): 129-168, jul-dez. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1991, p. 130.

¹² Idem.

¹³ Entre outras contribuições relevantes de *Freud, Pensador da Cultura* destaca-se a elucidação do conceito de Complexo de Édipo a partir dos textos culturais freudianos, em especial de *Totem e tabu* (1913). A concepção psicanalítica de Complexo de Édipo é compreendida em sua extensão a partir da categoria do pai morto. A essa categoria é atribuído o fundamento do vínculo social, o fundamento das religiões monoteístas e da constituição do sujeito como sujeito social. Vejamos, resumidamente, como a categoria do pai morto é concebida em cada um desses domínios. Mezan retoma o mito científico apresentado na obra de 1913 para esclarecer a forma pela qual ocorreu a transformação da estrutura dual – chefe do bando e cada filho – em uma configuração social. Nessa transformação, dois elementos precisam existir: um terceiro e a identificação entre os membros do clã. A respeito da importância de o crime da horda ter existido em ato e não apenas em fantasia, o autor refere que esse ato teria gerado o terceiro elemento, o pai morto, e a identidade, isto é, o crime cometido junto. E, em seguida, conclui: “O pai morto passa a ser o fundamento do vínculo social, uma mutação na estrutura psíquica dos membros da horda, isto é, o advento da estrutura edipiana e do sentimento inconsciente de culpabilidade; nisto se afasta do plano etnológico para retornar à seara da psicanálise”. Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 340. É no estudo da religião que Freud teria encontrado a resposta para a questão de saber como

idéia de que a empreitada de Freud no domínio da cultura resultou em mudanças e no desenvolvimento de importantes conceitos metapsicológicos. Vejamos alguns desses trechos, começando por uma questão que o autor introduz em sua leitura de *Totem e tabu* (1913) e que exprime com justeza sua opinião: “*Totem e tabu* deve ser lido como um livro não de etnologia, mas de psicanálise e é lícito perguntar em que ele contribui para o avanço teórico desta última disciplina”.¹⁴ Em outra passagem, o autor formula a hipótese de que certos elementos da concepção freudiana da sexualidade feminina indicam que algo não é expresso porque não pode ser dito nem pensado.¹⁵ Esse não dito irá se exprimir na oposição Deus-pai/Natureza-mãe, em que o não dito refere-se ao poder do feminino, às suas diferenças em relação ao masculino e às forças oriundas dessas determinações. Em seguida, Mezan (1997) reconhece: “Novamente a análise da cultura aparece como um momento essencial da teorização psicanalítica, mas agora como capaz de indicar, com a lente de aumento proporcionada pela dimensão social, o lugar do reprimido que, como seria de esperar, vem se manifestar sob a forma de uma distorção e de um compromisso”.¹⁶

compreender o retorno do pai dotado de um poder divino. O pai que é invocado, explica o comentador, é o pai morto com lugar limitado às conquistas do período fraternal. “Todo poderoso nas religiões monoteístas, fonte do direito e da lei, ele será constantemente oposto do pai real”. A categoria do pai morto, além de fundamentar o aspecto divino atribuído ao pai, serve igualmente de base para a elucidação da gênese do sujeito e seu processo de socialização. O autor relaciona essa categoria à emergência do sujeito: sujeito como limitado, capaz de desejar e de pensar. O pai morto é tido como condição de possibilidade do sujeito como sujeito de seus próprios atos psíquicos na medida em que limita a onipotência do sujeito e a onipotência atribuída imaginariamente ao pai idealizado. Mezan recorre às contribuições da escola lacaniana em relação às significações do pai para compreender os momentos de constituição desta figura e, baseando-se em *Totem e tabu*, a gênese do processo de socialização do ser humano. Como é o pai que limita a onipotência primitiva “[...] o Complexo de Édipo será tido por constitutivo do sujeito, e *ipso facto*, da possibilidade do mundo como conjunto de objetos pensáveis, desejáveis e representáveis para um sujeito”. Idem.

¹⁴ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 143.

¹⁵ Os elementos destacados são: ablação da interioridade do corpo da mulher, o aspecto difuso e invisível do seu prazer sexual, a carga fantasmática ligada ao seu aspecto obscuro, envolvente e acolhedor na representação do ventre materno.

¹⁶ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 436.

A clínica tem sido considerada – além do campo inaugural do trabalho freudiano – o solo, por excelência, sobre o qual se originam os conceitos metapsicológicos, e a teoria da cultura, um domínio menos legítimo e até uma extensão psicanálise. Do mesmo modo que a clínica reside no solo sobre o qual os conceitos metapsicológicos se desenvolvem, a cultura inclui-se igualmente como um terreno fértil para a ampliação da metapsicologia, promovendo transformações não menos significativas. A investigação da cultura introduzida pelo estudo dos chistes, bem como as demais formulações voltadas à elucidação das representações sociais, atestam o alcance do projeto metapsicológico de Freud. Tal projeto não se limita à explicação da natureza dos fenômenos individuais neuróticos nem, tampouco, daqueles considerados normais, mas estabelece a sua concepção da sociedade e das produções culturais. A cultura constitui um terreno extremamente fértil para a geração e a verificação de hipóteses, e, desse modo, um campo de estudo de extrema relevância para o desenvolvimento dos elementos que compõem a metapsicologia.

O presente trabalho situa-se no campo de discussão das relações entre metapsicologia e concepção freudiana da cultura. Mais precisamente, no debate que enfoca as consequências das teses freudianas sobre a cultura para as concepções metapsicológicas. Com a finalidade de contribuir para a elucidação do estatuto da metapsicologia, dos sentidos que reúne, o objetivo geral deste trabalho reside em sustentar a tese de que as incursões freudianas pela cultura incidem sobre a reflexão metapsicológica, provocando efeitos sobre a formulação de suas noções. O objetivo específico – meio pelo qual se pretende atingir o objetivo geral – consiste em defender o alcance da idéia segundo a qual a concepção freudiana da cultura contribui decisivamente para o desenvolvimento de três conceitos psicanalíticos: sublimação, pulsão de morte e superego. Tais conceitos parecem ser exemplares da solidariedade entre essas duas reflexões: metapsicologia e teoria da cultura.

O conceito de sublimação foi discutido, no primeiro capítulo, a partir de dois viéses. Na Parte 1, elaboramos uma síntese de sua definição mediante a discussão de todas as citações de Freud do termo “sublimação”. Respeitando os movimentos da cronologia, voltamos nossa atenção essencialmente para os textos teóricos. Discutimos, na Parte 2, o modelo de interpretação dos sonhos, a tese econômica da fruição estética e

todas as interpretações realizadas por Freud da personalidade e da obra dos artistas por ele examinados. A criação artística foi considerada o paradigma da sublimação.

A pulsão de morte foi o tema de nosso segundo capítulo. Na Parte 1, refizemos a trajetória da primeira teoria das pulsões e examinamos a bibliografia freudiana dedicada aos fenômenos culturais redigida anteriormente a *Além do princípio do prazer*. Sustentamos que, mesmo antes da formulação propriamente dita da pulsão de morte, as incursões de Freud pela cultura exerceram um papel relevante sobre sua gênese. *Totem e tabu* é, com efeito, um texto fundamental nesse sentido. Trabalhamos, na Parte 2, a introdução propriamente dita do conceito em 1920 e os textos culturais mais representativos após a publicação de *Além do princípio do prazer*.

Na Parte 1 do terceiro e último capítulo, acompanhamos a gênese do conceito de superego em *Totem e tabu* (1913). Insistimos em que o mito da horda primeva reúne as raízes da noção de superego e que Freud encontrou, nos tabus dos primitivos e nas primeiras formas de religião, elementos de uma moral que aparecia objetivada na cultura. *Introdução ao narcisismo* (1914) e *Psicologia das massas e análise do ego* (1921) foram igualmente textos de destaque. Na Parte 2 analisamos os textos que trabalham o conceito de superego publicados a partir de *O ego e o id* (1923) até o final da produção freudiana, com ênfase para *O humor* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930).

Retomamos, na conclusão final, a tese proposta no início do trabalho e apresentamos os principais resultados aos quais chegamos. Tendo como pano de fundo a identificação das contribuições da esfera cultural para a elaboração das três concepções sobre as quais nos detivemos, examinamos a relação mais geral entre a metapsicologia e a investigação freudiana da cultura e elaboramos hipóteses que explicam, a nosso ver, a dependência do campo da metapsicologia à dimensão cultural.

Capítulo I: A Sublimação

Introdução

Certamente o conceito de sublimação não teve um tratamento especial como outros conceitos metapsicológicos, tais como a repressão, o narcisismo, o inconsciente ou o superego. Não se trata, aqui, de especular sobre as razões pelas quais Freud não concedeu à sublimação um lugar de destaque na construção do seu edifício teórico; mesmo porque, se é verdade que um dos trabalhos metapsicológicos perdidos foi dedicado à sublimação, talvez esse empenho tenha sido feito. De qualquer modo, são numerosas as passagens na obra freudiana as quais a sublimação aparece. Mas é certo e consensual entre os comentadores que seu sentido vem sempre acompanhado de um caráter ambíguo e confuso.

Pretende-se, na primeira parte do capítulo, discutir o conceito de sublimação na teoria freudiana e elaborar uma síntese de sua definição. Respeitaremos os movimentos da cronologia sem eliminá-los por meio de antecipações e daremos especial importância às passagens mais significativas da obra de Freud nas quais o termo aparece. Nossa atenção se voltará para os textos teóricos. Apenas dois textos considerados culturais serão discutidos nesta primeira parte: *Psicologia das massas e análise do ego* (1921) e *O mal-estar na civilização* (1930); já que trazem referências diretas ao conceito de sublimação.

Na segunda parte do capítulo, começaremos discutindo *A interpretação dos sonhos* (1900), *Psicopatologia da vida quotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905) para, em seguida, acompanharmos a elaboração do pensamento estético de Freud nos trabalhos dedicados às expressões artísticas. Neste trajeto, retomaremos o modelo do sonho na interpretação da arte, discutiremos o modelo econômico da fruição estética e as interpretações realizadas por Freud da personalidade e obra de alguns artistas. Sustentaremos que a criação artística é o paradigma da sublimação. Que a conceituação da sublimação é uma exigência do processo de teorização que vai do patológico para o normal e do normal para o intersubjetivo/cultural - artístico. Tendo com o pano de fundo a tese mais geral deste trabalho segundo a qual a reflexão sobre a cultura incide sobre a formulação e a

consolidação das noções metapsicológicas, sustentaremos que a apreensão dos sentidos dos quais se reveste o conceito de sublimação depende da referência à cultura.

Parte 1: Para uma arqueologia da sublimação

1.1.1 A sublimação como um destino da pulsão: a teoria sexual infantil

É no caso Dora, publicado em 1905, que a sublimação é introduzida.¹⁷ Sua primeira aparição reúne idéias subjacentes a sua definição que se conservarão até o final da obra: a sublimação é um mecanismo de defesa contra as pulsões; deforma e modifica um conteúdo desagradável; implica uma mudança de meta das pulsões sexuais em direção a metas elevadas; e proporciona a força motriz de muitas conquistas culturais.¹⁸ Favorecendo um destino para as pulsões sexuais diferente da repressão, a sublimação modifica sua meta retirando o componente sexual – a finalidade sexual ou o modo de satisfação sexual – e substituindo-o por outro modo de satisfação mais elevado. A transposição de uma meta sexual por uma meta assexual implica, necessariamente, uma dessexualização da meta. Observa-se implícita, desde já, a tese que enfoca a sublimação como a operação de dessexualização das pulsões, introduzida somente em *O ego e o id* (1923), e, além disso, a concepção segundo a qual a nova meta é mais elevada que a anterior, dentro de uma escala de valor.¹⁹ Gonçalves (2004) sintetiza quatro usos do termo sublimação utilizados até o caso Dora: “sublimação enquanto processo psíquico; sublimação enquanto resultado ou efeito do processo psíquico; sublimação enquanto capacidade ou potencialidade pulsional; e sublimação considerada a partir daquilo que é sublimado: as pulsões ou as representações”.²⁰

Cabe antecipar que a sublimação não consiste somente em uma passagem a um nível mais elevado da hierarquia de valores, mas igualmente na mudança de um modo

¹⁷ Em 2 de maio de 1897, Freud empregou o termo na correspondência com Fliess.

¹⁸ A passagem da qual foram extraídas as três idéias é esta: “As perversões não são bestialidades ou degenerações no sentido patético da palavra. São desenvolvimento de germes, todos eles contidos na disposição sexual indiferenciada da criança, cuja sufocação ou cuja volta {*Wendung*} para metas mais elevadas, assexuais, – sua sublimação estão destinadas a proporcionar a força motriz de muitas das nossas conquistas culturais”. S. Freud, *Fragmento de análise de um caso de histeria* (1905). AE, VII, 1989, p. 45. Em *A moral civilizada e o nervosismo moderno* (1908), Freud repete a mesma idéia com outras palavras: “De tal modo, as forças valorizáveis para o trabalho cultural se conseguem em boa medida pela sufocação dos elementos chamados perversos da excitação sexual”. S. Freud, *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908), AE IX, 1989, p. 163.

¹⁹ Que se relaciona à valoração social da pulsão sublimada anunciada em 1908 em *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* e reiterada tanto em *O mal-estar na civilização* (1930) como na 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933).

²⁰ W. L. Gonçalves, Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, USP, *A sublimação em Freud: o destino das pulsões e a sociedade*, 2004, p. 69. Esta dissertação de mestrado investiga se a sublimação, tal como proposta por Freud ao longo dos seus trabalhos publicados até 1915, pode ser considerada, enquanto destino pulsional, como o elemento essencial da “cura psicanalítica”, tanto na especificidade do trabalho clínico, quanto na abordagem ética da oposição suposta entre as pulsões e a civilização.

de funcionamento psíquico a outro, radicalmente heterogêneo. A sublimação é, por assim dizer, “[...] um processo fecundo de transformação da economia psíquica”.²¹

Baseando-se na pré-história do termo sublimação, Anzieu (1992) remonta sua origem à noção de purificação espiritual. “Este termo encontra-se, por uma derivação metafórica muito anterior à psicanálise, transposto para o domínio da purificação moral. A pulsão sexual se livra de seus componentes biológicos ligados à reprodução da espécie por visar alvos elevados na ordem estética, intelectual, religiosa, ou seja, alvos habitualmente qualificados de sublimes”.²² O conceito freudiano de sublimação parece encontrar ressonâncias na antiga noção de purificação moral. Aos olhos da sociedade, as perversões e outras formas que assumem as pulsões parciais são consideradas bestialidades humanas ou “degenerações no sentido patético da palavra”.²³ Ao transformar a bestialidade em virtude, a sublimação livraria e desembaraçaria a pulsão de substâncias que as tornam depreciadas. Nesse sentido, ela purificaria as pulsões associadas tornando-as virtudes socialmente valorizadas.

As teses apenas anunciadas no caso Dora são desenvolvidas nos *Três ensaios da teoria sexual* (1905) e as razões que tornam esse texto bastante interessante são numerosas. Ele situa as pulsões que serão alvo da sublimação nas fases do desenvolvimento sexual. Explica o que a sublimação faz, exatamente, com as pulsões. Justifica o motivo que a tornou um mecanismo de defesa contra as pulsões, uma faculdade psíquica diferente da formação reativa e uma alternativa à repressão. Trata-se do primeiro texto a associar sublimação e atividade artística, situando a primeira como um vértice importante na formação do caráter. Do mesmo modo, esclarece o caminho percorrido pela meta sexual em direção a uma meta não sexual mediante a aplicação de uma proposição teórica baseada na influência das funções sexuais sobre os processos corporais. Enfim, “Três ensaios...” é o primeiro trabalho freudiano que circunscreve o conceito de sublimação. Vamos a ele.

²¹ D. Anzieu, *La sublimation: les sentiers de la création*. Les grandes découvertes de la psychanalyse. Paris: Tchou, 1992, p. 23.

²² Anzieu, *La sublimation: les sentiers de la création*, p. 12. O autor observa, por exemplo, que em química a sublimação designa a operação por meio da qual um corpo sólido transforma-se em vapor. O termo também aparece na obra de Victor Hugo, Novalis, Schopenhauer e Nietzsche. Para este último, diz Anzieu (1992), a sublimação resulta da “inibição” – que Freud chamará recalcamento – e aplica-se igualmente bem às pulsões agressivas e sexuais – enquanto que Freud falará apenas destas últimas. Mesmo sob as formas mais sublimadas, as pulsões se manteriam, segundo Nietzsche, reconhecíveis. “Como Lou Andréas-Salomé dirá, mais tarde, a Freud, há uma semelhança entre o resultado feliz de uma psicanálise e o super-homem nietzscheano, que superou e sublimou o conflito entre suas pulsões e a moral convencional, fonte da humilhação e do ressentimento, que se tornou interiormente livre, e que, erigindo sua própria escala de valores e sua própria moral se situa além do bem e do mal”. Idem.

²³ Idem.

As pulsões parciais originam-se, segundo Freud, de partes do corpo – ou zonas erógenas – variadas. As fases oral, anal/sádica e fálica comporiam as fases pré-genitais, nas quais as pulsões se satisfazem independentemente umas das outras. No caso Dora, a sublimação designa a volta da meta sexual para uma meta não sexual. Nos “Três ensaios...” ela se torna uma operação de desvio, da meta primeira da pulsão sexual – a meta originária – em direção a um alvo não sexual. Tais metas são antigas metas sexuais abandonadas; como a pulsão de ver, sem uso no período de latência, e que pode ser reativada pela sublimação.²⁴ Esta se encarregaria de dirigir a curiosidade originariamente sexual para metas artísticas mais elevadas. O olhar sexualizado e o olhar voltado para produções artísticas estariam, por assim dizer, intimamente relacionados.

A origem da sublimação é remontada ao período de latência, no qual a energia sexual é empregada para outros fins, distintos dos sexuais. Ao lado da repressão e da formação reativa, a sublimação é caracterizada como um mecanismo de reação ou contra- força voltado para a eliminação de sensações de desprazer. Porém, não confundamos sublimação com repressão e formação reativa. São operações distintas. A par de terem em comum o fato de serem formas de reação ao sentimento de desprazer produzido pela satisfação das moções perversas, e nesse sentido são consideradas mecanismos de defesa, diferem em outros aspectos. A tarefa da sublimação é drenar as excitações hiperintensas que se originam das diversas fontes da sexualidade e empregá-las em outros campos, tornando a disposição em si perigosa em um incremento da capacidade de rendimento psíquico. É nisso que reside seu aspecto profilático. Ao canalizar os componentes sexuais do período de latência em sentimentos qualificados “sociais”, ela evita que desta energia sejam produzidos formações repetitivas e neuróticas.

Notemos que as pulsões parciais de maneira geral – entre elas a pulsão de ver – compõem a “matéria-prima”, digamos assim, da operação sublimatória. A proporção de capacidade de rendimento psíquico, de perversão e neurose variaria de pessoa para pessoa. A energia sexual liberada pela sublimação para o rendimento psíquico é considerada uma das fontes da atividade artística, restrita a pessoas altamente dotadas.

²⁴ A pulsão de saber é, para Freud, elementar e não se subordina exclusivamente à sexualidade. Ela se origina na pulsão de ver.

Cabe sublinhar que a sublimação participa da formação de caráter, já que este é construído em boa parte com o material das pulsões associativas e perversas.²⁵

Como se daria o desvio da meta sexual em direção a uma meta não sexual? Tal é a resposta de Freud:

Boa parte da sintomatologia neurótica, que deriva de perturbações dos processos sexuais, se exterioriza em perturbações de outras funções, não sexuais, no corpo. No estado de saúde, esses mesmos caminhos por onde as perturbações sexuais influenciam as outras funções do corpo não sexuais servem a outras conquistas. Por eles se consumaria a atração das forças pulsionais sexuais em direção a outras metas, não sexuais; ou seja, a sublimação da sexualidade. Não podemos menos que concluir confessando que é muito pouco o que sabemos destas vias, sem dúvida existentes e provavelmente transitáveis nas duas direções.²⁶

Freud pressupõe a existência de caminhos por onde processos sexuais influenciam funções não sexuais. Por eles a sexualidade seria sublimada, ou seja, as forças pulsionais sexuais seriam atraídas em direção a metas não sexuais. A sublimação nos “Três ensaios...” é assim resumida por Gonçalves (2004): “[...] processo cujo início se dá no período de latência sexual da infância, é o desvio da totalidade ou da maior parte de uma força pulsional sexual de suas metas sexuais não-aceitáveis, por sua orientação, na saúde, para novas metas não-sexuais irrepreensíveis e/ou valorizáveis psicológica e culturalmente – sendo esta uma das fontes da atividade artística”.²⁷

Ao colocar lado a lado sublimação, a formação reativa e a repressão, *Três ensaios da teoria sexual* dá a entender que a sublimação é um mecanismo importante para o equilíbrio pulsional exigido pelo aparelho psíquico. O texto não esclarece, todavia, o grau de importância dessa operação, tarefa que parece realizar *Caráter e erotismo anal* (1908), baseado, em grande medida, nas teses dos “Três ensaios...”. Nele, Freud brinda o leitor com um bom exemplo de troca da meta sexual para uma meta não sexual ao apresentar o erotismo anal como um dos componentes da pulsão que se torna inaplicável devido à educação cultural. Uma pulsão que inicialmente se satisfaz em uma zona erógena – no caso, o ânus – é desviada de sua meta e irá influenciar a mania de organização da pessoa, de economia e a obstinação, todas consideradas qualidades de caráter.

²⁵ Em uma passagem de um artigo de 1913 intitulado *O interesse pela psicanálise* (1913) a mesma idéia é encontrada: “A psicanálise pode ensinar quão valiosas contribuições à formação do caráter prestam as pulsões associativas e perversas da criança quando não são submetidas à repressão, mas afastadas de suas metas originárias e dirigidas a metas mais valiosas, em virtude do processo da chamada “sublimação”. S. Freud, *O interesse pela psicanálise* (1913), AE XI, 1989, p. 192.

²⁶ S. Freud, *Três ensaios da teoria sexual* (1905), AE VII, 1989, p. 187.

²⁷ Gonçalves, *A sublimação em Freud: o destino das pulsões e a sociedade*, p. 71.

O que mais nos interessa é a opinião de que a sublimação daria conta de parte da magnitude de excitação que não favorece diretamente a vida sexual. Ouçamos: “As magnitudes de excitação que chegam desses lugares – zonas erógenas – não experimentam o mesmo destino todas elas [...] Em termos gerais, só uma parte desta magnitude de excitação favorece a vida sexual; outra é desviada das metas sexuais e voltada a outras metas (metas diversas), processo esse que merece o nome de ‘sublimação’”.²⁸ A sublimação é situada, por assim dizer, como um mecanismo fundamental do psiquismo e nada acessório na medida em que se encarrega de direcionar parte da pulsão sexual. Ao longo da obra, Freud oscila entre defini-la como uma operação essencial ao equilíbrio energético pulsional do aparelho e em circunscrevê-la num âmbito mais restrito, designando as atividades humanas artística e intelectual. Tal oscilação, acrescida às confusões na articulação da sublimação a outras noções psicanalíticas devido a dificuldade de se definir objetivamente o conceito, já que possui um forte componente normativo, colaboram para o estatuto ambíguo que o conceito assume na teoria freudiana.²⁹

1.1.2 A sublimação após 1908

A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno (1908) discute as consequências da renúncia sexual exigida pela sociedade: a neurose, a perversão, a homossexualidade, a infidelidade conjugal, a prática da masturbação, o nervosismo; todos formando o leque do ônus pago pelas pessoas por se submeterem ao que Freud denomina “moral sexual cultural”, isto é, aos preceitos morais baseados na abstinência sexual até o matrimônio, na relação sexual pra fins de reprodução e na severa educação moral. Após introduzir a tese segundo a qual a cultura repousa sobre a coerção das pulsões sexuais,³⁰ a pulsão sexual é considerada a fonte da energia empregada no trabalho cultural. Ele explica: “[...] e isso sem dúvida se deve à peculiaridade, que ela apresenta com particular relevo, de poder deslocar sua meta sem sofrer uma mudança

²⁸ S. Freud, *Caráter e erotismo anal* (1908), AE IX, 1989, p. 182.

²⁹ Anzieu (1992) acrescenta a idéia de que o uso do termo sublimação, feito por uma crítica psicanalítica aplicada às obras literárias e artísticas, é abusivo e simplificador.

³⁰ Em *A perturbação psicógena da visão* (1910), Freud reafirma a tese que diz que a cultura se estrutura à custa da repressão das pulsões sexuais, acrescentando o aspecto parcial das pulsões sexuais.

em sua intensidade. A esta faculdade de trocar a meta sexual por outra, não sexual, mas psíquicamente semelhante a ela, se chama a faculdade para a sublimação”.³¹

A principal novidade do texto ao problema da sublimação é o acento no registro quantitativo. Ao serem desviadas de suas metas, as pulsões sexuais são disponibilizadas para o trabalho cultural portando a mesma intensidade que antes. A pulsão sublimada conservaria a força original das pulsões sexuais e, nesse sentido, o deslocamento da meta não implicaria a mudança de intensidade.³² É a deslocabilidade da meta que a torna valorizável, ou seja, que permite a uma pulsão sexual – não valorizável – obter valor. Essa deslocabilidade pressupõe um traço particular da pulsão fortemente sublinhado em *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), a saber, sua plasticidade. Quanto mais plástica e móvel é a pulsão, quanto menos ela se fixar com particular tenacidade sobre os objetos, mais disponível estará para ser deslocada em direção a alvos não sexuais. As pulsões com pouca mobilidade de deslocamento produzem o que Freud denomina “anormalidades”. A sublimação é, assim, situada como um indicador de um estado mental saudável.

Dentre as propriedades das pulsões sexuais alguns termos aparecem sempre associados a ela ao longo da obra freudiana: plasticidade, deslocamento e valorização. Além disso, fixação, rigidez e metas desvalorizadas. A noção de valorização social colabora para o conceito de sublimação adquirir um forte componente normativo. Anzieu (1992) assinala que para efetuar a passagem direta da pulsão, do que ela possui de universal, de trivial, de animal, à elevação espiritual, à originalidade singular das obras de arte ou da cultura e à fascinação particular que exercem sobre a espécie humana, Freud apóia-se sobre a idéia de alvos elevados na ordem estética, intelectual, religiosa, ou seja, alvos habitualmente qualificados de sublimes. A pulsão sexual se livrará de seus componentes biológicos ligados à reprodução da espécie por visar a elevação estética comum a todos os homens, sobretudo aos artistas e cientistas. Vinculada às práticas humanas distantes da visada sexual, a noção de valorização social aparece sempre acompanhada da idéia de grandeza e elevação. O valor tem o seu

³¹ *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, AE IX, p. 168.

³² Nos termos de Freud, “[...] as pulsões sexuais põem à disposição do trabalho cultural volumes enormes de força, e isso sem dúvida alguma se deve à peculiaridade que ela apresenta com particular relevo de poder deslocar sua meta sem sofrer uma diminuição de intensidade. A esta faculdade de trocar a meta sexual originária por outra, não sexual, mas psíquicamente semelhante a ela, chama-se faculdade para a sublimação”. *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, AE IX, p. 162.

contraponto, a saber, as práticas desvalorizadas pela sociedade as quais Freud não hesita em defini-las no âmbito das moções perversas.

Detenhamo-nos um momento sobre outra alusão de “Moral sexual...” à questão das quantidades, agora relacionada às variáveis em jogo na capacidade de sublimação de cada um. Tal capacidade não é a mesma, assim como a magnitude da intensidade originária da pulsão sexual.³³ Pela primeira vez, Freud explicita que apenas uma minoria das pessoas consegue sublimar suas pulsões, isto é, dominar as pulsões sexuais por um caminho que não seja a satisfação direta, e desviá-las para metas culturais elevadas. Os demais se tornariam neuróticos ou teriam outro dano.³⁴

É assim, por exemplo, que em *A propósito de um caso de neurose obsessiva* (1909), discorrendo sobre a constituição sexual e as exigências da cultura, Freud afirma que uma constituição sexual desfavorável ou um desenvolvimento perturbado podem gerar neuroses, inibições e formações substitutivas, impossibilitando a sublimação da sexualidade. Haveria casos nos quais as pessoas adoeceriam pela tentativa de sublimar suas pulsões, rebaixando a medida que sua organização lhes consentia. Na tentativa de estabelecer uma relação entre neurose e sublimação em *Conselhos aos médicos para o tratamento psicanalítico* (1912), o autor sublinha que, em alguns casos, a sublimação ocorre espontaneamente nas pessoas aptas a ela. Em outros a análise pode favorecer esse processo mediante a renúncia da satisfação libidinosa, de maneira que a libido “estancada” possa ser aplicada à conquistas de metas não mais eróticas.³⁵

Em *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908), Freud repete essa idéia assinalando que não somente entre um indivíduo e outro variaria a proporção entre sublimação possível e satisfação sexual direta, mas igualmente nas diversas profissões. A seu ver, a abstinência sexual não interfere na capacidade de sublimar, sendo perfeitamente possível haver “homens de ação autônoma”, pensadores originais, ousados libertadores e reformadores que não sejam abstinentes. Além disso, as crianças estariam aptas a sublimarem suas pulsões, como atesta o caso do Pequeno Hans (1909),

³³ Os homossexuais estariam mais aptos a sublimar devido à intensidade de suas pulsões parciais, cuja finalidade não é a reprodução.

³⁴ Na 23ª conferência de introdução à psicanálise, “Os caminhos da formação dos sintomas”, Freud explicita a relação quantitativa entre neurose e sublimação: “É decisivo o fator quantitativo para a capacidade de resistência a contrair a neurose. Interessa a quantidade de libido não aplicada que uma pessoa pode conservar flutuante e a quantia da fração de sua libido que é capaz de desviar do sexual para as metas da sublimação”. S. Freud, *Conferências de introdução à psicanálise* (1916-1917) – 23ª conferência: “Os caminhos da formação dos sintomas”, AE XV, 1989, p. 342.

³⁵ O texto em que se encontra esta última idéia é *Sobre os tipos de contração da neurose* (1912).

que desde o início do seu estado de angústia “[...] mostrou maior interesse por música e desenvolveu seus dotes musicais hereditários”.³⁶ É a organização congênita e, em menor grau, as influências da vida e a influência intelectual do aparelho psíquico que decidirão o quanto da pulsão sexual resultará sublimável e valorizável no indivíduo.³⁷ Ainda que a referência à influência intelectual apareça de forma confusa, mais adiante compreenderemos que a sublimação estará intimamente relacionada ao trabalho psíquico voltado a operações de meta inibida.

Tem-se a impressão de que a teorização da sublimação segue um roteiro mais ou menos assim: seus principais pilares são definidos em torno de 1905, no período que marca o início da psicanálise. No entanto, conforme alguns conceitos vão sendo mais bem delineados esses pilares vão ganhando novos contornos. As mudanças proporcionadas pelo desenvolvimento da teoria sexual infantil, pela introdução do conceito de narcisismo, a elaboração do conceito de ego, a construção de algumas teses a respeito da cultura, contribuem para a teorização da sublimação na medida em que lhe agregam elementos.

As *Cinco conferências sobre a psicanálise* (1910-1909), por exemplo, esclarecem traços das metas originárias da pulsão sexual e sua metamorfose em meta não sexual, além de precisar o sentido da noção de valorização social. Esse trabalho retoma a teoria da sexualidade infantil e elucida as fases de desenvolvimento das pulsões sexuais, detalhando-as – o auto-erotismo, o amor de objeto, etc. –, fornecendo-nos um esboço dos diferentes graus de distanciamento que pode obter a meta sexual. Há metas originárias e metas distantes, sem visada sexual. As metas ativas e passivas, das quais participam as pulsões sádicas, masoquistas, o prazer de ver e de ser visto são consideradas metas originariamente sexuais. A pulsão de saber ou “apetite de saber” se incluem entre as metas “secundárias”, ou seja, não sexuais. O que nos importa assinalar é que a sublimação agiria justamente sobre as pulsões parciais distanciando a meta da obtenção de prazer sexual. No caso da pulsão de ver, ela a transformaria em uma pulsão valorizada socialmente e responsável, por exemplo, pelo prazer do artista e do ator em se exibirem. Tal é, na verdade, a tese subentendida anunciada desde o caso Dora: todas

³⁶ S. Freud, *Análise da fobia de um menino de cinco anos* (1909), AE X, p. 111.

³⁷ Freud faz questão de reafirmar que “[...] uma certa medida de satisfação sexual direta parece indispensável para a imensa maioria das organizações, e a denegação desta medida individualmente variável se castiga com fenômenos que devemos incluir entre os patológicos devido ao seu caráter nocivo no funcional e desprazeroso no subjetivo”. *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*, AE IX, p.169.

as pulsões aceitas socialmente – com exceção das pulsões de autoconservação – foram um dia originariamente sexuais; tese negada por Jung e Adler, que se recusaram em sexualizar a ética e a religião por considerarem formações “mais elevadas”.³⁸

A sublimação aparece como uma operação que não bloqueia o desejo, que o guia até uma meta superior, nos termos de Freud, “isenta de objeção”. Configura-se como um processo que não retém a energia pulsional, que veicula a sexualidade para uma direção na qual ela fica “livre”, não retesada como na formação dos sintomas. Uma meta isenta de objeção é uma meta aceita e considerada elevada pela sociedade, que veicula as moções de desejo úteis à cultura, úteis porque se tornam parte do patrimônio cultural. Tais moções são, nas palavras de Freud, “[...] importantíssimas contribuições à realização social e artística da humanidade”.³⁹

Dando continuidade à teorização de *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* a respeito dos pilares de sustentação da cultura, é desta maneira que Freud falará nesta conferência do chamado homem normal: “Assim, é feito patente, com um poder irrefutável, de todos os desenvolvimentos, repressões, sublimações e formações reativas pelos quais desde criança, de tão diversa disposição, surge o chamado homem normal, o portador e em parte a vítima da cultura trabalhosamente conquistada”.⁴⁰ O chamado homem normal é, assim, produto do desenvolvimento da sexualidade infantil, da formação reativa e dos mecanismos repressivo e sublimatório. A educação contribuiria para formar esse homem dito normal, que, todavia, pagaria um preço alto para conviver com seus semelhantes. A severidade da educação, a qual o autor denomina “inoportuna”, favoreceria a produção de doenças nervosas e a perda da capacidade de produzir e de gozar.

Em que sentido o homem ao qual Freud se reporta seria vítima da cultura? Na medida em que não tem outra opção senão fazer as devidas renúncias pulsionais. Se a cultura é conquistada a duras penas, à custa de muito sacrifício e repressão, é porque, do ponto de vista constitucional, o homem não é apto a renunciar à satisfação de uma ampla parcela de suas pulsões. Em primeiro lugar, ele obterá prazer de parte das pulsões sexuais pela via primária, ou seja, direta. As pulsões sexuais que nunca ficam

³⁸ É assim que Freud coloca esta questão: “A ética e a religião sexualizadas! [...] Para Adler e Jung não era permitido sexualizar a ética e a religião, consideravam-nas algo “mais elevado”. Quando as derivaram do complexo familiar e do Édipo decidiram que iriam adotar o sentido de analogia para esses complexos [...] Todas as inovações que Jung empreendeu na psicanálise emanam do propósito de eliminar o chocante nos complexos familiares a fim de não reencontrá-lo na religião e na ética. A libido sexual foi substituída por um conceito abstrato”. S. Freud, *A história do movimento psicanalítico* (1914), AE XIV, 1989, p. 60.

³⁹ S. Freud, *Sobre a psicanálise* (1913), AE XII, 1989, p. 214.

⁴⁰ S. Freud, *Cinco conferências sobre psicanálise* (1910-1909), AE VIII, 1989, p. 32.

completamente dominadas podem tanto se recusar a serem empregadas na obra cultural como ameaçar a sociedade regressando a suas metas originárias, isto é, “dessublimando-se”.⁴¹ Em segundo lugar, a quota a ser renunciada e sublimada dependerá da constituição pulsional e congênita da pessoa, acrescida do quão bem-sucedido foi seu desenvolvimento sexual, do grau de plasticidade da libido e, finalmente, das imprevisibilidades do destino, como apontará Freud em *O mal-estar na civilização*. Não é por acaso que no texto sobre o mal-estar do homem moderno a noção de sublimação é associada às formas de obtenção de felicidade e eleita como um meio interessante de gratificação na medida em que proporciona prazer pela via das atividades artística e intelectual.⁴²

Introdução ao narcisismo (1914) diferencia idealização de sublimação. A formação ideal agiria em favor do recalçamento, enquanto a sublimação representaria a saída que permitiria a satisfação das exigências instintuais sem conduzir a essa solução. O ideal se encarregaria de engrandecer o objeto, a sublimação de transformar a meta sexual da pulsão e favorecer a obtenção de satisfação por meio desse mesmo objeto. Ela pode ser incitada pelo ideal, mas sua execução independe dessa incitação.⁴³ A introdução do conceito de narcisismo e sua diferenciação entre narcisismo primário e narcisismo secundário, ao alavancar a teoria do ego, trouxe novos ingredientes à definição da sublimação. O narcisismo põe em evidência a possibilidade de a libido reinvestir o ego desinvestindo o objeto. Modifica-se a noção de libido e Freud estabelece duas classes de libido, a “libido egóica ou narcísica” e a “libido de objeto”. No narcisismo primário, a criança escolhe a si como objeto de amor. No narcisismo secundário há um processo de desinvestimento do objeto e de convergência da libido para o sujeito: os investimentos libidinais sobre o mundo externo são transpostos para o ego. É relevante assinalar que a libido narcísica, ao perder sua relação com os objetos e ficar à disposição do ego, será sublimada. Mas apenas em *O ego e o id* (1923) esta idéia torna-se clara. Nesse texto encontraremos a definição mais completa de sublimação,

⁴¹ Assim Freud exprime sua idéia: “A sociedade é ameaçada com a eventual emancipação das pulsões sexuais e o regresso delas a suas metas originárias.” S. Freud, *Conferências de introdução à psicanálise* (1916-17) – 20ª conferência: “A vida sexual dos seres humanos”, AE XV, 1989, p. 278.

⁴² Mais adiante, em *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), compreenderemos igualmente que a sublimação participará da construção de um pilar importante de sustentação da cultura: os laços sociais, vínculos de meta sexual inibida.

⁴³ O texto retoma uma tese dos “Três ensaios...” sobre a capacidade da sublimação de involuir, isto é, de deixar a cargo das forças pulsionais primitivas o movimento inverso, regressivo, de substituição das metas não sexuais por metas sexuais. A involução da libido estaria presente na paranóia ao lado de uma frustração da satisfação no âmbito do ideal do ego.

desde os “Três ensaios...”. Como optamos por respeitar os movimentos da cronologia, ao invés de discutirmos a relação entre sublimação e libido narcísica, seguiremos a trajetória da teorização freudiana baseando-nos nos textos que se seguem a *Introdução ao narcisismo*.⁴⁴

1.1.3 A sublimação como uma variedade de defesa

Se pudéssemos separar em dois grandes blocos de textos as passagens da obra freudiana nas quais a faculdade de sublimar é mencionada, diríamos que um deles a enfoca a partir das propriedades da pulsão sexual, isto é, de sua plasticidade, das fases de seu desenvolvimento, de suas fontes, objetos e metas originárias, em uma discussão metapsicológica em torno do circuito da pulsão e de suas vias de satisfação. O outro bloco a situa no contexto de uma teoria da cultura mais ampla, como uma atividade humana que canaliza as pulsões sexuais para metas valorizadas e aceitas socialmente, tais como a produção artística e intelectual. Ao lado dos *Três ensaios da teoria sexual* (1905) e *O ego e o id* (1923), *Pulsões e destinos da pulsão* (1915) figura um texto capital entre os trabalhos que teorizam as propriedades da pulsão sexual. “Não é meu objetivo tratar aqui da sublimação”,⁴⁵ declarou Freud no primeiro dos artigos metapsicológicos, após situá-la como um destino possível das pulsões sexuais ao lado da repressão, da transformação para o contrário e do retorno sobre a própria pessoa.⁴⁶

Há no texto elementos esclarecedores do processo que envolve a atividade das pulsões sexuais do qual a sublimação é parte integrante. A primeira é a idéia de que as sublimações são situadas como “[...] operações muito distantes de suas ações-meta originárias”,⁴⁷ e a segunda refere-se “[...] aos objetos que satisfazem as necessidades das

⁴⁴ Mesmo porque a compreensão do texto que introduz a segunda tópica, para a conceituação da sublimação, depende do entendimento das contribuições de outros textos que o antecedem, como *Psicologia das massas e análise do ego* (1921).

⁴⁵ S. Freud, *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), AE XIV, 1989, p. 122.

⁴⁶ *Pulsões e destinos da pulsão* discute dois destinos das pulsões sexuais. A repressão é o tema do segundo dos *Trabalhos sobre metapsicologia* (1915) de mesmo nome e a sublimação possivelmente era, na opinião de Strachey, o assunto de um dos trabalhos metapsicológicos perdidos. Foram acrescentados à série dos três primeiros artigos metapsicológicos – *Pulsões e destinos da pulsão*, *A repressão* e *O inconsciente* – mais sete artigos, ficando a coleção de 12 artigos completa para agosto de 1915. “No entanto, Freud nunca publicou estes sete artigos e parece provável que ele os destruiu posteriormente, já que não foram encontrados vestígios deles e, de fato, sua existência foi desconhecida e esquecida até que Jones examinou suas cartas”. J. Strachey. In: *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 102.

⁴⁷ *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 122.

pulsões sexuais sublimadas”,⁴⁸ aos quais a ação de amar estaria ligada. Debrucemo-nos, um instante, sobre a primeira citação, que parece nos fornecer a pista da contribuição que o texto aporta à elaboração do conceito. O que significa afirmar que a sublimação designa o desvio da meta sexual para metas distantes e não sexuais? Que fases, mais precisamente, existiriam entre as ações-meta originárias e as metas mais distantes? Este caminho que aos poucos se distancia do sexual vincula-se, como sugeriu Freud em “Moral sexual...”, ao desenvolvimento das pulsões sexuais. Tal processo nos interessa particularmente por esclarecer as metas originárias das pulsões sexuais e outras, ainda sexuais, porém não originárias, nos permitindo apreender alguns traços das pulsões sublimáveis.

Apoiando-se nos *Três ensaios da teoria sexual*, Freud menciona em *Pulsões e destinos da pulsão* (1915) que toda pulsão tem uma meta, uma fonte e um objeto. Sua meta é a satisfação obtida por meio do cancelamento do estado de estimulação na fonte da pulsão. A premissa sobre a qual seu funcionamento repousa é de natureza biológica, que diz que o sistema nervoso está preparado para se livrar dos estímulos que chegam a ele, rebaixando-os. Para dominarem os estímulos, as pulsões “são reguladas de maneira automática por sensações da série prazer-desprazer”.⁴⁹ A pulsão é um conceito fronteiro entre o psíquico e o somático e representa psíquicamente os estímulos oriundos do interior do corpo. É a medida de exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua ligação com o corporal. Na data de elaboração desse texto vigorava a dualidade entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação. Em relação às primeiras, Freud assinala que aparecem inicialmente nas pulsões de autoconservação; parte delas continua ligada para sempre às pulsões egóicas e parte se afasta pouco a pouco destas últimas.

As metas originárias da pulsão sexual são auto-eróticas, advêm de múltiplas fontes orgânicas e aspiram a obtenção do “prazer do órgão”, isto é, o prazer restrito a um órgão específico do corpo. Só depois que alcançaram uma síntese as pulsões sexuais se colocam a serviço da função reprodutora. Se a meta última da pulsão sexual – que é a satisfação – permanece sempre invariável, os caminhos que conduzem a ela são diversificados. É sobre o aspecto plástico da pulsão que Freud se apóia para esclarecer seus destinos. Recapitulando: as metas originárias advêm das pulsões auto-eróticas e

⁴⁸ *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 132.

⁴⁹ *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 116.

visam à obtenção do prazer do órgão. Inicialmente, satisfazem-se nas zonas erógenas e são independentes entre si. Estas são as chamadas “pulsões parciais”, associadas ou perversas, que, sob o primado da genitalidade, se reúnem em uma síntese e passam a visar a função sexual.

No período de latência, que sucede as organizações pré-genitais – oral, sádico/anal e fálica –, o desenvolvimento da sexualidade é interrompido, desviado para outros fins devido à atrofia das funções reprodutivas, que afasta a possibilidade da obtenção de satisfação genital na infância. Neste momento, as pulsões sexuais parciais ficam “livres” e aptas à sublimação. Na 22ª conferência de introdução à psicanálise intitulada “Algumas perspectivas sobre o desenvolvimento e a regressão. Etiologia” (1916-17), referindo-se à plasticidade das pulsões sexuais, Freud observa que elas se comportam entre si como uma rede de vasos comunicantes. Elas podem se substituir umas às outras, tomar sobre si a intensidade das outras, e quando a satisfação de uma é frustrada pela realidade a satisfação da outra pode oferecer um ressarcimento pleno. São também aptas a mudar de objeto e a substituir por outros.

Voltando para “Pulsões...”, uma pulsão sexual tem quatro destinos possíveis: pode ser transformada no seu contrário, voltar-se para a própria pessoa, ser sublimada ou reprimida. A transformação da meta ativa para o seu contrário passivo implica um distanciamento da meta originária. Compreender o caminho que vai da meta sexual para metas mais distantes auxilia-nos a esclarecer o significado da sublimação como uma operação que desvia a meta sexual em direção a outra não sexual, mais distante e, no entanto, psíquicamente aparentada a ela.⁵⁰ O impulso à dominação é considerado uma meta ativa originária da pulsão. A pulsão sádica teria esse traço geral das pulsões, a dominação, somado ao traço específico e não originário de infligir dor. Já a meta masoquista passiva, que visa ao gozo por meio da dor, seria igualmente sexual; contudo, e como afirmamos, não originária. As pulsões sexuais que têm como meta ver e se mostrar seguiriam a mesma etapa do caso anterior.⁵¹

⁵⁰ Esta idéia reaparece com outros termos na 22ª conferência de introdução à psicanálise: “A aspiração sexual abandona sua meta dirigida ao prazer parcial ou ao prazer da reprodução e adota outra que se relaciona geneticamente com a resignada, mas não é sexual, mas social. Damos o nome de ‘sublimação’ a este processo, que de acordo com a nossa compreensão situa mais alto as metas sociais que as sexuais [...]”. S. Freud, *Conferências de introdução à psicanálise* (1916-17) - 22ª conferência: “Algumas perspectivas sobre o desenvolvimento e a regressão. Etiologia”, AE XV, 1989, p. 315.

⁵¹ O ver seria a atividade dirigida a um objeto alheio. A etapa seguinte seria de abandono do objeto, a volta da pulsão para uma parte do próprio corpo e sua transformação na meta passiva de ser olhado. Finalmente haveria a inserção de um novo sujeito, e a pessoa se mostraria interessada em ser olhada por ele.

Desde os “Três ensaios...”, a pulsão de saber é remontada à pulsão de ver. No caso de Leonardo da Vinci, tal pulsão opera na sua vida infantil e consolida-se como soberana. A análise da disposição pulsional do pintor pressupõe a sublimação das pulsões parciais de ver no seu apetite de saber e de investigar. Encontramos sobre o pintor a repetição da antiga proposição que situa a origem das pulsões distantes das metas sexuais, como as pulsões de saber, na sexualidade: “[...] Após uma ocupação infantil do apetite de saber a serviço de interesses sexuais, Leonardo conseguiu sublimar a maior parte de sua libido como esforço de investigar”.⁵² Mesmo caracterizada de forma fragmentária e de maneira esparsa ao longo da obra, o esforço de saber das crianças não é atribuído a uma necessidade inata de averiguar, mas associado – desde 1908 – às pulsões egoístas, sem ser subordinado exclusivamente à sexualidade.

A pulsão de saber é, para Freud, impulsionada pela pulsão de domínio e é alimentada pelo prazer vinculado à visão. Tal pulsão, quando proporciona sensações de prazer, configura-se como um tipo de pulsão privilegiada pela faculdade de sublimar. Favorece a mais completa e elevada capacidade de sublimação. Na verdade, elas estão entre as “pulsões de meta inibida”, introduzidas em *Pulsões e destinos da pulsão* para designar as pulsões que conduzem a um tipo de satisfação parcial devido à inibição ou o desvio no caminho da obtenção do prazer.⁵³ O termo “meta inibida” caracteriza satisfações pulsionais que não são completas ou plenas, na quais a energia sexual não se esgota ou se esvai completamente. Implícita a esta formulação há duas idéias: a sublimação proporciona uma satisfação parcial; toda formação psíquica de meta inibida pressupõe uma espécie de sublimação das metas sexuais, hipótese sistematizada em *Psicologia das massas e análise do ego* (1921).

A mudança pulsional mediante a transformação da atividade em passividade e mediante a volta sobre a própria pessoa nunca afetaria toda quantidade da moção pulsional. Ainda que o processo de transformação pulsional tenha sido extenso, a meta anterior ativa se manteria junto à mais recente passiva. O que nos sugere que o mesmo poderia se dar com as pulsões sublimadas: a direção pulsional antiga, no caso, diretamente sexual subsistiria junto à meta não sexual. Quanto mais distante a meta

⁵² S. Freud, *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910), AE XI, 1989, p. 132.

⁵³ “[...] Para uma pulsão se apresentam múltiplas metas mais próximas ou intermediárias, que se combinam entre si ou se permutam. A experiência nos permite também falar de pulsões “*de meta inibida*” no caso de processos nos quais se permite avançar um caminho no sentido da satisfação pulsional, mas depois experimentam uma inibição ou um desvio. Cabe supor que também com tais processos vai associada uma satisfação parcial.” *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 118.

estiver do sexual, menor será a obtenção da satisfação; daí a opinião freudiana sobre o escasso número de pessoas que seria capaz de alcançar níveis altos de sublimação.

Os destinos das pulsões “[...] podem ser apresentados também como variedades de *defesa* contra as pulsões”.⁵⁴ Em que sentido a sublimação é considerada uma variedade de defesa? Ora, na consideração de que a defesa tem como fim manter ou restabelecer a integridade e a constância do ego para evitar qualquer perturbação que subjetivamente se traduza por desprazer. A noção de mecanismo de defesa é complexa, reúne operações diferentes como a racionalização, a volta ou retorno sobre si mesmo, a repressão, etc. A defesa protege o organismo restaurando um certo equilíbrio por meio da redução ou supressão de um estado de tensão psíquica.⁵⁵ Freud assume a sublimação como uma variedade de defesa pelo fato de o desvio da meta diretamente sexual para outra não sexual implicar uma ação sobre a pulsão sexual que impede a obtenção total de satisfação, e evita, portanto, o desprazer.

Mas sabemos que a satisfação plena de uma pulsão sexual pode ser prazerosa para uma instância psíquica e desprazerosa para outra, e que se não fossem as exigências do ego e das forças exteriores representadas pelo ego as pulsões só conheceriam um destino: a satisfação. O autor, embora não explicita – ou talvez tenha explicitado no artigo metapsicológico perdido – a maneira pela qual ocorre a obtenção da satisfação propiciada pela sublimação, e como o escoamento da pulsão sexual é realizado, ele destaca essa operação como uma variedade de defesa por sua capacidade de impedir o livre curso da meta originária da pulsão sexual.

O ego se defenderia dos perigos da pulsão sentidos como uma agressão interna via sublimação. O perigo em questão parece dizer respeito à relação do indivíduo com o mundo exterior, já que, nas palavras de Freud, “[...] a pulsão só é perigosa em virtude dos danos reais a que ameaçaria levar a sua satisfação”.⁵⁶ Parece ser na medida em que a sublimação torna as pulsões associativas ou perversas valorizadas socialmente, evitando os danos reais produzidos pela satisfação das pulsões sexuais primitivas, que ela aparece como uma variedade de defesa contra as pulsões. Opera, assim, para maior adaptação do sujeito diante das exigências culturais.

⁵⁴ *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 122. Os destinos analisados – a volta sobre o próprio ego e a transformação da atividade em passividade – dependem da organização narcisista do ego e são tentativas de defesas que em etapas mais elevadas do desenvolvimento egóico se executam com outros meios.

⁵⁵ Segundo Laplanche e Pontalis, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926) Freud restaura o conceito de defesa como uma noção que engloba o recalçamento e outros métodos de defesa, assinalando que o ego utiliza mecanismos de defesa distintos nas diversas etapas de sua organização.

⁵⁶ *Pulsões e destinos da pulsão*, AE XIV, p. 154.

Observa-se um movimento oscilatório na concepção freudiana de sublimação entre considerá-la essencial à sobrevivência do psiquismo e considerá-la “uma aptidão para poucos”. A sublimação delineia-se ao longo da obra de Freud como um conceito que designa uma operação civilizatória,⁵⁷ uma faculdade humana universal presente em todos os indivíduos. Tal faculdade, porém, alcança níveis maiores ou menores dependendo de algumas variáveis como a constituição psíquica da pessoa. A sublimação transforma as pulsões associadas em pulsões sociais, permuta metas originariamente desvalorizadas por metas valorizadas socialmente. Em princípio, todos são capazes de sublimar segundo Freud. Mas, como ele afirma na 22ª conferência de introdução à psicanálise, há os mais e os menos aptos. Os artistas incluem-se entre os mais aptos por sua grande capacidade de extrair prazer das fontes da fantasia. Os neuróticos estão entre os menos aptos. Ambos, no entanto, portam excitações insatisfeitas superintensas, tendem a se afastar da realidade e a transferir seu interesse e libido para as formações de desejo de suas vidas fantasiadas. Por sua constituição psíquica incluir uma vigorosa faculdade para a sublimação e um afrouxamento das repressões, o artista não tende a adoecer.

1.1.4 Desfazendo equívocos. A sublimação após 1921: inibição, desvio, abandono e/ou dessexualização da meta sexual?

O caráter civilizatório da sublimação aparece em alguns textos de Freud. A *moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* é o primeiro a sublinhar que essa operação pode produzir formações culturais, e as “Cinco conferências...” a atentar para as contribuições da sublimação na realização social e artística da humanidade. E *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa – contribuições à psicologia do amor II* (1912), a ressaltar que as pulsões sexuais se transformam em conquistas grandiosas via sublimação. Mas não é senão de maneira vaga a forma pela qual os três textos se referem aos objetos das pulsões sublimadas, de valor cultural. Segue ambígua a relação entre patrimônio cultural e atividade sublimatória, ainda que esta última se situe, ao lado das repressões e das formações reativas, como responsável pela coerção das pulsões sexuais e, portanto, da domesticação das pulsões em estado de civilização.

⁵⁷ O superego, tema de nosso terceiro capítulo, assemelha-se à sublimação por seu caráter “civilizatório”.

A novidade trazida por *Psicologia das massas e análise do ego* à concepção de sublimação permite-nos desfazer um pouco seu estatuto ambíguo. Uma espécie de sublimação aparece operando em todos os tipos de vínculos de meta inibida nos quais estaria presente um desvio em relação à meta sexual. Nos termos de Freud, nesses vínculos libidinais estaria em jogo “um início de sublimação das pulsões sexuais”.⁵⁸ Figuras como a do terno devoto, do admirador e do amigo são evocadas para caracterizar esse tipo de ligação pulsional. A diferença entre meta sexual direta e meta sexual inibida repousaria sobre a quantidade da energia conservada. Isto é, a meta sexual direta perde energia cada vez que se satisfaz, e espera sua renovação pelo novo acúmulo da libido sexual. A meta inibida, por sua vez, por não se satisfazer completamente, é capaz de criar ligações duradouras.

Se a sublimação favorece a inibição da meta sexual e se a inibição da meta cria o laço social, o tipo de vínculo duradouro, poderíamos atribuir a sublimação à empresa de Eros, responsável pelas ligações entre os indivíduos e por sua união em unidades cada vez maiores. É precisamente nesse sentido que “*Psicologia das massas...*” enriquece o conceito de sublimação, ao situá-lo como um elemento integrante do mecanismo produtor dos laços sociais e, por isso mesmo, como uma operação sem a qual Eros não subsistiria diante da força das pulsões de morte.

É preciso destacar outro texto, intitulado *Dois artigos de enciclopédia: “Psicanálise” e “Teoria da libido”* (1923) que desenvolve as premissas de “*Psicologia das massas...*” e acrescenta dados inteiramente novos à definição da sublimação. O primeiro desses dados baseia-se na retomada das hipóteses de 1914 concernentes à libido narcísica e à libido objetual e na idéia de que a transposição de libido de objeto em libido narcisista implicaria um processo de dessexualização, abandono das metas sexuais específicas. Pela primeira vez o termo dessexualização das metas sexuais aparece – embora estivesse implícito desde o caso Dora – e a expressão inibição das tendências sexuais quanto à meta.

A inibição não implicaria a sublimação das pulsões. É marcada uma diferença entre as pulsões inibidas quanto à meta e as pulsões que abandonaram sua meta. As pulsões sociais, por exemplo, pressuporiam a inibição da meta sexual, mas não o

⁵⁸ S. Freud, *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), AE XVIII, 1989, p. 109.

abandono da meta diretamente sexual.⁵⁹ A inibição conserva o mesmo objeto antes visado pelas pulsões sexuais não inibidas. O abandono da meta sexual, em contrapartida, não. O processo de sublimação passa, assim, a reunir as seguintes operações: a inibição da meta sexual, o abandono da meta e a mudança do objeto. O que nos faz concordar com Porret (1994), para quem “[...] esta progressão, partindo da inibição para ir até o abandono da meta, passando pelo desvio deste, assim como pela mudança do objeto, parecem essenciais, apodífticos, para obter as verdadeiras sublimações”.⁶⁰

Outro dado que nunca havia sido claramente anunciado antes: “O destino mais importante da pulsão pareceu ser a *sublimação*, na qual o objeto e a meta sofrem uma mudança de via, de modo que a pulsão originariamente sexual se satisfaz em uma operação que já não é mais sexual, mas recebe uma valoração social ou ética superior”.⁶¹ É a primeira vez que o objeto aparece no cerne da atividade sublimatória ao lado da meta, ainda que estivesse implícita na definição dessa atividade que todo o processo ocorre somente na medida em que a mudança da meta incidir sobre um objeto valorizado socialmente; um objeto que pode ter sido originalmente sexual mas que foi substituído por outro, distante do sexual.

Quais as consequências, para a concepção de sublimação, da explicitação do “objeto” no seio dessa operação? Ao que parece, o sentido do conceito alonga-se, já que passa a designar dois tipos de transformações concernentes à pulsão sexual: uma relativa à meta e outra relativa ao objeto. Sublimar torna-se, agora, a descarga/satisfação a partir de uma meta distante da sexual mediante favorecida pelo investimento pulsional sobre um objeto valorizado socialmente. Quanto à sublimação ser o destino pulsional mais importante parece estar subentendida a idéia de que ela é relevante para a cultura por tornar úteis grandes parcelas de energia sexual “inúteis”; a mesma energia sexual produtora das neuroses e das perversões.

Vemos, assim, que até *O ego e o id* (1923) a sublimação reúne as seguintes definições: além ser a operação de desvio da meta e do objeto – do sexual em direção ao não sexual –, participa do processo que resulta nos vínculos de meta inibida e

⁵⁹ “Elas não abandonaram sua meta diretamente sexual, mas são impedidas, pelas resistências internas de aceder a elas, se contentam com a aproximação da satisfação, e instauram justamente por esta razão ligações particularmente sólidas e duráveis entre os homens”. S. Freud, *Dois artigos de enciclopédia: “Psicanálise” e “Teoria da libido”* (1923), AE XVIII, 1989, p. 251.

⁶⁰ J.M. Porret, *La consignation du sublimable: les deux théories du processus de sublimation et notions limitrophes*. Paris: PUF, 1994, p. 51.

⁶¹ *Dois artigos de enciclopédia: “Psicanálise” e “Teoria da libido”*, AE XVIII, p. 251.

caracteriza-se como uma atividade humana. Com a introdução da segunda tópica e da segunda teoria das pulsões, a idéia de desvio de meta e de objeto é situada na discussão entre as instâncias psíquicas, e a sublimação, do ponto de vista tópico, torna-se uma tarefa do ego. Do ponto de vista econômico, é atribuída às pulsões de vida. E, pelo fato de favorecer a defusão pulsional e disponibilizar quantidades de energia não ligada, passa a engrossar também o caldo das pulsões de morte.

A história do conceito de sublimação, assim como de tantos outros conceitos metapsicológicos, foi diretamente influenciada pelas mudanças de direção, acréscimos e revisões realizados por Freud durante a elaboração da sua teoria. Talvez se possa afirmar que a conceituação do ego e seu desenvolvimento – que culminaram na introdução da segunda tópica – favoreceu a forma definitiva que o conceito assumiu. Foi sobretudo a partir do conceito de narcisismo e dos *Trabalhos de metapsicologia* que o ego e seu processo de evolução foram colocados no centro das preocupações teóricas de Freud. Até esse momento de sua produção, a sublimação foi definida tendo como pano de fundo a teoria das pulsões, nunca com uma preocupação de situá-la em uma discussão tópica. *O ego e o id* (1923) possibilita uma mudança de direção nesse sentido ao considerar a sublimação uma operação realizada pelo ego.

O texto de 1923, que retoma *Psicanálise e Teoria da libido* (1923), fornece a definição mais completa de sublimação. Tenta integrar os desenvolvimentos de 1914 concernentes à libido narcísica e aqueles de 1920 sobre a pulsão de destruição. O pressuposto extraído da investigação do luto e da melancolia segundo o qual, na perda de um objeto significativo, ocorre um desinvestimento objetal e um retorno da libido para o ego, concomitantemente a uma identificação inconsciente com o objeto perdido e a liberação da agressividade sobre esse objeto, contribuiu para a sua definição de sublimação. Daí a afirmação de Hornstein (1990):

Em *O ego e o id* Freud consegue dar uma definição muito mais completa do processo sublimatório do que em seus trabalhos anteriores. A sublimação, como processo particular e independente, não pode ser concebida senão a partir das relações que se estabelecem entre o luto, o narcisismo, a problemática identificatória e, por último, a pulsão de morte. Partindo-se dessa nova articulação conceitual, será delimitada essa vicissitude da pulsão. Dá-se um apoio invertido: os “interesses” do ego apóiam-se na sexualidade. Eros sustenta o ego e, portanto, as atividades sublimatórias.⁶²

Na medida em que as pulsões nunca se manifestam isoladamente, em que medida se pode falar de sublimação das pulsões agressivas? Apesar de Freud não

⁶² L. Hornstein, *Cura psicanalítica e sublimação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 44.

explorar as consequências da introdução da noção de pulsão de morte para o conceito de sublimação, não se pode negar que essa classe de pulsão, teoricamente, pode ter seu alvo direcionado a uma finalidade diferente da destrutiva, já que as pulsões de vida e de morte apresentam-se nos fenômenos em doses variáveis. Não se trata, aqui, de especular as razões pelas quais essa segunda classe de pulsão não é incluída no rol das pulsões consideradas sublimáveis. Mas observar, apenas, que, talvez, a natureza mesma das pulsões de morte, voltada para o esvaziamento das tensões, seja incompatível com as atividades sublimatórias, motores da produção do patrimônio cultural e dependentes das ligações originalmente eróticas. Ao mesmo tempo, porque as pulsões de morte visam a destruição e a autodestruição, seu modo de funcionamento vai na contramão dos modos de satisfação considerados elevados e distantes do sexual. Novamente deparamo-nos com a questão da valoração social. E certamente, para Freud, as manifestações diretas das pulsões agressivas estavam longe de serem consideradas elevadas, do ponto de vista ético.

A transposição de libido de objeto em libido narcisista implicaria, no dizer do autor, “uma espécie de sublimação” na medida em que as metas sexuais seriam dessexualizadas. No entanto, não se pode confundir os termos. Como observa Hornstein (1990), há duas operações paralelas: a transformação da libido objetal em libido narcisista e a sublimação. “Estas duas operações mostram uma implicação recíproca, pois a libido narcisista é aquela que será sublimada, já que, ao perder sua relação com os objetos, fica à disposição do ego”.⁶³ Veremos adiante que a dessexualização das metas pulsionais implicada na transformação da libido de objeto em libido narcisista não é sinônimo de sublimação. Não por acaso Freud se refere a “uma espécie de sublimação”. A sublimação propriamente dita inclui a dessexualização, mas não se resume a ela.

O ego e o id é repleto de passagens confusas. Dentre elas destaca-se uma que nos interessa particularmente: aquela que define a energia de deslocamento como libido dessexualizada e, em seguida, como “libido sublimada”. Freud sugere que o caminho universal em direção à sublimação se dá pela mediação do ego, que primeiro transforma a libido de objeto em libido narcisista e em seguida coloca outra meta.⁶⁴ A energia do ego seria susceptível de ser deslocada sobre atividades não sexuais e, como lembra

⁶³ Anzieu, *La sublimation: les sentiers de la création*, p. 42.

⁶⁴ Ouçamos: “Aqui se coloca uma questão que merece ser tratada a fundo: não é este o caminho universal em direção à sublimação? Não se realizará toda sublimação pela mediação do ego, que primeiro transforma a libido de objeto em libido narcisista, para depois, talvez, colocar outra meta?”. S. Freud, *O ego e o id* (1923), AE XIX, 1989, p. 38.

Anzieu (1992), “[...] estaria a serviço da intenção maior de Eros, que é de unir e ligar tanto as partes do ego quanto as partes do objeto”.⁶⁵ Essa energia deslocável circularia tanto no ego quanto no id.

A formação do ego se dá a partir da sedimentação de investimentos de objetos abandonados favorecida pela identificação com os modelos parentais. Para operar, o ego utiliza a libido objetal do id. Ao desviá-la para si ele se coloca frente ao id como o único objeto de amor. A mudança da libido objetal em libido narcisista implicaria um abandono das metas sexuais e uma dessexualização. A libido dessexualizada do id disponibilizaria energia para as atividades culturais e por isso operaria a favor de Eros. Por outro lado, ela resultaria na defusão pulsional, na diminuição de força do componente erótico das pulsões de vida. Isto é, na perda da força que liga a destruição e na sua liberação como inclinação à agressão dentro do superego.⁶⁶

A confusão dessa passagem se traduz por uma impressão de nivelamento dos conceitos. Porret (1994) anuncia essa impressão: “Ao ler a passagem ao pé da letra, parece que estamos diante de uma equação reducionista na qual todos os termos da cadeia reenviam uns aos outros, em uma espécie de equivalência mútua dos conceitos: identificação = libido narcísica = Eros dessexualizado = dessexualização = sublimação”.⁶⁷ Ora, a identificação pressupõe uma espécie de sublimação das pulsões sexuais na medida em que dessexualiza a libido objetal. A libido narcisista é, segundo Freud, Eros dessexualizado pelo fato de ser mais plástica e mais susceptível de ser deslocada do que as pulsões de destruição. Eros dessexualizado faz alusão igualmente à inibição da meta sexual. Sua importância para a sobrevivência da cultura está longe de ser negligenciada por Freud; favorece as relações ternas de meta sexual inibida e a manutenção do laço social.

Os termos dessexualização e sublimação aparecem ligados pela conjunção “e”, assim como na passagem de outro texto, *O sepultamento do complexo de Édipo* (1924), em que as tendências libidinais que pertencem ao Édipo, diz Freud, são em parte dessexualizadas “e” sublimadas. Em ambos os trabalhos há a aceitação da diferença entre dessexualização e sublimação: a dessexualização parece compor uma etapa do

⁶⁵ Anzieu, *La sublimation: les sentiers de la création*, p. 16.

⁶⁶ “[...] defusão esta que dá origem a outros resultados diferentes da sublimação e que são de ordem patológica”. R. Fabrini, *Sublimação: o subliminar e o sublime*. São Paulo: Educ, 1999, p. 75.

⁶⁷ Porret, *La consignation du sublimable: les deux théories freudiennes du processus de sublimation et notions limitrophes*, p. 63.

processo maior de sublimação. O mesmo parece ocorrer na relação estabelecida em *O ego e o id* entre inibição e sublimação. Os termos aparecem ligados pela conjunção “e” – pulsões inibidas “e” sublimadas – o que indica o reconhecimento de uma diferença entre os termos. A inibição parece preceder toda modificação da meta e do objeto. No entanto, as pulsões inibidas quanto à meta ainda não são pulsões sublimadas pois não são pulsões que abandonaram suas metas. Elas conservam o mesmo objeto que visavam antes as pulsões não inibidas. *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925) introduz a conjunção “ou” entre inibição e sublimação, eliminando toda diferença entre os termos.

Nos interessa sublinhar que no processo de sublimação parece haver a soma das operações de inibição da meta, abandono, desvio em direção a uma meta não sexual, mudança de objeto, tudo isso favorecendo a dessexualização da meta sexual.⁶⁸ A presença dos três termos – inibição, desvio e abandono – indica que a meta sexual é susceptível de suportar diferentes espécies de transformações no aparelho psíquico, e isso não somente no curso dos processos psíquicos distintos, mais provavelmente no curso de um mesmo processo psíquico. Porret (1994) sugere que para chegar à sublimação, às sublimações, ou seja, ao resultado do processo de sublimação, que são as atividades sublimatórias, algo deve provavelmente vir a ser acrescentado: “*uma ressexualização atenuada da nova meta e do novo objeto não diretamente sexuais, ou uma nova quota de libido erótica no ego, com visada diretamente objetal [...]*”.⁶⁹

Discordamos de Porret, para quem a nova meta ou a nova quota de libido erótica no ego seria ressexualizada. O acento atribuído por Freud ao falar da sublimação repousa sempre sobre a retirada da libido e não sobre o acréscimo do elemento sexual, ainda que atenuado. Em sua maioria, os termos empregados para explicar a passagem da meta sexual para uma meta não sexual fazem alusão a uma diminuição do componente sexual. São eles: dessexualização, supressão e atenuação; todos eles designam processos de retirada de energia sexual, o que não significa afirmar que a satisfação obtida via atividade sublimatória não seja originalmente sexual. Freud nunca negou a importância de uma quantidade de energia disponível para a operação sublimatória, embora o grau

⁶⁸ A terminologia empregada por Freud desde 1920 para designar a passagem de uma meta sexual a uma meta não sexual é diversificada, mas “[...] a insistência de Freud parece se focalizar principalmente sobre a inibição (*Hemmung*), o desvio (*Ablenkung*) e o abandono (*Aufgeben*) da meta”. Porret, *La consignation du sublimable: les deux théories freudiennes du processus de sublimation et notions limitrophes*, p. 60.

⁶⁹ Porret, *La consignation du sublimable: les deux théories freudiennes du processus de sublimation et notions limitrophes*, p. 66.

de satisfação propiciado por ela seja incomparavelmente menor à satisfação obtida da consumação das moções diretamente sexuais.

Ainda em *O ego e o id*, ao afirmar que Eros compreende a pulsão sexual não inibida e as moções pulsionais sublimadas e de meta inibida, Freud esclarece um certo malentendido de *Pulsões e destinos da pulsão* e reforçado por *Psicologia das massas e análise do ego*. Sublinhemos duas proposições diferentes que se tornam claras no texto que introduz a segunda tópica. A sublimação passa a ser pensada também como uma categoria da libido, a “libido sublimada”, produto de um processo de dessexualização efetuado pelo ego a partir da libido narcisista. Segunda proposição: a inibição da meta sexual participa da sublimação na medida em que a dessexualiza e a torna deslocável. Do mesmo modo, ela participa de outros processos, como a identificação e o pensamento.⁷⁰ Isso não significa afirmar que as amizades, os vínculos fraternos de um modo geral, as identificações e o trabalho do pensamento sejam sublimações. São, no dizer de Freud, “espécies de sublimação”. Sublimação no sentido estrito do termo parece ser, a um só tempo, um processo que trabalha com a energia deslocável no ego e no id oriunda do estoque narcísico de libido – a “libido sublimada” –, a operação de dessexualização de metas pulsionais sexuais, uma faculdade que atua a serviço de Eros e que resulta em atividades humanas consideradas superiores, desenvolvida em uns mais do que em outros.

1.1.5 A sublimação no âmbito da cultura: sua última roupagem

A trajetória realizada até aqui, que recuperou os momentos decisivos na genealogia do conceito de sublimação, baseou-se na discussão de textos considerados capitais no seu processo de teorização. Partindo da discussão do Caso Dora e dos “Três ensaios...”, passando por textos fundamentais na edificação do pensamento de Freud, como *Introdução ao narcisismo* (1914), *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), “*Psicologia das massas...*” e *O ego e o id*, explicitamos alguns efeitos para o conceito. A opção de percorrer sobretudo os trabalhos teóricos deve-se ao fato de que são neles que Freud anuncia os acréscimos realizados na conceituação da sublimação; lembrando

⁷⁰ O processo de pensamento que implicaria uma sublimação de força pulsional erótica é incluído por Freud, no sentido mais amplo, entre os deslocamentos. Reside, na opinião de Hornstein (1990), no paradigma do funcionamento do processo secundário: com energia ligada, associa a elevada carga que pressupõe a atenção com o deslocamento de pequenos investimentos que o possibilitam.

sempre que, se comparado a outros conceitos metapsicológicos, este é certamente um dos menos elaborados.

Uma das particularidades de *O mal-estar na civilização* (1930) é inserir a discussão da sublimação no âmbito da cultura, esclarecendo alguns pontos até o momento obscuros. A sublimação aparece como uma técnica de defesa contra o sofrimento pelo fato de promover deslocamentos libidinais e de produzir tipos de satisfação aceitos pelo mundo exterior. Partindo da hipótese econômica que atribui à sublimação a obtenção de um tipo de prazer, Freud retoma a discussão de *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* e do trabalho sobre o Leonardo e precisa a maneira pela qual a elevação da obtenção de prazer aparece na cultura. A sublimação potencializaria o prazer favorecido por dois tipos de realizações consideradas supremas pelo autor: o trabalho artístico e o trabalho intelectual.

Freud traz a discussão para o plano cultural:

Satisfações como a alegria do artista no ato de criar, de personificar – ou corporificar – os produtos de sua fantasia, ou como a que procura o investigador a solução de problemas e o conhecimento da verdade, possuem uma qualidade particular que, por certo, algum dia poderemos caracterizar metapsicologicamente. Por ora, só podemos dizer, de modo figurado, que nos parecem “mais finas e superiores.”⁷¹

Examinaremos a fundo essa idéia na discussão, da segunda parte do capítulo, da ciência e das experiências estéticas. Limitarnos-emos neste momento a assinalar que pela primeira vez a sublimação aparece associada à alegria, à produção de um estado afetivo prazeroso.

De qualquer modo, reaparece o movimento oscilatório em relação ao alcance da sublimação, entre uma capacidade universal e para uma minoria. Na maior parte dos trabalhos discutidos até o momento, a faculdade de sublimar, embora tenha sido reconhecida como universal, válida para todos, é sempre situada como uma aptidão mais presente em uns do que em outros. A passagem de *O mal-estar na civilização* que afirma não ser a sublimação de aplicação universal mas uma atividade acessível para poucos seres humanos deve ser interpretada pois, se for tomada ao pé da letra, pode dar margem a equívocos. Freud parece querer dizer que poucos possuem a aptidão “completa” para a sublimação, a “autêntica” sublimação, em suas palavras, a obtenção de um estado intenso de felicidade propiciado pelas atividades artísticas e intelectuais. O que não significa que essa operação se restrinja ao círculo dos artistas e dos

⁷¹ S. Freud, *O mal-estar na civilização* (1930), AE XXI, 1989, p. 80.

intelectuais nem, tampouco, que ela não possa produzir uma elevação na obtenção de prazer em atividades variadas, em menor grau, dependendo da disposição pulsional de cada um.

As mulheres teriam menor capacidade de sublimar segundo Freud, o que apareceria na menor aptidão à criação de tarefas complexas e difíceis. Essa idéia é repetida da seguinte forma na 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933) intitulada “Angústia e vida pulsional”: “O homem com 30 anos é flexível e a mulher rígida. Sua libido adota posições definitivas e parece incapaz de abandoná-las por outras”.⁷² Certamente não se trata, agora, de trazer a discussão sobre a natureza da feminilidade para Freud, mas apenas sublinhar que a argumentação parece basear-se no pressuposto de que a mulher é dotada de menor plasticidade pulsional que o homem, somada ao fato de seus interesses se centrarem na família e na vida sexual; restando pouca energia pulsional para ser colocada “à disposição do desenvolvimento cultural”.⁷³

Na 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933) é retomada a definição de pulsão e a idéia apresentada nos *Dois artigos de enciclopédia: “Psicanálise” e “Teoria da libido”* (1923) em relação à mudança de via do objeto pulsional: “Distinguimos com o nome de *sublimação* certa classe de modificação da meta e mudança de via do objeto na qual intervém nossa valoração social”.⁷⁴ O fato de a sublimação aparecer pela segunda vez associada à mudança de objeto e não apenas ao desvio da meta pulsional reafirma a opção de Freud de ampliar a teoria da sublimação, agregando à sua definição os elementos do campo das atividades ditas sublimadas, que inclui os tipos de objetos por meio dos quais esta operação é consumada.

Um texto no qual se traduz o esforço de situar a sublimação como uma produção extrapsíquica é *Moisés e a religião monoteísta* (1939), que destaca a exigência de sublimações entre as propriedades da religião monoteísta.

Em um capítulo posterior iremos expor como as particulares propriedades da religião monoteísta tomadas de empréstimo aos egípcios exerceram seu efeito sobre o povo judeu e deram cunho

⁷² S. Freud, 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* - “Angústia e vida pulsional” (1933), AE XXII, 1989, p. 121.

⁷³ Lemos na 32^a conferência: “O trabalho de cultura se converte cada vez mais em um assunto de homem, quem cria tarefas de crescente dificuldade que exigem sublimações pulsionais a cuja altura as mulheres não chegaram”. Mais adiante, em relação às mulheres, ele se refere ao caráter anti-social, “[...] traço inequívoco de todos os vínculos sexuais. Os amantes se bastam um ao outro e ainda a família é resistência a sua inclusão em associações mais amplas”. E finalmente lemos: “[...] é como se o difícil desenvolvimento em direção à feminilidade tivesse esgotado as possibilidades da pessoa”. 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* - “Angústia e vida pulsional”, AE XXII, p. 125.

⁷⁴ 32^a das *Novas de introdução à psicanálise* - “Angústia e vida pulsional”, AE XXII, p. 124.

duradouro ao seu caráter pela desautorização da magia e da mística, a incitação a progressos na espiritualidade, a exigência de sublimações; como o povo, invadido pela possessão da verdade, subjugado pela consciência de ser eleito alcançou a alta estima pelo intelectual e a insistência no ético, e como os tristes destinos, as desilusões reais desse povo, puderam reforçar todas essas tendências.⁷⁵

Mesmo que a exigência de sublimações apareça, nesta passagem, ao lado da possessão da verdade, da alta estima pelo intelectual e da insistência no ético, ela parece estar de algum modo relacionada a esses elementos. O espírito investigativo ao qual Freud associa a capacidade de sublimar é sempre associado à busca pela verdade e pelas ações éticas. Na próxima parte do capítulo, propomo-nos a examinar mais detalhadamente a relação entre sublimação e aptidão à investigação, como parte de um esforço maior de identificar as contribuições das elaborações freudianas no campo da estética para uma compreensão mais abrangente do conceito de sublimação.

⁷⁵ S. Freud, *Moisés e a religião monotéista* (1939), AE XXIII, 1989, p. 83.

Parte 2: Contribuições da análise estética freudiana para a elaboração do conceito de sublimação

1.2.1 A elaboração onírica

Acompanhar a genealogia do conceito de sublimação a partir das passagens da obra de Freud nas quais ele aparece é insuficiente para compreendermos todos os seus sentidos. Sabemos que este é um dos conceitos mais obscuros e espinhosos da psicanálise. Para melhor esclarecê-lo abordaremos a sublimação, nesta segunda parte do capítulo, a partir de um viés diferente: não mais por meio do exame das citações nas quais o termo aparece – que foi sobretudo nos textos teóricos –, mas situando-a em outros textos, como uma exigência do processo de teorização que vai do patológico para o normal e do normal para o intersubjetivo/cultural - artístico. Defenderemos que a criação artística reside no paradigma da sublimação. Com isso, argumentaremos em favor da tese geral do capítulo segundo a qual o exame freudiano da cultura contribuiu decisivamente para o desenvolvimento da concepção de sublimação, que parece ser exemplar quando da solidariedade entre a reflexão metapsicológica e a investigação da cultura.

Publicada em 1900, *A interpretação dos sonhos* baseia-se em uma pesquisa dos fenômenos oníricos – ditos normais –, e apresenta o primeiro modelo de funcionamento do aparelho mental. A obra, considerada inaugural da psicanálise, propõe um método de interpretação dos sonhos que se estenderá para a interpretação dos sintomas neuróticos e das produções artísticas e culturais. Apresentar as bases do método de interpretação dos sonhos e a noção de trabalho do sonho nos auxiliará a compreender a concepção psicanalítica de arte e a razão pela qual o sonho será considerado uma “quase obra”.

Apontaremos o movimento de generalização do método da interpretação dos sonhos para os lapsos, que aparece em *Psicopatologia da vida quotidiana* (1901), e a partir da leitura de *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) indicaremos que uma passagem é operada nesse momento da produção de Freud: da análise do indivíduo para a análise da cultura, do registro individual para o registro coletivo. O chiste aparece como o primeiro modelo freudiano de obra artística. Ele é um “lapso voluntário”, um “sonho deliberado”, em suma, uma formação “artística”. Mostraremos que o método de

interpretar os sonhos é, uma vez mais, generalizado para a análise dos chistes. Discutiremos a hipótese de que as raízes da sublimação estão presentes nesse fenômeno intersubjetivo, que parece inaugurar a abordagem freudiana da arte e estar na fronteira entre a estética e a psicologia.

Em seguida examinaremos algumas teses do pensamento estético de Freud, introduzidas em *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906) e em *O poeta e a fantasia* (1908), para iniciarmos o exame dos textos considerados de aplicação: *O delírio e os sonhos em "Gradiva" de W. Jensen* (1907), *O motivo da eleição do cofre* (1913), *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910), *O Moisés de Michelangelo* (1914), *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (1916), *Dostoiévski e o parricídio* (1927), *Uma neurose demoníaca no século XVII* (1923), *O estranho* (1919), e *Prêmio Goethe* (1930). Na discussão desses textos evidenciaremos o conteúdo das interpretações das obras de arte examinadas por Freud, as diferenças entre as análises biográficas e as análises voltadas para o universo da obra. Indicaremos de que maneira o modelo do trabalho do sonho é apropriado pelo artista no seu processo de criação. Mostraremos estar subentendida na concepção de fruição artística o exemplo de obtenção de prazer oriundo do estudo dos chistes. Identificaremos mais variantes que compõem a técnica da elaboração artística e que provocam emoção no espectador da obra. E, finalmente, precisaremos em que sentido os pontos por nós evidenciados dos textos estéticos de Freud contribuem para a aquisição de uma compreensão mais apurada do conceito de sublimação.

As experiências de Freud com os métodos da sugestão hipnótica, com o método catártico e a análise psíquica abriram um campo propício à sistematização de um método de tratamento mais eficaz que os anteriores por ser capaz de ampliar a concepção sobre a natureza das neuroses. Freud, em *A interpretação dos sonhos* (1900), não aplica simplesmente um método destinado às neuroses para as formações ditas “normais”; investiga, por intermédio deste segundo grupo, aspectos que não foram elucidados pelo primeiro. Por esse motivo, a pesquisa dos sonhos foi definida como um “[...] trabalho preparatório para a exploração dos problemas mais difíceis da psicologia das neuroses”.⁷⁶

Mas seja qual for o objetivo de Freud em *Traumdeutung*, se é investigar os sonhos para elucidar o mecanismo da histeria, colher subsídios para compreender a

⁷⁶ S. Freud, *A interpretação dos sonhos* (1900), AE IV e V, 1989, p. 126.

estrutura e o funcionamento do psiquismo ou solidificar um método que, mais tarde, será aplicado aos fenômenos culturais, há uma descrição minuciosa sobre a forma de o método operar e dos processos que resultam na formação de um sonho. Como o propósito, aqui, é compreender a noção freudiana de trabalho do sonho ou elaboração onírica para, então, identificarmos as influências dessa concepção na definição psicanalítica de sublimação, parece-nos relevante comentar o papel da interpretação e os mecanismos psíquicos responsáveis pela produção dos sonhos.

Freud (1900) atenta para uma confusão em que muitos analistas incorrem ao buscarem a essência do sonho no seu conteúdo latente ignorando a distinção entre pensamento onírico latente e trabalho do sonho. No fundo, diz ele, “O sonho não é mais que uma *forma* particular de nosso pensamento possibilitada pelas condições do estado de dormir. O *trabalho do sonho* produz essa forma, e ele é a essência do sonho, a explicação de sua especificidade”.⁷⁷ Peter Gay (1989) esclarece que, se a pressão dos desejos para alcançar a consciência fosse menor, ou se a necessidade de resistir a tal processo fosse menos premente, o trabalho do sonho seria menos complexo. Ele é o “guardião do sono” e “sua função é a de converter impulsos e lembranças inaceitáveis numa história inofensiva capaz de neutralizar seu impacto e permitir que se expressem”.⁷⁸

Não por acaso, Freud utiliza as seguintes metáforas para denominar a tarefa do intérprete dos sonhos: paleógrafo, tradutor e decodificador. Ele supõe haver dois textos psíquicos: o conteúdo manifesto e os pensamentos latentes que aparecem a nós como duas versões do mesmo conteúdo em duas línguas diferentes. “[...] Uma diferença de linguagens, portanto, e não uma diferença como a que existe entre duas línguas. No caso de duas línguas, há uma gramática que se mantém constante, assim como há a possibilidade de um código comum viabilizando a tradução, ao passo que, nos sonhos, cada sonhador cria sua própria gramática”.⁷⁹ Os conteúdos dos sonhos surgiriam como a transcrição dos pensamentos do sonho em outra modalidade de expressão, e o intérprete deveria conhecer os caracteres e leis sintáticas se quisesse transformar o texto traduzido no texto original. Freud compara o sonho a um *rébus*, a uma charada com figuras aparentemente absurdas passível de leitura apenas se nos conformarmos com sua aparente falta de sentido e se substituirmos cada figura por uma sílaba ou palavra.

⁷⁷ *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 502.

⁷⁸ Gay, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 118.

⁷⁹ A. G-Rosa, *Introdução à metapsicologia 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 83.

A pesquisa das relações entre o conteúdo manifesto e pensamentos latentes do sonho e a investigação dos processos pelos quais estes últimos se convertem nos primeiros conduz o autor à formulação da noção de trabalho do sonho, responsável pela transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto. As principais funções do trabalho onírico são a condensação, o deslocamento, os meios de representabilidade – ou figuração – e a elaboração secundária.⁸⁰ Tais funções, embora sejam exclusivas dos sonhos, podem ser detectadas na formação dos sintomas neuróticos, nos lapsos lingüísticos e nos chistes.

A condensação aparece em *A interpretação dos sonhos* (1900) como o fenômeno responsável pela desproporção entre o texto do conteúdo latente e o texto do conteúdo manifesto. Via de regra, o material elucidado pela interpretação é sempre maior que o conteúdo manifesto. A pesquisa das massas de pensamento levou Freud a constatar que os elementos que compõem o pensamento onírico são reunidos em poucas representações e que somente por meio da investigação das ligações e das conexões entre as representações é possível ter acesso a esse pensamento. Quando uma concatenação de pensamentos parece não ter nenhuma relação com o material que deu origem ao sonho, o seu sentido freqüentemente vem representado no conteúdo do sonho e é indispensável à interpretação.

O conceito de ponto nodal foi elaborado pela pesquisa das cadeias de associações. Corresponde a representações distintas umas das outras e providas de intenso valor psíquico, que tenderiam a um movimento de convergência em um único ponto. Roudinesco e Plon (1998) sublinham que a análise do sonho da monografia botânica possibilitou a Freud demonstrar a maneira pela qual ambas as representações desempenham o papel de nós ou pontos de condensação nos quais pensamentos latentes cristalizam-se por se prestarem a inúmeras interpretações. O exemplo desse sonho, sobretudo a análise dos motivos que culminam na eleição das duas palavras “monografia” e “botânica”, ilustra bem o mecanismo da condensação. Ambas as palavras foram pensadas como tendo uma série de encadeamentos ligados em algum ponto ao evento que suscitou o sonho, isto é, a conversa que Freud travou com o amigo

⁸⁰ As duas primeiras são consideradas mais relevantes que as demais por serem processos inerentes ao funcionamento inconsciente e por se encontrarem em outras formações psíquicas. Nos termos de Gay (1989), “[...] o deslocamento e a condensação oníricas são os dois mestres artesãos a cuja atividade podemos atribuir principalmente a configuração do sonho”. Gay, *Freud: uma vida para nosso tempo*, p. 313.

e que mobilizou grande quantidade de afeto. Nesse sentido, “monografia” e “botânica” “[...] só pertencem ao conteúdo manifesto por possuírem o mais rico contato com a maioria dos pensamentos oníricos ou, dito de outro modo, por condensarem inúmeros significados suscitados pela conversa”.⁸¹

Resumidamente, dentre as fontes originárias que dão forma aos sonhos, duas forças psíquicas destacam-se: uma que forma o desejo expresso pelo sonho e outra que exerce a censura sobre esse desejo, obrigando a uma distorção de sua expressão. O trabalho de deslocamento é o local por excelência da censura psíquica na medida em que permite que o afeto escape da resistência mobilizada pela censura. O valor dos elementos de um pensamento onírico é desprezado na formação de um sonho pelo fato de a catexia de uma representação psíquicamente mais investida poder ser deslocada para outra representação. Para que uma massa de representações ingresse na consciência uma força psíquica age retirando energia das representações inconscientes carregadas de afeto e deslocando-as para representações substitutas: “Na formação onírica ocorre, então, *uma transferência e um deslocamento das intensidades psíquicas* dos elementos singulares, do qual deriva a diferença de texto entre conteúdo e pensamento onírico”.⁸²

Cada elemento do conteúdo do sonho é, segundo Freud, sobredeterminado, isto é, é representado várias vezes no pensamento do sonho. Os dois processos, a condensação e o deslocamento, atestam, no plano do sentido, uma “sobredeterminação”. Esta comanda a condensação, que oculta no conteúdo manifesto uma multiplicidade de significações. Do mesmo modo, comanda o deslocamento, que trabalha com as intensidades psíquicas. “Para criar novos valores, deslocar ênfases, ‘pôr de lado’ o ponto de intensidade, é preciso que o deslocamento siga o caminho da sobredeterminação.”⁸³

A elaboração secundária, outra operação do trabalho do sonho, modifica o sonho a fim de que apareça na forma de uma história coerente e compreensível. Sua finalidade é fazer que o sonho perca sua aparência de absurdo, aproximando-o do pensamento diurno. Essa função do trabalho do sonho articula suas partes dispersas e é responsável pelo que Freud denominou (*Kittgedanken*) “pensamentos argamassa”, que tem um papel aglutinador; estabelece os nexos entre os fragmentos do sonho.

⁸¹ Nakasu, M. V. P. “O sentido e o lugar da interpretação na clínica freudiana”. Dissertação de mestrado em Filosofia, UFSCar, 2002, p. 55.

⁸² *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 313.

⁸³ Ricoeur, *Da interpretação, um ensaio sobre Freud*, p. 87.

Os “meios de representabilidade do sonho” ou “meios de figuração” exercem forte influência sobre a seleção do material que chega ao sonho.

Essa figuração, forma de expressão própria do sonho, é ao mesmo tempo uma “desfiguração” dos pensamentos latentes, pois as imagens que ocupam o lugar da palavra não o fazem de forma evidente e nem obedecem a um código fixo de substituição [...] As imagens do sonho manifesto nos remetem não às coisas, mas às palavras, ou, mais precisamente, as imagens remetem às imagens, numa composição pictórica onde a articulação dos elementos ocupam o lugar de palavras.⁸⁴

Os pensamentos oníricos – isto é, os conteúdos que substituem cabalmente o sonho se não existisse a censura –, se organizam como um complexo de pensamentos e recordações que possuem todas as propriedades das ligações de pensamentos características do estado de vigília. Tais pensamentos não partem de um centro apenas, mas de vários, possuem inúmeros pontos de contato e com regularidade junto a uma ligação de pensamento se apresentam pensamentos contrários. As mais variadas relações lógicas unem tais conteúdos. Por exemplo, existem os primeiros e os segundos planos, as digressões, as elucidações, as demonstrações e as objeções.

Tendo em vista que o pensamento origina-se de imagens sensoriais cuja matéria-prima são as impressões – que num momento posterior se ligam às palavras que, por sua vez, vão se articular em pensamento –, o trabalho do sonho procede regressivamente, transformando os pensamentos em imagens, operando, assim, um retorno à expressão imagística e concreta. Mas se o recurso da figuração onírica confere ao sonho uma riqueza, como lembra Garcia-Rosa, devido aos recursos que a encenação imaginária põe a serviço dos pensamentos latentes, também representa uma limitação, a dificuldade de expressar os conteúdos mais abstratos do pensamento latente ou o que dele diz respeito a termos conjuntivos.

Ao entrar em ação, o trabalho do sonho elimina os traços lógicos dos pensamentos oníricos. Diante disso, Freud se pergunta: “Que figuração recebem no sonho os ‘se, porque, assim como, então...’ e todas as outras conjunções sem as quais não podemos compreender orações nem discursos?”⁸⁵ A seu ver, o sonho não dispõe de meio algum para representar as relações lógicas entre os pensamentos oníricos tal qual ela existe na vida de vigília. Quase sempre ele omite essas preposições. Cabe à interpretação restaurar a trama que o trabalho do sonho aniquilou.

⁸⁴ G-Rosa, *Introdução à metapsicologia* 2, p. 86.

⁸⁵ *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 318.

A incapacidade de expressão das relações lógicas relaciona-se ao material psíquico com o qual o sonho é feito. O mesmo acontece nas artes figurativas, na pintura e nas artes plásticas: o material utilizado nesses casos não é apto a representar os tipos de relações comuns ao pensamento de vigília. Assim, traços como a argumentação, a ironia e a comparação, presentes no pensamento desperto, estão ausentes nos sonhos.⁸⁶ Isso não significa, porém, que o sonho não disponha de meios próprios para representar as relações lógicas, como a pintura e outras expressões artísticas possuem.

Ora, quais são, então, as ferramentas de que o trabalho do sonho se vale para representar as relações do material onírico, tão difíceis de representar? O sonho pode unificar fragmentos do pensamento onírico como situação ou processo, refletindo, nesse sentido, “uma *conexão lógica* como *simultaneidade*”. Sempre que há dois elementos, um ao lado do outro, isso indica que os elementos correspondentes entre os pensamentos oníricos mantêm um nexos particularmente íntimo. Para representar as relações causais o sonho apresenta outro procedimento: quando no pensamento onírico há a formulação “por que isto era assim e assim e ocorreu isto e aquilo”, o mais freqüente é que se represente a primeira parte como sonho-prólogo e a outra parte como sonho principal. Isso pode se dar inversamente também, mas sempre a outra parte corresponderá à parte mais detalhada do sonho. Outra forma de representar um nexos causal é transformando uma figura do sonho – seja pessoa ou coisa – em outra. A causação pode ser representada pela sucessão, mas, de qualquer modo, “na maioria dos casos a relação causal não é representada de modo algum, mas se perde na sucessão dos elementos, inevitável no processo do sonhar”.⁸⁷

O sonho não é capaz de expressar a alternativa “ou isto ou aquilo”, pode representar os dois termos. Nos pensamentos oníricos não ocorre uma alternativa, mas um “e”, uma simples coordenação conjuntiva. Em relação à oposição e à contradição, o “não” não inexistente para o sonho. O sonho pode compor os opostos em uma unidade ou representá-los em um elemento idêntico. Entre as relações lógicas apenas uma é favorecida pelo mecanismo da formação do sonho: a relação da semelhança, a concordância, o “assim como”. Estes são os primeiros pontos de apoio na formação dos sonhos e, freqüentemente, o trabalho do sonho cria novas congruências quando aquelas

⁸⁶ Freud menciona que “[...] o que o aparente pensar do sonho reflete é o *conteúdo* dos pensamentos oníricos, não a relação recíproca entre os pensamentos oníricos, em cujo estabelecimento consiste o pensar”. *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 319.

⁸⁷ *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 322.

existentes não podem abrir caminho até o sonho devido à censura da resistência. Nesses casos, a condensação vem em ajuda da “figuração”.

A inversão, mudança para o contrário, é um dos meios de representação preferidos pelo trabalho do sonho. Antes de tudo, ele impõe a vigência da realização de desejo em relação a um elemento determinado dos pensamentos oníricos. A expressão “bem que poderia ter ocorrido o inverso” é a melhor maneira de representar a relação do ego frente a um conteúdo penoso. A inversão, mudança para o contrário, é um dos meios de representação preferidos pela elaboração onírica. Há, igualmente, a inversão temporal, na qual o final do assunto ou a conclusão da ligação do pensamento é representada no início do sonho.

Freud faz uma ampla descrição da intencionalidade de alguns traços formais da representação onírica em relação aos pensamentos do sonho. Algo que chama sua atenção dentre os caracteres formais são as diferenças de intensidade sensorial entre os produtos oníricos singulares e de nitidez entre partes dos sonhos ou entre sonhos inteiros comparados entre si. “O fator da realidade não conta para a determinação das intensidades das imagens oníricas”.⁸⁸ Os elementos mais intensos são os mais significativos e constituem o centro dos pensamentos oníricos, são por meio deles que a realização de desejo se expressa.

Em relação ao figural e ao abstrato, o autor afirma que dentre diversos fios colaterais dos pensamentos oníricos o trabalho do sonho prefere os fios que permitem uma representação – figuração – visual e se esforça em trocar os pensamentos abstratos em outra forma lingüística, desde que seja passível de representação. Ele admite que, por regra geral, uma expressão incolor e abstrata do pensamento onírico é substituída por outra, figural e concreta. Assim, lemos: “Para o sonho, o figural é o susceptível de representação, pode ser introduzido em uma situação, em contrapartida, a expressão abstrata ofereceria à figuração onírica dificuldades semelhantes às que oporia, por exemplo, um artigo político de fundo de um periódico a sua ilustração”.⁸⁹

Para conseguir a representabilidade isenta de censura, o trabalho do sonho usa as vias já facilitadas no pensamento inconsciente. Prefere as mudanças do material reprimido que, na qualidade de chiste e alusão, tem permitido também tornar consciente

⁸⁸ *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 334.

⁸⁹ *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 345.

e nas quais repousam todas as fantasias dos neuróticos. Sendo assim ele opera uma remodelação lingüística. A poesia vem em seu auxílio para clarear essa idéia:

Se uma poesia deve ser criada respeitando a rima, a segunda série de versos está ligada a duas condições: deve expressar o sentido que lhe corresponde e achar a consonância com os versos da primeira série. As melhores poesias são aquelas em que não se nota o propósito de rimar, mas que os dois pensamentos selecionaram de antemão, por indução recíproca, sua expressão lingüística, atrás da qual uma ligeira reelaboração permite fazer surgir a consonância.⁹⁰

Os procedimentos dos quais se vale a figuração onírica resultam em uma concepção freudiana da imagem. O sexto capítulo de *A interpretação dos sonhos* apresenta uma estética do sonho, uma teoria da expressão, na qual a imagem ocupa o lugar da palavra, e alude sempre a um sentido passível de verbalização. Ao ser desvelado, tal sentido – que aparece inicialmente desfigurado e deformado – apresenta-se como uma realização de um desejo. A dificuldade de expressar os conteúdos mais abstratos do pensamento latente “confere ao sonho seu caráter específico de ‘cena’ ou de ‘espetáculo’”,⁹¹ cabendo ao intérprete decodificar os nexos causais, os nexos de oposição, de contradição, etc., e transformar a imagem em uma sentença discursiva dotada de sentido.

No prefácio à obra de Biswanger, intitulada “Sonho e existência”, Foucault (1954) investiga o estatuto do sonho e se propõe a discutir o que considera ter sido deixado à sombra por Biswanger: a antropologia da imaginação presente no sonho, as definições das relações entre sentido e símbolo, entre imagem e expressão, enfim, as novas formas de compreender como se manifestam as significações. Um paralelo é estabelecido entre as *Investigações lógicas*, de Husserl, e *A interpretação dos sonhos* de Freud, ambos publicados em 1900, e considerados pelo filósofo uma dupla entrada no campo das significações humanas. A análise efetuada por Foucault da obra freudiana repousa sobre a relação entre a significação e a imagem, mais precisamente, sobre a complexa questão da expressão imagética como portadora de um sentido passível de decifração. Enveredaremos um pouco nessa discussão a fim de tornar mais claro a maneira pela qual o sentido, em Freud, atrela-se à imagem, já que o interesse neste momento é compreender as operações do trabalho do sonho e de que forma ela é identificada em outras formações psíquicas de arquitetura semelhante à do

⁹⁰ *A interpretação dos sonhos*, AE IV e V, p. 335.

⁹¹ Ricoeur, P. *Da interpretação, um ensaio sobre Freud*, p. 87.

sintoma neurótico.

Para Foucault, o fundador da psicanálise teria atribuído demasiada importância à realidade do inconsciente como instância psíquica e como conteúdo latente, negligenciando as relações entre significação e imagem. No sonho, diz Foucault, o sentido do inconsciente não se efetua em uma presença completa. “Na penumbra da vida onírica ele lhe dá uma quase presença [...] O incêndio como imagem onírica designa o ardor sexual? Ou atenua esse ardor? Esconde-o? Obscurece-o por meio de um novo clarão?”⁹² indaga Foucault, que em seguida atenta para a arbitrariedade da interpretação freudiana que pode assumir a sexualidade como água ou fogo, o pai como demônio subterrâneo ou potência solar. O grande erro de Freud foi achar que o sentido do sonho esconde-se nas formas expressivas da imagem, de não compreender o sonho em sua realidade de linguagem, reduzindo-o ao estatuto de fala. “É porque o sentido não aparece para a psicanálise pela estrutura de linguagem [...] que ela se empenhará em deduzi-lo, em adivinhá-lo”.⁹³ E, mais adiante: “A psicanálise jamais conseguiu fazer falar as imagens”.⁹⁴

A psicanálise teria falhado na hora de apresentar uma gramática da modalidade imaginária. Sob o valor imaginário da imagem onírica, diz Foucault, Freud entendia duas coisas: de um lado, o conjunto dos indícios objetivos que marcam na imagem estruturas implícitas, acontecimentos anteriores, experiências permanecidas silenciosas; as semelhanças morfológicas, as analogias dinâmicas, as identidades de sílabas e todos os tipos de jogos sobre as palavras constituem tanto índices objetivos na imagem como alusões ao que ela não manifesta em sua plenitude “colorida”. Por outro lado, há o laço global e significativo que funda o sentido do material onírico e o constitui como sonho de desejo incestuoso, de regressão infantil ou de retorno e de envolvimento narcísico. É então que vem a dura crítica:

O conjunto dos indícios, que pode se multiplicar ao infinito à medida que avança e que unifica a significação não pode, portanto, ser confundido com ela; eles se manifestam sobre a via da indução provável e não são jamais senão o método de reconstituição do conteúdo latente ou do sentido originário [...] Esta confusão inclinou a psicanálise a descrever os mecanismos de formação do sonho como o inverso e o correlativo dos métodos de reconstituição; ela

⁹² M. Foucault, *Ditos e escritos 1. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise* (1952). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 79.

⁹³ Foucault, *Ditos e escritos 1. Problematização...*, p. 77.

⁹⁴ Foucault, *Ditos e escritos 1. Problematização...*, p. 79.

confundiu a realização das significações com a indução dos indícios.⁹⁵

Ora, o equívoco na leitura de Foucault parece repousar sobre uma confusão entre a idéia de uma imagem que faz alusão a um sentido ou o indício reportado a um sentido e um “indício-significação”, digamos assim, um conjunto de indícios que traz em si o conteúdo significativo da imagem. Em momento algum, Freud declara que o sentido está “na” imagem ou que os “indícios objetivos” são plenos de significação. Sustenta, antes, que as regras de decodificação imagética às quais ele denomina “meios de figuração” lhe permitem acessar os vários sentidos aos quais a expressão figurada alude. Para isso, o intérprete percorre as cadeias associativas ligadas à imagem, e parte, nos termos de Foucault, dos “indícios objetivos”, isto é, das experiências do dia anterior, das percepções, dos caminhos trilhados pelos pensamentos inconscientes, etc., em direção aos desejos que motivaram os sonhos. É por isso que se pode afirmar, em certa medida que, em Freud, o sentido do sonho está fora dele, encontra-se no complexo de representações inconscientes, matéria-prima das psiconeuroses. O que Foucault denomina “laço global e significativo”, que estaria ancorado aos desejos incestuosos, regressivos e narcísicos, é o que Freud entende por “núcleo dos pensamentos oníricos” ou “força motivadora do sonho”, isto é, os conteúdos que a censura deformou a fim de evitar a elevação do desprazer no aparelho psíquico.

A crítica foucauldiana de que a explicação psicanalítica abarca uma única dimensão do universo onírico, a do vocabulário simbólico, ao longo do qual se faz a transmutação de um passado determinante para um presente que o simboliza, repousa sobre uma teoria da imagem elaborada a partir da análise existencial e da psiquiatria de inspiração fenomenológica. O cerne da hipótese de Foucault é que a existência anuncia-se, no sonho, de maneira significativa. No entanto, a imagem é precária, impura. Se para Freud a imagem é o ponto de partida para o conhecimento do sentido, para Foucault ela faz apenas a mímica da representação, é o movimento da imaginação que realmente lhe importa. É a imaginação que vai de encontro à verdadeira riqueza do sonho.

No desenrolar de um sonho, diz o filósofo, o movimento da imaginação, da qual a imagem é seu registro fotográfico, é capaz de “restituir as formas fundamentais da existência, manifestar sua liberdade e designar sua felicidade e infortúnio”.⁹⁶ Foucault parte de um referencial teórico completamente distante da psicanálise. Não se trata,

⁹⁵ Foucault, *Ditos e escritos 1. Problematização...*, p. 77.

⁹⁶ Foucault, *Ditos e escritos 1. Problematização...*, p. 132.

certamente, de aprofundar sua concepção de sonho nesse momento do seu percurso teórico, mas unicamente de insistir que a hipótese do trabalho do sonho, explicitada no capítulo seis, é coerente com uma teoria do aparelho psíquico; uma teoria que parece não encontrar nenhum problema em associar o sentido ao afeto, o significado à imagem ou, nos termos de Ricoeur, a energética e a hermenêutica. Isto dito, passemos ao exame dos atos falhos que, por sua estrutura de sintoma, permitiram a Freud realizar um primeiro movimento de generalização do método interpretativo, do qual sua continuidade dependerá da análise de outro fenômeno psíquico que extrapola o domínio do individual: o “lapso voluntário”, ou, melhor dizendo, dos chistes.

Veremos adiante que a interpretação dos sonhos será o paradigma para a análise das manifestações estéticas. Por que o privilégio do sonho na série de análogos culturais não é fortuito? Pois, como lembra Ricoeur (1977), o sonho é dotado de um sentido, é a satisfação despistada de um desejo recalçado, representa um desejo infantil e nesse sentido nos envia a um fenômeno geral, a saber, ao fenômeno da regressão. “Enfim, o sonho nos possibilita elaborar, por inumeráveis cortes, o que poderíamos chamar a língua do desejo, isto é, uma arquetônica da função simbólica, naquilo que ela tem de típico, de universal”.⁹⁷ A reflexão de *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905) mostrará de que maneira o modelo econômico elaborado a partir do prazer produzido nos chistes se articulará ao método da interpretação dos sonhos nas teses freudianas sobre a arte.

Vamos a ele.

1.2.2 Chistes: o paradigma econômico do prazer estético

“Ninguém se contenta em fazer um chiste apenas para si. O impulso de contar o chiste a alguém está inextricavelmente associado à elaboração do chiste. Um chiste deve ser contado a alguém mais”. (Freud, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*).

⁹⁷ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 141.

Ao tomar o fenômeno onírico como objeto de investigação e como base para a elaboração de uma teoria geral sobre o aparelho psíquico, *A interpretação dos sonhos* opera uma verdadeira passagem no movimento de teorização da psicanálise: dos fenômenos neuróticos para os fenômenos psíquicos ditos normais.⁹⁸ Um ano depois da publicação de sua “obra mestra”, as mesmas operações responsáveis pela formação dos sonhos são identificadas em alguns fatos corriqueiros da vida quotidiana, vivenciados por todos os indivíduos considerados normais. São os casos de esquecimento, dos erros, dos deslizes de fala, de leitura, de escrita, operações em geral classificadas de “desatenção” ou “causalidade”.

Um paralelismo é estabelecido, em *Psicopatologia da vida quotidiana* (1901), entre os mecanismos em ação nesses fenômenos, de um lado, e nos sonhos, de outro: Freud constata a inexistência de uma diferença fundamental entre o homem normal e o homem neurótico, e aproxima, com efeito, o funcionamento psíquico que produz ações normais e as ações patológicas.⁹⁹ “Todos somos mais ou menos neuróticos”, afirma ele, que reconhece, no exame das operações falhas, a ação dos mesmos mecanismos responsáveis pela transformação do pensamento onírico em conteúdo manifesto do sonho.

É em termos do balanço prazer-desprazer que é feita a comparação entre os fenômenos psíquicos: assim como o texto do sonho é considerado o produto de um processo que busca a evitação do desprazer, os esquecimentos, também. A resistência presente neles dificulta a recordação de impressões penosas. Por isso Freud considera tais ações um meio de defesa contra o desprazer. O esquecimento do nome Signorelli é atribuído à evitação de idéias recalcadas associadas à morte e à sexualidade. “Eu queria, na verdade, esquecer outra coisa, e não o nome do mestre de Orvieto; mas, entre esta “outra coisa” e o nome estabeleceu-se um elo associativo, de tal sorte que meu ato involuntário errou o alvo e, *contrariando minha vontade*, esqueci o nome, quando queria *intencionalmente* esquecer *outra coisa*”.¹⁰⁰

⁹⁸ É certo que o modelo de psiquismo sobre o qual Freud se apóia para redigir o famoso capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* remonta aos trabalhos redigidos desde 1891, dentre os quais o *Projeto de psicologia* (1895). É de Monzani (1989) a afirmação de que o capítulo VII não rompe com as publicações anteriores. “[...] O que Freud utilizou no capítulo VII foi o mesmo princípio que já tinha aplicado ao problema da linguagem. Visto que a orientação localizacionista é insustentável, ele articula a noção de aparelho psíquico e constrói uma noção semelhante à de aparelho de linguagem, elaborando uma idéia de uma patologia que, embora ancorada no sistema neuronal, não se confunde com ele [...]”. L. R. Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989, p.137.

⁹⁹ Em outro momento se lê: “A fronteira entre a anormalidade e a normalidade é flutuante”. S. Freud. *Psicopatologia da vida quotidiana* (1901), AE VI, 1989, p. 270.

¹⁰⁰ *Psicopatologia da vida quotidiana*, AE VI, p. 14.

São os mecanismos de deslocamento e de condensação, à maneira do que sucede nos sonhos, que entram em ação nos atos quotidianos involuntários aos quais todos os indivíduos estão sujeitos. Em tais atos – que podem ser um esquecimento, uma lembrança encobridora da infância, um erro de leitura, etc. –, o afeto desloca-se da impressão significativa para uma impressão insignificante. Concomitantemente um complexo de representação pode ser reduzido a uma única sentença ou palavra, formando um lapso, por exemplo, que por seus efeitos de hilaridade e sideração, por sua estrutura, que é a de uma abreviação, apresenta afinidades com o chiste. O caráter comum a todos os casos reside no fato de que é possível reconduzir os fenômenos a um material psíquico que não foi completamente reprimido, um material que, esforçado em se afastar da consciência, não foi despojado de toda sua capacidade de se exteriorizar.

Partindo do método de interpretar os sonhos, baseado na pesquisa das associações-livres, Freud estabelece os pontos de coincidência entre o mecanismo das ações falhas e casuais presentes na vida desperta e os mecanismos da formação dos sonhos. “Aqui como ali encontramos condensações e formações de compromisso (contaminações); a situação é a mesma, a saber: alguns pensamentos inconscientes conseguem se expressar por caminhos insólitos, através de associações extrínsecas, como modificação de outros pensamentos”.¹⁰¹ Em seguida, em um movimento de retorno às formações patológicas, o autor relaciona o trabalho psíquico que engendra a operação falha e as imagens do sonho aos sintomas neuróticos – em especial às formações psíquicas na histeria e na neurose obsessiva –, assinalando que elas recapitulam em seus mecanismos todos os traços essenciais desse modo de trabalho.

Com *Psicopatologia da vida quotidiana*, Freud demonstra a tese fundamental estabelecida em *A interpretação dos sonhos* sobre a existência de duas modalidades distintas de funcionamento psíquico que ele denominou “processo primário” e “processo secundário”. Indica o domínio permanente do inconsciente sobre a totalidade da vida consciente e sustenta a vigência universal do determinismo nos processos psíquicos, abrindo caminho, com isso, para um uso ilimitado da prática da interpretação. Considerada por Jones uma obra que contém algumas das coisas mais delicadas que Freud escreveu, *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) mantém com o livro dedicado às ações falhas importantes semelhanças, fazendo avançar a teorização freudiana em direção ao exame das formações ditas culturais. O método de

¹⁰¹ *Psicopatologia da vida quotidiana*, AE VI, p. 269.

interpretação dos sonhos é, uma vez mais, generalizado, extrapolando, desta vez, o domínio individual para se voltar a um tipo de experiência compartilhada, esta que as manifestações do cômico possibilita.

Após demonstrar que os mecanismos essenciais dos sonhos – a condensação e o deslocamento – determinam as estruturas dos lapsos, dos esquecimentos e dos atos falhos, Freud examina a essência de outro fenômeno psíquico considerado “normal”, os chistes, que participa, ao lado do humor, da problemática do cômico. *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905) inaugura a abordagem psicanalítica da cultura ao examinar os chistes, fenômeno dotado de um caráter intersubjetivo. Nos termos de Freud, eles são “uma conduta social”. Enquanto o sonho é um produto psíquico inteiramente associativo, que nada comunica ao outro, já que é incompreensível para a pessoa que sonha e, por conseguinte, para as outras pessoas, o chiste “[...] é a mais social de todas as operações psíquicas que têm por meta a obtenção de prazer. Frequentemente precisa de terceiros, e demanda a participação de outro para levar a seu termo os processos psíquicos por ele incitados”.¹⁰²

O sonho não é feito para ser entendido, por isso se serve sem inibições dos mecanismos que governam os processos inconscientes para obter a desfiguração. Os chistes, em contrapartida, precisam ser compreensíveis. Utilizam-se da desfiguração, até o ponto em que o entendimento da terceira pessoa possa ser reconstruído. Diferentemente dos sonhos, eles colocam em jogo os processos secundários, sem os quais seu conteúdo permaneceria ininteligível. Se o sonho possui uma “razão de ser”, porque é condição para que a pessoa durma, o chiste não possui, não obedece a finalidades cognitivas nem a finalidades práticas. É esse traço que os aproxima das manifestações estéticas.¹⁰³ O fato de estar além do âmbito das necessidades e de produzir prazer aproxima o chiste da obra de arte e do problema da origem da fruição de prazer, que caracteriza as experiências estéticas. Não por acaso, os chistes serão considerados “mini-obras-literárias”. A aproximação com a arte passará pelo operador do trabalho do sonho. As razões pelas quais o chiste é inserido entre os processos sublimatórios será discutida. Na parte do capítulo que se seguirá a esta, uma série de

¹⁰² S. Freud, *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), AE VIII, 1989, p. 171.

¹⁰³ Os filósofos com os quais Freud discute incluem os chistes no grupo do cômico e tratam o cômico dentro do campo maior da estética. Fischer (1889) caracteriza o representar estético mediante a condição de que, nele, não queremos nada das coisas nem com elas, não utilizamos as coisas para satisfazermos nossas necessidades vitais, mas gozamos com sua representação. “Este gozo, esta maneira de representar, é a puramente estética, que repousa só no interior de si, só dentro de si tem seu fim e não realiza nenhum outro fim vital”. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 45.

textos sobre literatura será trabalhada. O fio condutor dessa discussão será a idéia de que o modelo de interpretação dos sonhos é ampliado para a esfera da obra de arte. Por ora, nos limitaremos a dizer que *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905) opera a passagem da análise do indivíduo para a análise da cultura, do registro individual para o registro coletivo, e generaliza o método da interpretação dos sonhos para a análise dos chistes.

O intuito de Freud em “Os chistes...” é examinar as técnicas de produção dos chistes para, assim, chegar à sua essência. Em um tipo de análise por ele denominada “formal”, a condensação é identificada como uma operação presente no mecanismo produtor dos chistes. É a “condensação com formação substitutiva”, que age como uma força compressora, eliminando uma palavra e alterando o sentido das expressões. “Rothschild tratou-me de modo *familonário*”¹⁰⁴ exemplifica esse modo de operação. *Familonário* une “familiar” e “milionário”, e é considerada uma palavra mista. “Viajei com ele *tête-à-bête*” é outro exemplo apresentado por Freud, que alude a uma expressão de língua francesa, que em português quer dizer “cara a cara” – *tête-à-tête*. Nesta expressão é apontada a presença da condensação, que modifica levemente a palavra *tête* por *bête*, besta,¹⁰⁵ fazendo emergir sutilmente o conteúdo agressivo que estava reprimido. O deslocamento, o contra-sentido e a figuração pelo contrário são igualmente identificadas na produção da expressão chistosa. A figuração representa-se como algo que não se pode expressar diretamente. No subgrupo “figurações indiretas”, o autor inclui a falácia, a unificação e a alusão, insistindo no fato de que em toda alusão o caminho do pensamento que desemboca nela é omitido. Tais processos psíquicos - a condensação, o deslocamento, os meios de representação -, que compõem o núcleo da técnica para o chiste na palavra, remetem Freud à formação dos sonhos, mais precisamente à técnica da elaboração onírica.

Os chistes tendenciosos – as piadas – são classificados como chistes desnudadores ou obscenos, agressivos, cínicos ou blasfemos. Estão a serviço de uma tendência hostil e são comunicados com vistas a agredir e satirizar o outro. Como as pessoas precisam renunciar à expressão de sua hostilidade, diz Freud, por meio dos

¹⁰⁴ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 46.

¹⁰⁵ De maneira esquemática, Freud classifica a condensação com formação de uma palavra mista e com modificação. Reúne sob a rubrica “Múltipla acepção do mesmo material”: todo e parte; reordenamento; modificação leve; a mesma palavra plena e vazia. E, finalmente, indica outra técnica do chiste: o duplo sentido, que reúne o nome e significado material, o significado metafórico e material, o duplo sentido propriamente dito - jogo de palavras -, a equívocidade, e o duplo sentido com alusão.

chistes elas expressam o que conscientemente é proibido. Com efeito, fontes de prazer antes inacessíveis tornam-se acessíveis. “Este tipo de chiste pode representar uma revolta contra a autoridade, um liberar-se da pressão que ela exerce [...] Nisto reside também o atrativo da caricatura, que nos faz rir sendo ela, má, só porque lhe atribuímos o mérito de voltar-se contra a autoridade”.¹⁰⁶ As histórias de casamento são as prediletas do autor, que considera o campo da sexualidade o mais reprimido pela cultura. A agressão, nessas histórias, destina-se contra todas as pessoas envolvidas no trato matrimonial: do casal ao padre, aos pais, etc.

Desbloquear um caminho bloqueado pela faculdade crítica ou pela razão é um dos elementos que promoveria o efeito prazeroso dos chistes. Ao ajudar a vencer as resistências que mantêm o conteúdo recalçado, os chistes liberariam impulsos ou tendências, desfazendo a “estase psíquica”. Assim, eliminariam gastos ou despesas psíquicas. Se o aparelho dispense certa quantidade de energia a fim de manter as “inibições psíquicas”, uma operação que poupa esse trabalho está a serviço de uma economia psíquica. Logo, “[...] a obtenção de prazer nos chistes corresponde a um gasto psíquico economizado”.¹⁰⁷ É por essa razão, como observa Mezan (1997), que o ponto de vista econômico tem um papel essencial a desempenhar na estética freudiana: “o prazer ou o desprazer são vistos como a resultante afetiva desta luta, que culmina com a descarga ou com retenção da magnitude de forças em questão”.¹⁰⁸

Para o autor da frase de espírito, Freud sugere que ele precisa vencer uma considerável repressão. A confecção de uma piada baseia-se em uma operação na qual a elaboração inconsciente, ou seja, os processos primários ligam um pensamento pré-consciente a um desejo reprimido, e, por meio das operações de condensação e deslocamento, o resultado dessa fusão atravessa a barreira da censura e emerge na percepção consciente. A risada do autor será, contudo, sempre menor do que a da pessoa que escutou a piada, pois essa operação envolve um gasto de energia psíquica que é subtraído da energia liberada pelo levantamento da repressão. A pessoa que escutou, diferentemente, terá uma risada de maior magnitude, pois nenhum tipo de gasto psíquico será subtraído do prazer obtido pela suspensão da repressão.

Seria simples se a explicação da psicogênese dos chistes se resumisse à suspensão da inibição psíquica, à economia da despesa psíquica, explicada pelos chistes

¹⁰⁶ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 89.

¹⁰⁷ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 114.

¹⁰⁸ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 226.

tendenciosos. A grande novidade aportada por Freud ao problema da fruição do prazer nos chistes diz respeito a uma ação do psiquismo que antecede a inibição, ou, melhor dizendo, que é sua condição de possibilidade. É no conceito de “princípio do prazer preliminar” que o autor encontra respostas para resolver o enigma das formações chistosas. Anterior a qualquer tipo de economia referente ao trabalho das instâncias de censura e de repressão, o prazer preliminar denota um princípio que está a serviço da produção de prazer, não de sua evitação. “O homem é um incansável buscador de prazer”,¹⁰⁹ dirá Freud referindo-se a esta fonte de prazer encontrada nos jogos infantis e nos gracejos. A idéia por detrás desse princípio, que é condição de todo representar estético, reza que o aparelho, quando não precisa realizar satisfações indispensáveis, trabalha por prazer e permite ao homem extrair prazer de sua atividade. É então que os chistes entram em cena: “O chiste surge da necessidade que os homens sentem de derivar prazer de seus processos de pensamento”.¹¹⁰ E, mais adiante, “acerca dos chistes posso asseverar que eles têm por meta obter prazer a partir dos processos psíquicos – intelectuais e outros”.¹¹¹

Debrucemo-nos, um instante, sobre a questão dos jogos infantis, dos gracejos e sua relação com os chistes. Os jogos são uma prática infantil por meio da qual as crianças aprendem a usar as palavras e a reuni-las. São gratificantes pois envolvem a repetição do similar e a redescoberta do familiar. As crianças tratam as palavras como coisas: colocam a representação-palavra no lugar do seu significado. “O prazer é aqui engendrado pela passagem de um círculo de vocábulos a outro, sem tomar em conta as significações correspondentes, o que fornece as condições de uma primeira poupança de energia psíquica”.¹¹²

Com o tempo, surge o raciocínio psíquico com regras lógicas, que acarreta um dispêndio de energia destinado a manter uma coerência dos pensamentos. A criança é obrigada a renunciar ao prazer do familiar e a empregar as palavras corretamente, associando as representações-palavra às representações-coisa. É aí que encontram outro meio de obtenção de prazer, recuperando o acesso às fontes infantis de prazer: por meio do gracejo, que prolonga o prazer resultante do jogo, silenciando ao mesmo tempo as objeções levantadas pela faculdade crítica as quais não permitiriam que emergisse o sentimento gratificante. O gracejo se vale de combinações de palavras ou das absurdas

¹⁰⁹ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 149.

¹¹⁰ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 145.

¹¹¹ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 90.

¹¹² Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 228.

reuniões de pensamentos. Baseiam-se na satisfação de ter tornado possível o que era proibido pela crítica.

Ora, como vimos pelo exame dos chistes tendenciosos, os chistes são governados pelo esforço de evitar a crítica e de encontrar um substituto. São os métodos do jogo e do gracejo que estão presentes. Ele obtém prazer pela técnica do jogo e, ao mesmo tempo, precisa tomar cuidado com o veto da crítica que impede a expressão do sentimento prazeroso; para tanto, vale-se da técnica do gracejo. É de Kupermann (2003) a afirmação de que

[...] o chiste é, por seu turno, uma forma elaborada de jogo que tem sucesso em driblar a proibição; as repetições ecológicas e as combinações absurdas adquirem, com o gracejo, um determinado formato de modo que, frente à faculdade crítica, passam a ter um sentido qualquer, sendo assim permitidos. O universo do gracejo coincidirá com o dos chistes “inocentes” ou não tendenciosos, cujos exemplos maiores são o trocadilho e o *nonsense*. O que se revela assim, através do gracejo, são as técnicas ou as formas verbais dos chistes, as fontes a partir das quais os chistes propriamente ditos – os chistes “tendenciosos” – fornecem prazer. A função exclusiva dos jogos e dos gracejos é, portanto, a produção de prazer.¹¹³

Nos chistes, quanto maior for o ciclo de idéias conectados com a mesma palavra, mais prazer ele provocará. Os jogos de palavras e de pensamentos precisam passar pelo exame da crítica; apenas assim as inibições internas são eliminadas e reabertas as fontes de prazer que elas haviam tornado incessíveis. Os métodos dos quais ele dispõe são a unificação, a similaridade de som, o uso múltiplo, a modificação de expressões familiares, as alusões, os *nonsenses* ou absurdo. Todos eles promovem uma economia no gasto psíquico. O riso ou a gargalhada, presente somente nos chistes tendenciosos, são o resultado de um duplo prazer, do que Freud denominou “bonificação de incentivo”, baseado no princípio fechneriano da “somatória de prazer”. Como exemplo, o insulto vem em seu auxílio. Segundo as normas culturais, ele não pode se consumir. Um bom chiste, então, pode usar o material verbal e conceitual usado para o insulto e liberar prazer de outras fontes que foram obstruídas pela sua supressão. Ele expressa propósitos hostis e agressividade contra os mais variados aspectos sociais, mas de uma forma socialmente aceita.

É o prazer preliminar que serve para iniciar a liberação de prazer. “O insulto portanto ocorre, já que o chiste o tornou possível. Mas o prazer obtido não é apenas o prazer produzido pelo chiste: é incomparavelmente maior. É tão superior ao prazer originário do chiste que devemos supor que o propósito, até aqui suprimido, tenha

¹¹³ D. Kupermann, *Ousar rir*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 47.

conseguido se expressar sem sofrer nenhuma diminuição”.¹¹⁴ O prazer preliminar consiste aí uma “isca de atração”, expressão de Freud. A isca é oferecida à crítica para obter a liberação de uma magnitude de prazer maior, oriunda de fontes que se tornaram acessíveis graças à ajuda dos ditos espirituosos. Toda energia que mantinha a inibição é descarregada pelo riso. Ela não pode encontrar outro uso que o da descarga motora e, para isso ocorrer, a pessoa que escutou o chiste precisa ter as mesmas inibições internas que aquela que contou. Assim, diz Freud, “todo chiste requer seu próprio público: partilhar o riso diante dos mesmos chistes evidencia uma abrangente conformidade psíquica”.¹¹⁵

Gonçalves (2004) acrescenta um aspecto relevante no estudo freudiano dos chistes. O chiste permitiria, a um só tempo, a elevação do sublime – possibilitada pela expressão de algo proibido – e a degradação do sublime. A degradação em questão repousaria sobre a desvalorização de algo sublime.

A técnica do chiste utiliza-se desta característica do efeito cômico, consistindo em exigir inicialmente do ouvinte uma despesa grande de energia, diante de algo sublime. Num segundo momento, o ouvinte avaliará, por sua experiência, a quantidade de energia colocada à disposição para a apreensão do que está sendo comunicado. Descobre que a despesa inicial foi exagerada e inibe imediatamente tal acréscimo de despesa, de forma que a diferença entre a quantidade de despesa prevista e a necessária é descarregada no riso, surgindo o efeito cômico no ouvinte.¹¹⁶

O efeito cômico no chiste consistiria, portanto, na criação de maior despesa expectante no ouvinte, seguida de uma degradação chistosa do sublime. Enquanto nos sonhos a censura é onírica, e, nesse sentido, o critério de sublime presente nos deslocamentos oníricos ainda poderia ser pensado como um valor intrapsíquico, nos chistes o critério envolvido é o critério social. O sonho pode existir para o sujeito sem que ele relate para outrem. Os chistes, em contrapartida, exigem no mínimo uma comunicação entre duas pessoas.

O que poderíamos dizer a respeito das concordâncias entre os recursos do trabalho do chiste e os recursos do trabalho do sonho? Estas dão força às teses de *A interpretação dos sonhos* sobre os processos psíquicos vigentes no funcionamento do inconsciente. Assim como os sonhos, os chistes possuem um sentido disfarçado, “que cumprem a função de abrir caminho para fontes de prazer reprimidas e de origem infantil, aludindo a crítica por meio de uma construção que obedece aos mecanismos do

¹¹⁴ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 130.

¹¹⁵ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, AE VIII, p. 149.

¹¹⁶ Gonçalves, *A sublimação em Freud: o destino das pulsões e a sociedade*, p. 81.

processo primário”.¹¹⁷ Além disso, a concordância entre as duas formações psíquicas valida a interpretação como método de investigação, já que ela é o meio, por excelência, de restituição dos sentidos a partir das deformações tecidas pelos processos primários. Finalmente, os chistes têm o mérito de articular um tipo de formação sintomática que reaparece na estrutura dos sonhos e dos lapsos, com a expressão artística. Ele passa, com efeito, da análise do sintoma para a análise da arte, permitindo a Freud se inserir no campo maior das produções estéticas sem, contudo, negar os pontos de interseção desse campo com a psicologia.

1.2.3 A arte em cena

A revelação dos desejos reprimidos é a condição *sine qua non* para a obtenção de prazer em todas as formas de manifestações artísticas. *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906) e *O poeta e a fantasia* (1908) partem dessa premissa, extraída dos estudos dos chistes, para examinar as fontes do prazer em jogo na representação teatral e nas narrativas literárias, entre as quais o conto, a novela e a poesia. Após retomar a teoria aristotélica do drama que diz que a finalidade do teatro reside em “provocar terror e pena e produzir uma “purificação {expurgar} dos afetos”,¹¹⁸ Freud acrescenta afirmando que ela visa a abertura de fontes de prazer ou de gozo em nossa vida afetiva e a produção de uma sensação de alívio possibilitada pelo escoamento de afetos.¹¹⁹

Em *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906) uma espécie de raio x afetivo do espectador do teatro é elaborada. A representação teatral para o adulto é comparada ao significado do jogo para uma criança: ambas seriam formas de obter prazer satisfazendo a expectativa de ser “gente grande”. Freud observa que, ao longo da vida, o espectador se vê obrigado a renunciar a seu papel de herói, desfazendo-se de seu orgulho, conscientizando-se de que não é o centro do universo e do fato de que não pode controlá-lo a seu bel prazer. Pela via da identificação, o teatro permitiria o reencontro do espectador com a figura do herói. Ou, melhor dizendo, o encontro apenas com os elementos positivos dessa identificação. O fato de ter sua segurança pessoal protegida

¹¹⁷ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 229.

¹¹⁸ S. Freud, *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906), AE IX, 1989, p. 277.

¹¹⁹ “Portanto, o tema do teatro são todas as variedades de sofrimento; o espectador tem que extrair delas um prazer, e daí resulta a primeira condição da criação artística: ela não deve fazer o espectador sofrer, ela deve saber compensar o sofrimento que excita mediante as satisfações que daí podem ser extraídas”. Idem.

conduziria o espectador a não vivenciar o sofrimento e os problemas que a vida real do herói poderia proporcionar, nem os riscos para sua vida. Por isso a premissa do seu gozo é, nas palavras de Freud, “a ilusão”.

“Caracteres psicopáticos...” compara a representação teatral para o adulto ao jogo infantil. *O poeta e a fantasia* (1908) baseia-se no mesmo modelo de obtenção de prazer: o paradigma das brincadeiras infantis. “Toda criança que joga se comporta como um poeta, pois cria um mundo próprio, ou, melhor dizendo, inclui as coisas de seu mundo em uma nova ordem que lhe agrada”.¹²⁰ E, mais adiante, lemos: “A criação poética e o sonho diurno são continuções e substitutos dos antigos jogos infantis”.¹²¹ *O poeta e a fantasia* acrescenta elementos relevantes a essa explicação a partir da noção de fantasia e de sua forma de atuação nos processos de criação.

Faz-se necessário esclarecer, em breves parênteses, que a literatura é a arte preferida de Freud.¹²² Loureiro (1994) observa que é o campo no qual sua formação é mais ampla e consistente. A literatura, diz a comentadora, “[...] é o paradigma que orienta todo o pensamento de Freud sobre a arte”.¹²³ O termo “poeta” designa escritor de modo geral: o dramaturgo, o romancista, o escritor de ficção, de poesia, etc. *Dichtter* é a tradução em alemão desse termo, que reúne essas várias acepções. O poeta é, assim, o artista por excelência, uma vez que o modelo da reflexão freudiana da arte é a literatura. Ainda com Loureiro (1994), os termos “poeta”, “artista” e “autor” são quase totalmente intercambiáveis, bem como “público”, “espectador” e “leitor”.

Voltemos um instante para *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), que descreve a essência do prazer estético, atribuindo a ela a suspensão das repressões e a “bonificação de incentivo” – oriunda de um tipo de prazer puramente formal propiciado pelo “prazer preliminar”. O “prazer preliminar” oferece a fruição puramente estética, facilita o surgimento de um prazer mais intenso, oriundo de fontes mais profundas. Loureiro (1994) assim resume essa idéia: “A beleza formal, favorecida pelo

¹²⁰ S. Freud, *O poeta e a fantasia* (1908), AE VII, 1989, p. 127.

¹²¹ *O poeta e a fantasia*, AE VII, p. 134.

¹²² Em *O Moisés de Michelangelo* (1914), Freud nos diz: “As obras de arte exercem sobre mim uma poderosa influência, em particular as criações poéticas e esculturais, mas raramente as pinturas”. S. Freud *O Moisés de Michelangelo* (1914), AE XIII, 1989, p. 217.

¹²³ Loureiro (1994) realiza um trabalho minucioso em “A preferência de Freud em matéria de arte”, capítulo de sua dissertação de mestrado intitulada *A arte do pensamento de Freud. Uma tentativa de sistematização da estética freudiana*. Entre os autores clássicos prediletos de Freud destacam-se Shakespeare, Goethe, Sófocles, Virgílio, Cervantes, Schiller, Ibsen e Dostoievski. Sem contar com as leituras de Schitzler, Thomas Mann, Stefan Zweig, Balzac, Anatole France e Zola, etc. I. Loureiro, *A arte do pensamento de Freud. Uma tentativa de sistematização da estética freudiana*. Dissertação de Mestrado da PUC-SP, 1994, p. 17.

“prazer preliminar”, serviria como isca de atração – termo utilizado por Freud - que proporciona um prazer preliminar; este abre caminho para um prazer mais profundo decorrente da liberação de energia correspondente a um afrouxamento das repressões, que tem a ver com o conteúdo da obra”.¹²⁴ Há, para Freud, uma preeminência do conteúdo em relação à forma na medida em que promove um tipo de satisfação mais intensa proporcionada pela obra.

Nas técnicas das *ars poéticas* o artista submeteria suas fantasias a um trabalho de figuração – semelhante ao que o trabalho do sonho faz, favorecendo a obtenção do prazer estético. Tal prazer é a condição para a emergência de um prazer ainda maior oriundo de fontes psíquicas mais profundas. Tomando como exemplo a literatura, Freud faz um comentário que pode ser estendido às demais manifestações artísticas: “Opino que todo prazer estético que o poeta nos propicia inclui esse tipo de prazer preliminar, e que o gozo genuíno da obra poética provém da liberação de tensões no interior de nossa alma”.¹²⁵

No trabalho dedicado aos chistes, as modalidades do cômico são usadas pelos adultos com a finalidade de reavivar um prazer que obtinham quando crianças dos jogos infantis e dos gracejos. Neste pequeno texto de 1908, o foco da explicação recai sobre os sonhos diurnos ou as fantasias.¹²⁶ Diferentemente das brincadeiras, que são fantasias compartilhadas e aceitas pelas crianças, as fantasias dos adultos lhes causam vergonha e o ímpeto a escondê-las. Os sonhos diurnos servem à realização de desejos inconscientes. Porque dos adultos é esperado que eles ajam no mundo real e obedeçam à faculdade crítica, diz Freud, eles escondem seus desejos infantis e proibidos. “Os desejos insatisfeitos são as forças pulsionais das fantasias, e cada fantasia individual é uma realização de desejo, uma rectificação da insatisfatória realidade”.¹²⁷

Os conteúdos da fantasia se transformam dependendo da época da vida. No entanto, toda fantasia oscila, segundo o autor, entre três tempos; três momentos temporais de nossa forma de representar. O primeiro tempo é marcado pelas impressões psíquicas do presente, que despertam os grandes desejos da pessoa e que remontam à recordação de uma vivência anterior, infantil na maior parte das vezes, na qual aquele desejo se realizara. Em seguida, o trabalho psíquico cria uma situação referida ao futuro,

¹²⁴ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 63.

¹²⁵ *O poeta e a fantasia*, AE VII, p. 135.

¹²⁶ Em *A novela familiar dos neuróticos* (1909), Freud examina a atitude fantasiosa na neurose e observa que ela está presente nos jogos infantis e, na da puberdade, nos sonhos diurnos.

¹²⁷ *O poeta e a fantasia*, AE VII, p. 130.

que se apresenta como a realização desse desejo; esses são os sonhos diurnos ou as fantasias, nas quais são impressas as raízes de sua origem na ocasião e na recordação. Os três momentos temporais de nossa forma de representar são a base do processo de criação. O modelo subjacente a ele é o sonho: a realização de desejos inconscientes que tem o caráter de uma formação de compromisso.

Freud conta a história de um jovem que recebeu uma proposta de trabalho. No conteúdo do sonho diurno ele é recebido pelo novo chefe e torna-se indispensável para o negócio, é aceito pela família do chefe e casa-se com sua filha, passando a administrar o negócio como proprietário e, depois, como herdeiro. Segundo o psicanalista, o jovem substituiu o que possuía na infância feliz: a casa protetora e os pais, primeiros objetos de suas moções ternas. Baseando-se na hipótese dos três tempos da fantasia, Freud resume o que estaria na essência da expressão poética: “uma intensa vivência atual desperta no poeta uma recordação passada, referida à sua infância, da qual extrai o desejo a ser realizado na criação poética”.¹²⁸

Esta hipótese é a base para praticamente todas as interpretações das obras de arte realizadas por Freud – novelas, peças de teatro, contos, esculturas, pinturas, etc. Observaremos que ao sublimar os conteúdos de suas fantasias infantis o artista deforma, condensa, desloca e representa as relações lógicas de conteúdos inconscientes semelhantemente ao trabalho da elaboração onírica sobre os sonhos. No espectador, por sua vez, a sublimação se dá por meio da reação por identificação. Diante da obra o espectador acessa e revive o afeto dos desejos que, impossibilitados de serem expressos devido à censura psíquica, permanecem reprimidos.

Freud observa, em *Caracteres psicopáticos no cenário*, que a fonte de sofrimento da qual participamos e extraímos prazer no drama psicológico não é o conflito entre duas moções dotadas de um grau de consciência aproximadamente igual, senão entre uma moção consciente e uma reprimida. “A condição do gozo é, aqui, a de que o espectador seja também um neurótico”.¹²⁹ O primeiro drama moderno desse tipo teria sido *Hamlet*, no qual um homem normal torna-se neurótico pelo traço particular de uma tarefa que lhe é encomendada.¹³⁰ O tema do herói examinado em “Caracteres...” é

¹²⁸ *O poeta e a fantasia*, AE VII, p. 133.

¹²⁹ *Caracteres psicopáticos no cenário*, AE IX, p. 278.

¹³⁰ Uma moção até então reprimida procura se impor. *Hamlet* obedece a três características importantes para caracterizá-lo neste tipo de drama: o herói não é um psicopata mas se torna um na ação considerada; a moção reprimida nele é a mesma que está em todos, e o que a situação põe em questão é essa repressão da qual todos nós compartilhamos e que é condição de nosso desenvolvimento.

recuperado na análise de alguns tipos de narrativa em *O poeta e a fantasia*. Nas narrativas egocêntricas, Freud observa que o que vem acompanhado na identificação com o personagem é o sentimento de segurança com que o espectador acompanha o herói nas suas azaradas peripécias. O sentimento heróico funda-se sobre a sensação de invulnerabilidade, à qual a expressão “isso nunca pode acontecer com você” ilustraria.

Caracteres psicopáticos no cenário e O poeta e a fantasia são os primeiros textos psicanalíticos sobre arte e as primeiras tentativas de interpretação psicanalítica no campo estético. Os principais pilares que Freud utilizará para as demais interpretações artísticas que empreende são apresentados desde já. A explicação econômica da obtenção de prazer nos chistes é aplicada à fruição do prazer nas artes dramáticas e poéticas. A noção de fantasia entra em cena para explicar de que maneira o prazer das brincadeiras infantis é prolongado pelo contato com a criação artística. Na verdade, essa noção tem o mérito de articular os desejos infantis que um dia foram realizados à repetição dessa experiência de satisfação na vida do adulto. As narrativas e representações teatrais estariam, com efeito, a serviço da realização de desejos infantis – eróticos e agressivos – que a realidade não permite que se expressem sem deformação.

Em relação a algumas diferenças entre o sonho e a obra de arte, Kris (1947) afirma: “No que no sonho é explicado em termos de sobredeterminação, aparece na obra de arte como uma multiplicidade de significações, que estimula tipos diferenciados de reações no público”.¹³¹ De qualquer modo, vemos a operação do trabalho do sonho reaparecendo nas produções artísticas. Deforma-se o conteúdo reprimido para a obtenção do prazer preliminar. Com um *plus* de prazer suspendem-se as resistências que mantêm os conteúdos inconscientes, permitindo um prazer ainda maior. Esse prazer é expresso nos chistes pela gargalhada e nas demais expressões artísticas pela liberação de afetos variados: o terror, a repugnância, a excitação sexual, a raiva, etc. É de Mezan (1997) a afirmação de que, para Freud, “[...] a obra de arte obtém o que a neurose não é capaz de realizar, isto é, a liberação do registro fantasmático pela liberação controlada dos processos primários (no autor) e pela diminuição da tensão psíquica resultante da eliminação provisória de determinadas repressões (no leitor)”.¹³²

Por ora, nos contentaremos apenas em afirmar que a sublimação aparecerá como uma alternativa à neurose justamente por suspender as repressões e, por conseguinte, diminuir as tensões psíquicas. Mas antes de desenvolvermos essa idéia e articularmos o

¹³¹ E. Kris, *Psicoanálisis e arte*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1947, p. 33.

¹³² Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 277.

conceito de sublimação às teses freudianas sobre a criação artística, examinaremos um texto que nos fornecerá um exemplo interessante de interpretação psicanalítica da arte, neste caso, da literatura. Com ele compreenderemos de que maneira Freud é capaz de analisar uma criação artística desconsiderando os dados biográficos dos artistas e suas associações. Trata-se de “Gradiva...”, de Jansen, publicada em 1903.

1.2.4 O universo da obra em “Gradiva...”

A curiosidade de abordar sonhos que jamais foram sonhados, mas criados por poetas, foi um dos motivos que levou Freud a analisar a novela *Gradiva: uma fantasia pompeiana*, de Wilhelm Jensen (1837-1911), publicada em 1903. Nela, encontramos um bom exemplo de interpretação psicanalítica da arte baseada em uma narrativa rica em associações e produções psíquicas de ordens diversas: o sonho, o delírio, os esquecimentos. É certo que a escolha desse livro não foi casual. Foi Jung quem apresentou a Freud a novela, em meados de 1906 – que rendeu muita discussão entre os dois durante o tempo em que mantiveram uma relação cordial. Sabemos, além disso, que a analogia traçada entre a cidade de Pompéia com as “imortais” repressões do inconsciente era uma das prediletas de Freud.¹³³ E finalmente, isso é o próprio autor que observa, *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* valida as teses de *A interpretação dos sonhos* ao mostrar que o sonho em geral possui um sentido e a ele deve ser concedido o valor de um processo psíquico.¹³⁴

Parecem-nos relevantes duas conclusões obtidas por Freud na análise de “Gradiva...”: que o escritor conhece os mistérios da vida mental tão bem como o psicanalista, pois ambos têm acesso aos processos inconscientes;¹³⁵ e que todas as conclusões às quais ele chegou em relação aos personagens estavam contidas na própria novela, já que a fonte a partir da qual ele se nutriu foi a mesma fonte que alimentou o escritor. É certo que a questão da fidedignidade da interpretação preocupa Freud. Em dois momentos de *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* deparamo-nos com a dúvida de se a leitura introduz elementos alheios à obra, ou não. “É muito fácil

¹³³ Gay (1989) afirma que a profissão de Hanold – arqueólogo – chamou atenção de Freud.

¹³⁴ Em uma carta endereçada a Marta, de 24 de setembro de 1907, Freud escreve de Pompéia: “Fiquei alegre ao reencontrar hoje no Vaticano, após uma tão longa solidão, o rosto conhecido de um ser querido; mas o reconhecimento foi unilateral, pois se tratava de *Gradiva* esculpida sobre uma parede”. S. Freud, *Notre couer tend vers le sud. Correspondance de Voyage 1895-1923*. Paris: Fayard, 2005, p. 217.

¹³⁵ A expressão em aspas “Gradiva” irá aludir à obra de Jensen e a expressão entre aspas “O delírio...”, ao texto de Freud.

endereçar as coisas e supô-las intencionais. Não somos, antes, nós que introduzimos no belo relato poético um sentido alheio ao do autor?”.¹³⁶ E, no final da análise: “Será que oferecemos uma genuína caricatura da interpretação atribuindo a uma inocente obra de arte tendências que seu autor nem vislumbra?”.¹³⁷

Uma das principais questões colocadas pela interpretação psicanalítica da arte diz respeito justamente à escassez de associações-livres do autor. Sabemos que o método de interpretação dos sonhos, paradigma do método psicanalítico, tinha como premissa número um a consideração das associações do sonhador. Em *Traumdeutung* “o analista precisa saber identificar as relações de oposição entre as associações e, além disso, estar atento à ausência de conexões lógicas no conteúdo onírico para reintroduzir elos de ligação”.¹³⁸ O caminho por meio do qual a análise freudiana trilhava, dos conteúdos manifestos em direção aos pensamentos oníricos latentes, partia das cadeias associativas e caminhava até o núcleo do conteúdo motivador do sonho; daí a importância de seguir os pensamentos colaterais e acompanhar todos os fios associativos.

Freud reconhece, em “O delírio...”, que mais prudente do que se entregar a especulações seria averiguar do próprio artista as fontes de onde ele extraiu as peças de sua criação. Mas diante da inacessibilidade das fontes psíquicas do escritor e da escassez de suas associações, ele observa que tentará evitar uma interpretação tendenciosa “reproduzindo o relato quase com as palavras do autor, fazendo com que ele próprio nos proporcione o texto e o comentário”.¹³⁹ Na verdade, ele não faz outra coisa que tratar a totalidade do conteúdo da narrativa – exceto os relatos dos sonhos – como se fossem associações-livres. E, para facilitar a interpretação dos sonhos do personagem principal, ele toma o cuidado de fornecer um exame detalhado de sua personalidade. Mas antes de apresentarmos a análise dos sonhos de Norbert Hanold, destacaremos as principais premissas nas quais Freud se apoiou para analisar

¹³⁶ S. Freud, *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* (1907), AE IX, 1989, p. 37.

¹³⁷ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 77.

¹³⁸ “É importante, outrossim, que saiba discriminar se um sonho exige ou não o recurso auxiliar à interpretação: a interpretação simbólica. E que ouça atentamente as ocorrências sem priorizar partes específicas das mesmas. O analista deve tomar cuidado para não se deixar enganar pelo caráter absurdo dos sonhos, já que o afeto pode, muito bem, estar deslocado ou distante de sua representação correspondente. E, finalmente, para não se confundir com a aparente coerência de muitos sonhos deve estar ciente de que os restos diurnos se misturam com o conteúdo manifesto”. Nakasu, *O sentido e o lugar da interpretação na clínica freudiana*, p. 59.

¹³⁹ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 37.

“Gradiva...”. Isso nos permitirá fornecer dados sobre um estilo de interpretação da obra de arte que se repetirá ao longo de toda sua produção teórica.

Freud chama a construção de Hanold de delírio e compara a relação entre o personagem principal e Zoé com a relação de um psicanalista e seu paciente.¹⁴⁰ O fato de Zoé entrar na fantasia de Hanold, fingindo ser Gradiva, indicou o sucesso da cura obtida, ou seja, do desaparecimento do delírio de Hanold. Essa linha de interpretação ocupa boa parte do texto. Na verdade, Freud trata os personagens como se fossem pessoas reais e transpõe algumas de suas teses sobre o método psicanalítico para a interpretação de “Gradiva...”.¹⁴¹ Por exemplo, ao afirmar: “Vislumbramos que nosso caso clínico poderia desembocar em uma história de amor ‘normal’, mas não é lícito menosprezar o amor como potência curativa do delírio”.¹⁴² Ou: “Essa era Gradiva, chegou evidentemente para lhe oferecer a última parte de seu tratamento”.¹⁴³

Em linhas gerais, Freud analisa “Gradiva...” baseando-se nos pilares principais de sua doutrina: a teoria da repressão, a teoria do complexo de Édipo, o método de interpretação dos sonhos e suas regras, as teses sobre a etiologia das neuroses, a tese sobre o determinismo psíquico, etc. São numerosos os textos que reverberam em *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*. Entre eles encontram-se *A interpretação dos sonhos* (1900), *Sobre as recordações encobridoras* (1899) e *Os três ensaios da teoria sexual* (1905). Como hipótese, Freud supõe que a fantasia de Hanold, a qual ele chama de delírio, é o resultado de uma luta entre conteúdos eróticos

¹⁴⁰ Para facilitar a compreensão das hipóteses freudianas dos sentidos que estariam por detrás da novela de Jensen, apresentaremos sucintamente as passagens principais do livro. Norbert Hanold é um arqueólogo que descobre, em Roma, um baixo-relevo que fazia parte de uma coleção de antiguidades. Ele se encanta pela peça, que tinha a forma de uma mulher caminhando, e a chama de Gradiva, segundo Jensen, “aquela que avança”. Hanold procura nas ruas mulheres com o andar semelhante ao do baixo-relevo e não encontra. Logo em seguida, sonha que testemunhou o sepultamento de Pompéia pela erupção do Vesúvio e vê Gradiva sentada no chão com uma expressão serena. Gradiva é coberta pela lava do vulcão. Daí em diante, Hanold tem certeza de que ela realmente existiu e que morreu durante o grande acidente em Pompéia. Ele passa a “fantasiar”, nas palavras do autor. Tem a impressão de que vê Gradiva na rua e, após esse episódio, decide ir à Itália, acreditando que a motivação da viagem estava ligada ao trabalho. Sem saber a razão da escolha, Hanold dirige-se a Pompéia, após uma parada em Roma e outra em Nápoles. Ao meio-dia, horário em que, segundo o arqueólogo, os mortos despertam, vai ao local que aparece no sonho na expectativa de encontrar Gradiva, que, segundo ele, reviveria. É então que ele a encontra como no sonho: caminhando e, depois, deitada. Tenta falar com ela em grego mas ela diz que fala apenas em alemão. No dia seguinte, ele volta a encontrá-la no mesmo local e finalmente consegue falar com ela, que confirma seu relato dizendo que é um defunto que ressuscitou e que seu verdadeiro nome é Zoé. Hanold se apaixona perdidamente por ela, que mais tarde revela não ser Gradiva, mas uma amiga sua de infância, a qual ele passou a desprezar depois que se tornou arqueólogo. Ele cai em si e percebe que tudo era uma criação da sua cabeça. Os dois se casam no final.

¹⁴¹ De Jensen Freud diz: “Todas as suas descrições são fiéis relatos da realidade, a ponto tal que não manifestaríamos contradição alguma se *Gradiva* não se chamasse “fantasias”, mas “estudo psiquiátrico”. *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 37.

¹⁴² *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 19.

¹⁴³ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 25.

reprimidos e a força da resistência que os impede de se tornarem conscientes. A construção é mais ou menos esta: na infância Hanold nutre sentimentos amorosos por Zoé que são fortemente reprimidos. Tais sentimentos, qualificados pelo autor de “eróticos”, não desapareceram de sua vida psíquica. Todas as lembranças relacionadas à amizade infantil foram, no entanto, esquecidas. A visão do baixo-relevo desperta nele o erotismo adormecido, tornando ativas as recordações infantis. As lembranças da posição do pé de sua amiga da infância exterioriza efeitos mas não chega à consciência. As resistências ligadas ao erotismo destinam as lembranças para o inconsciente e, assim, uma luta é travada entre o poder do erotismo e as forças que o reprimem, e seu produto não é outra coisa que o delírio com Gradiva. O sentimento de convencimento recai, com efeito, sobre um substituto desfigurado do verdadeiro reprimido, protegendo Hanold de qualquer impugnação crítica. “O convencimento se desloca, por assim dizer, do verdadeiro inconsciente ao errôneo consciente enlaçado a ele.”¹⁴⁴

A teoria do complexo de Édipo é claramente empregada na leitura das escolhas amorosas de Zoé. Ouçamos esta passagem do texto:

Para a menina normal é regra universal que dirija sua primeira inclinação para o pai [...] Mas seu pai não lhe dava nada, absorvido como estava pela ciência, que havia lhe confiscado todo seu interesse. Assim, ela se viu frente à necessidade de olhar para outra pessoa e se apegou muito ao seu companheiro de infância. E quando este não tinha mais olhos para ela, isto não turvou o amor que ela lhe tinha, mas aumentou o amor, pois assim ele se tornara igual a seu pai, absorvido como este pela ciência e alheio à vida e a Zoé. Deste modo ela permaneceu fiel ainda na infidelidade, reencontrar o pai no amado, abraçar a ambos com o mesmo sentimento ou, como poderíamos dizer, identificar a ambos em seu sentir.¹⁴⁵

Hanold era, com efeito, um substituto da figura paterna. Ao compará-lo as arqueoptérix, monstruoso pássaro que pertence à arqueologia da zoologia, Zoé teria condensado dois pensamentos nesta representação intermediária ou de compromisso – arqueoptérix.

¹⁴⁴ Nessa hipótese, estão presentes algumas premissas teóricas: por exemplo, a tese de que as fantasias são compostas do material das recordações infantis esquecidas, mas atuantes; lembre-se que as fantasias sobre Gradiva são consideradas retornos das recordações de Hanold sobre a amada na infância, transformações e desfigurações delas após não conseguirem alcançar a consciência em uma forma inalterada. Outra hipótese é aquela segundo a qual as experiências sexuais infantis deixam impressões fortes na vida psíquica da pessoa e sua quase totalidade permanece inconsciente, podendo produzir, mais tarde, o que Freud denomina “ação retardada” – a emergência “atrasada” de conteúdos inconscientes que são fortemente reprimidos, gerando sintomas das mais diversas ordens. “O convencimento se desloca, por assim dizer, do verdadeiro inconsciente ao errôneo consciente enlaçado a ele”. *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 26.

¹⁴⁵ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 28.

Para interpretar os sonhos de Hanold, Freud aplica exatamente as mesmas regras de *A interpretação dos sonhos*. Em relação ao primeiro sonho, ele considera importante “fazer alguns empréstimos de *A interpretação dos sonhos*, do autor destas linhas, e aplicar ao presente caso algumas das regras que a referida obra oferece para interpretar sonhos”.¹⁴⁶ Por exemplo, aquela que diz que uma imagem onírica que dura muito tempo na memória do sonhador está referida à mesma imagem vista na realidade. O fragmento no qual Gradiva está em Pompéia é interpretado como produto de uma desfiguração por deslocamento: “não é Gradiva quem vive no presente, mas o sonhador que se desloca para o passado”.¹⁴⁷

Freud resume desta maneira a interpretação do primeiro sonho:

[...] no primeiro sonho de Hanold concorrem dois desejos para criá-lo; deles, um é por si só susceptível de consciência, o outro é oriundo do inconsciente [...]. O primeiro seria o desejo, compreensível em todo arqueólogo, de ter sido testemunha daquela catástrofe do ano 79. [...] O outro desejo formador do sonho é de índole erótica; estar presente quando a amada se recosta para dormir, tal poderia ser sua formulação grosseira e até incompleta. É por sua desautorização que o sonho converte-se em sonho de angústia.¹⁴⁸

Concordando com Mezan (1997), o resultado das interpretações dos sonhos de Hanold é demonstrar que mesmo os sonhos que nunca foram sonhados obedecem às regras universais da elaboração onírica.

O desaparecimento do delírio de Hanold é atribuído ao seu vínculo com Zoé, comparada a um psicanalista. Associando “Gradiva...” aos pilares de seu método de cura, Freud afirma que a semelhança entre a atitude de Gradiva e o método analítico de psicoterapia não se limita ao tornar consciente o reprimido e à coincidência do esclarecimento e cura. “Também está presente o essencial de toda alteração: o despertar dos sentimentos. [...] Todo tratamento psicanalítico é uma tentativa de libertar um amor reprimido que havia encontrado no sintoma a escapatória de compromisso”. Zoé teria mobilizado Hanold para a necessidade do amor e, assim, permitido a emergência dos sentimentos ternos que ele nutria por ela na infância. “Olha, tudo isso significa que me amas”¹⁴⁹ é a sentença que Zoé tinha em mente ao traduzir o delírio de Hanold.¹⁵⁰

¹⁴⁶ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 45.

¹⁴⁷ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 49.

¹⁴⁸ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 76.

¹⁴⁹ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 73.

¹⁵⁰ Segundo Mezan (1997), os três princípios do tratamento psicanalítico são verificados simultaneamente: o reconhecimento do reprimido, a elaboração de interpretações e a função da transferência.

Freud coloca Jensen, em muitos momentos de “*O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, ao seu lado, como um aliado que o auxilia a interpretar fornecendo informações relevantes. O situa também como um “igual”, digamos assim, como alguém que conhece os processos psíquicos inconscientes e suas regras de funcionamento.¹⁵¹ Em sua opinião, o escritor sabe que existem processos psíquicos que, apesar de serem intensos e exteriorizarem afetos enérgicos, permanecem afastados da consciência; o que o conduz a afirmar que provavelmente ele e Jensen se nutrem da mesma fonte, embora utilizem métodos diferentes.¹⁵² Mas, como sugere Mezan (1997), é o método freudiano que permite analisar as produções do escritor, pois a este último faltaria o momento da explicação. Enquanto Freud parte da observação consciente dos processos psíquicos em pessoas anormais a fim de inferir e formular leis, Jensen dirige sua atenção ao próprio inconsciente e lhes permite uma expressão artística ao invés de reprimi-los mediante uma crítica consciente. O neurótico reprime, o artista, em contrapartida, como lemos em *O poeta e a fantasia*, exterioriza suas fantasias que, submetidas à elaboração estética, produzem uma obra de arte que suscita prazer no outro.

Mediante a liberação controlada dos processos primários e a diminuição provisória de parte da excitação psíquica até então em estado de repressão, o artista, ao mesmo tempo em que destina suas próprias formações inconscientes para uma saída distinta da saída sintomática, favorece o mesmo processo no espectador da obra. Ele opera uma espécie de suavização e transformação dos conteúdos, e aqui o modelo do trabalho do sonho reaparece. Enquanto este transforma o conteúdo latente em conteúdo manifesto, a elaboração estética transforma as fantasias em obra de arte. Se os conteúdos inconscientes emergissem sem disfarce não haveria arte, mas loucura. A criação artística aparece como uma alternativa à neurose, pois exprime esteticamente os conteúdos inconscientes ao invés de reprimi-los. “Eis implícita a noção de sublimação”.¹⁵³

¹⁵¹ Uma opinião semelhante é feita a respeito de Goethe. Freud diz: “Em vários aspectos se aproximou, por seu próprio modo de compreensão e discernimento, de muito mais coisas que pudemos corroborar”. S. Freud, *Prêmio Goethe* (1930), AE XXI, 1989, p. 211.

¹⁵² Loureiro (1994) observa que “[...] segundo a argumentação de Freud, a compreensão que o poeta mostra ter do gênero humano poderia ser perfeitamente traduzida pelo arsenal conceitual da psicanálise; em outras palavras, que o poeta pode não conhecer teoricamente estes conceitos, mas sabe como se manifestam e operam na prática – o que equivale a dizer que o poeta confirma, ponto por ponto, as teses freudianas”. Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 150.

¹⁵³ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 138.

Abrindo pequenos parênteses, *O motivo da eleição do cofre* (1913) ilustra com elegância o processo de desfiguração ao qual o artista submete o conteúdo original de sua obra. Freud, embora recupere inúmeras narrativas – *O mercador de Veneza*, de Shakespeare, contos tradicionais, mitos que narram Psique, Cordélia, Afrodite, o conto de Cenicienta e *Os doze irmãos*, dos irmãos Grimm –, é para *O Rei Lear* que ele olha com atenção. O velho rei Lear decide dividir em vida seu reino entre suas três filhas segundo a medida de amor que elas mostrarem. Tal é a pergunta que inquieta a Freud: “Ora, quem são estas três irmãs e por que a eleição recai sobre a terceira? Se pudéssemos responder a essa pergunta possuiríamos a interpretação buscada”.¹⁵⁴

O que chama sua atenção é o traço comum às terceiras mulheres de muitos mitos e sagas: a mudez: “Mudez, no sonho, é a representação usual da morte”, ele interpreta.¹⁵⁵ Logo, a terceira irmã pode ser a morta, a morte ou a deusa da morte. Mas depara-se com narrativas nas quais a terceira irmã assume uma roupagem amorosa, bela. Para Paris, é a deusa do amor, no conto de Apuleio é uma beldade e no *Mercador de Veneza* é a filha fiel. É precisamente aí que ele recorre à noção de trabalho do sonho. Na “formação reativa”, diz, existe a substituição pelo contrário. E é a essa substituição que é submetida a versão positivada dessas figuras – a deusa do amor, a beldade e a filha fiel. O resultado é o lado sombrio e mortífero de tais figuras.

A habilidade de Shakespeare em *O Rei Lear* teria residido justamente em derivar da figura da morte sua face oposta, de modo a desfigurar a representação original. O poeta, assim, conduz o espectador a um retorno parcial do originário produzindo um enorme efeito sobre ele. Freud traduz a cena em que Lear leva o cadáver de Cordélia pela imagem inversa da deusa da morte levando o herói morto. E, desse modo, ele acessa o que, a seu ver, revela o conteúdo principal mobilizado pela peça: “Uma sabedoria eterna, com a roupagem do mito primordial, aconselha o velho homem a renunciar ao amor, escolher a morte, reconciliar-se com a necessidade do fenecer”.¹⁵⁶

¹⁵⁴ S. Freud, *O motivo da eleição do cofre* (1913), AE XII, 1989, p. 306.

¹⁵⁵ *O motivo da eleição do cofre*, AE XII, 310. No conto popular dos Grimm, *Os doze irmãos*, Freud vê a repetição da terceira mulher associada à figura da morte. Nele, o rei declara que se o décimo terceiro filho fosse mulher os demais homens morreriam. Na expectativa desse nascimento ele constrói doze sarcófagos. Nasce uma menina, e quando ela cresce vai em busca dos seus irmãos. É acolhida pelos irmãos e, certo dia, no jardim, corta doze lírios que cresceram para cada irmão. Nesse momento eles se transformam em corvos e desaparecem. Para redimir os irmãos da morte ela fica muda por sete anos. No conto *Seis cisnes*, dos Grimm, diz Freud, o mesmo ocorre.

¹⁵⁶ *O motivo da eleição do cofre*, AE XII, 316.

Fechando os parênteses e voltando à discussão da natureza das produções artísticas, as leis de funcionamento do inconsciente não interessam ao artista, diz Freud: elas estão encarnadas em suas criações. A ele cabe motivar o leitor, criar tensões e perplexidades, como faz Jensen em “Gradiva...”, que conduz o leitor a um sentimento de desorientação semelhante ao que se encontrava Hanold, frente à aparição repentina de Gradiva. Criar no leitor, igualmente, um sentimento de empatia que, contrariamente aos psiquiatras que chamariam Hanold de paranóico, opta por chamá-lo de arqueólogo. A sua fina sensibilidade teria conduzido o autor a perceber a relação entre um fragmento de um fenômeno psíquico individual e um episódio histórico singular da história humana: por meio da analogia do enterro, como foi o destino de Pompéia, com as repressões inconscientes. Falas que transmitem duplo sentido é outro recurso que utilizado por Jensen; sem contar as importantes passagens nas quais o leitor reconhece na fala de Zoé a tradução do delírio. Traços considerados por Freud singulares da criação artística aparecem dessa forma na novela. A dupla habilidade do artista, nos termos de Loureiro (1994): “de disfarçar e transformar suas fantasias e de revesti-las com uma forma atraente”.¹⁵⁷

O poder de representar o delírio e a verdade na mesma forma expressiva é, para Freud, “o triunfo do chiste” {*Witz*},¹⁵⁸ que, do mesmo modo, condensa os conteúdos significativos em uma única sentença. A fórmula da obtenção de prazer oriunda do texto de “Os chistes...” e repetida em *Caracteres psicopáticos no teatro e O poeta e a fantasia* aparece, aqui, subentendida. O leitor se identifica com ambos os personagens e, junto com eles, revive as emoções mobilizadas pela estória por meio da suspensão de sua faculdade crítica. Como observa Mezan (1997), Jensen empresta a Zoé o papel de seu porta-voz: não é Hanold, mas Zoé quem representa “sua majestade, o Ego”. “Ela representa a parte lúcida do espírito do autor, cabendo ao arqueólogo encarnar o inconsciente e suas produções aberrantes, que não deixam de ser interpretáveis pelo “terapeuta”, isto é, por uma consciência alertada para as modalidades peculiares do pensamento inconsciente”.¹⁵⁹ Identificado com Zoé, o leitor compreende o delírio de Norbert e, distanciando-se um pouco da própria Zoé, compreende igualmente o amor que esta sente por ele e todo seu empenho para reconquistá-lo. Ele é levado, assim, a um

¹⁵⁷ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 64.

¹⁵⁸ *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*, AE IX, p. 70.

¹⁵⁹ Mezan, *Freud: o pensador da cultura*, p. 247.

sentimento de satisfação com o desfecho da estória, no qual Hanold livra-se do delírio e deixa-se invadir pelo afeto que sentia por Zoé, antes em estado de repressão.

Em relação ao recurso freudiano de analisar os personagens como se fossem pessoas reais, Loureiro (1994) observa que Freud não admite a ficção como ficção, invocando o nível da realidade a fim de obter o que deseja: a saber, a operacionalidade das descobertas psicanalíticas e a comprovação da validade da teoria. É certo que Freud desejava legitimar a validade de seu método de trabalho, a interpretação, e para tanto interpretou Hanold como se fosse um paciente seu. No entanto, tendo em vista o arcabouço teórico subjacente às suas suposições, seria estranho se Freud não tratasse as formações psíquicas de Hanold a partir do modelo de aparelho psíquico elaborado até esse momento de sua teorização. Na verdade, Freud não invoca o nível da realidade a fim de obter o que deseja pelo simples fato de, para ele, não haver diferença significativa entre analisar um paciente e uma obra de arte; daí a insistência na universalidade de seu método interpretativo.

Detenhamo-nos um instante sobre a explicação dessa afirmação. Certamente, não há como negar que “Gradiva...” é uma novela e que seus personagens jamais existiram senão na fantasia do escritor. O “como se” da arte existe, e Freud o justifica pelo mecanismo do prazer preliminar produzido nos chistes; e aqui discordamos de Michaud (2003), para quem “Freud e seus herdeiros não justificaram a operação do ‘como se’ em jogo na ficção ou na arte”.¹⁶⁰ Não somos ingênuos para não diferenciar uma produção artística de um caso clínico. A leitura realizada por Freud – e podemos estender esse argumento para a análise de Schreber e de tantas outras personalidades com as quais ele se deparou ao longo de sua obra – indica, com efeito, que o método da interpretação opera perfeitamente bem quando o objetivo em questão não é a obtenção da cura, mas a compreensão dos destinos libidinais dos personagens a partir de suas causas determinantes. “Gradiva...”, mais precisamente, mostra que a ferramenta psicanalítica é válida para além da clínica. O delírio, os sonhos, os sintomas, os lapsos, os chistes, as fantasias e a arte, cada uma a sua maneira, ocultam desejos infantis, submetidos todos à repressão e passíveis de interpretação. E aqui tomamos emprestado de Racière (2001) a idéia de que as figuras literárias e artísticas, mais do que os materiais sobre os quais a interpretação analítica prova sua capacidade de interpretar as formações da cultura,

¹⁶⁰ “Psicanálise, literatura, desconstrução: o impossível em partilha”. G. Michaud. In: *Estados gerais da psicanálise*. R. Major (org). Rio de Janeiro: Contra-capas, 2003, 113-126, p. 123.

[...] elas são as testemunhas da existência de uma certa relação do pensamento com o não-pensamento, de um certo modo de presença do pensamento na materialidade sensível, do involuntário no pensamento consciente e do sentido do insignificante [...] o terreno das obras de arte e da literatura se define sob o domínio privilegiado deste inconsciente.¹⁶¹

Mas não é apenas isso que *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* nos sugere. Ele apresenta um tipo de interpretação não autobiográfica, digamos assim.¹⁶² Freud não parte da biografia do escritor para construir suas hipóteses. Como matéria-prima para sua análise, recorre às informações contidas na própria novela. “Freud vai ao texto e mantém-se nele, aproveitando tudo o que lhe é oferecido. Mais do que isto, um jeito de provar ao leitor a precisão de suas análises é apegar-se ao textual, levar em conta aquilo que a forma exhibe nela mesma”.¹⁶³ Mezan (1997), por exemplo, insiste na dimensão auto-analítica presente em “Gradiva...”, sustentando que a interpretação é parte da auto-análise de Freud e que muitos elementos da novela o auxiliaram a elaborar alguns de seus conflitos.¹⁶⁴

Tendo em vista que nosso propósito é demonstrar que a reflexão freudiana da cultura colaborou para a construção da metapsicologia, a dimensão auto-analítica não será examinada. Com Loureiro (1994) sabemos que no trabalho de Freud com as produções artísticas e literárias, e na escolha das obras que toma por objeto, está implicada a dimensão auto-analítica. Mas não é o nosso objetivo, aqui, enveredar por essa linha de interpretação. Por essa razão, não nos interessa a dimensão auto-analítica que pode estar por trás da leitura freudiana de “Gradiva...”.¹⁶⁵ Não partir da biografia de Jensen para elaborar suas hipóteses corrobora, de certa maneira, para a ampliação do alcance do seu método de trabalho. Freud prescinde das associações do escritor ou do

¹⁶¹ J. Racière, *L'inconscient esthétique*. Paris: Galilée, 2001, p. 5.

¹⁶² Loureiro (1994) acrescenta que a análise de Freud indica que a obra de arte em geral fornece ao psicanalista novos conhecimentos, uma nova fonte de material que pode ser trabalhado pela psicanálise.

¹⁶³ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 158.

¹⁶⁴ Mezan observa que não foi Jung mas Freud quem escreveu o estudo que estabelece um paralelo entre a psicanálise e a arqueologia, comparando a repressão ao soterramento de Pompéia. “Como é Freud, e não Jung, que, como Norbert Hanold, decora seu escritório com moldes de estátuas florentinas e que propõe uma dúzia de vezes a Fliess um congresso em “terra clássica”. Mezan, *Freud: o pensador da cultura*, p. 248. Além disso, a novela de Jensen teria atraído Freud tão intensamente por ter-lhe permitido gozar de suas fantasias sem se sentir culpado. O fato de reconhecer que, diante da escassez de associações de Jensen, ele recorre às próprias associações para interpretar o segundo sonho de Hanold é para ele mais um indicador da dimensão auto-analítica.

¹⁶⁵ Nem, tampouco um julgamento da conduta de Freud, como parece fazer Loureiro, que opina que Freud incorre em explicações incabíveis, quase apelativas. “Freud chega ao extremo de selecionar alguns trechos do enredo menos factíveis (aliás, totalmente imaginosos, como a semelhança física entre Zoé e a figura do baixo-relevo, o reencontro dos personagens em Pompéia e a persistência do delírio de Norbert) e fornecer ele mesmo explicações para esses fatos”. Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 143.

artista em geral e utiliza sua doutrina para analisar qualquer tipo de manifestação artística e, num âmbito maior, qualquer fenômeno humano. *Grosso modo*, o que interessa a ele nesse tipo de leitura é revelar o conteúdo latente que a deformação – voluntária ou não¹⁶⁶ – tornou ininteligível; e esse recurso se estende para a compreensão de inúmeros fenômenos, como religião, grupos, guerra, etc.

A sublimação, conceito-chave de nosso capítulo, não é mencionada em nenhum dos três textos culturais até aqui examinados. E se até o momento não discutimos esse conceito é porque acreditamos não ter elementos suficientes que nos permitam “costurar” consistentemente a argumentação que pretendemos sustentar. Se nos perguntassem o que tem a sublimação a ver com esse percurso sobre os textos estéticos, diríamos, de antemão, que tem vários traços comuns. Vimos quão numerosas são as passagens ao longo da sua obra na qual Freud admite ser a atividade sublimatória privilégio dos artistas e dos cientistas. Ora, uma descrição minuciosa do processo de criação e de criação artística poderá nos oferecer as bases necessárias para ampliarmos a definição de sublimação, até o momento pautada no ponto de vista metapsicológico. Optaremos por avançar um pouco mais sobre as formulações contidas nos textos considerados estéticos para, posteriormente, retomarmos nossa linha de argumentação; a mesma linha que nos auxiliará a demonstrar a tese de que a teorização do conceito de sublimação depende das incursões de Freud pela cultura.

1.2.5 O universo do autor em “Leonardo da Vinci” e *Poesia e verdade*, de Goethe

Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci e um ensaio biográfico. Diferentemente de “Gradiva...”, que, prescindindo dos dados do autor, baseia-se nas informações contidas na própria narrativa, “Uma recordação...” apóia-se nas informações de alguns biógrafos de Leonardo e no seu diário pessoal. Seu propósito não é outro que esboçar um mapa da constituição psíquica do pintor e as razões da inibição de sua atividade artística. Como já mencionamos, o texto em questão tem o mérito de explicitar a relação entre neurose e sublimação e as variáveis que tornam alguém neurótico e artista. Propomo-nos a identificar as principais hipóteses utilizadas na interpretação da biografia de Leonardo para apresentarmos as contribuições que o texto fornece a compreensão do conceito de sublimação.

¹⁶⁶ Pois a deformação no caso dos chistes e da obra de arte é voluntária.

Se em “O delírio...”, Freud esforça-se em demonstrar os principais norteadores de sua teoria, a saber, as formações inconscientes, o trabalho do sonho, o complexo de Édipo, a técnica psicanalítica, etc., em *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910) ele investiga o desenvolvimento da sexualidade infantil e a travessia pelo complexo de Édipo. Para tanto, parte das datas da biografia, das contingências, episódios e influências do meio de Leonardo e também das informações sobre as suas reações. Assim ele resume a finalidade do texto ao mesmo tempo em que descreve o papel do psicanalista que se aventura em ensaios de tipo biográfico:

Ora, baseado em seu conhecimento dos mecanismos psíquicos procura sondar dinamicamente a natureza do indivíduo a partir de suas reações, colocar em relevo suas forças pulsionais psíquicas originárias, assim como suas ulteriores transformações e desenvolvimentos. Quando se consegue, a conduta dessa personalidade em sua vida fica esclarecida pela ação conjugada de constituição e destino, forças internas e poderes externos.¹⁶⁷

Sua hipótese principal é a de que o pintor se tornara sexualmente inativo ou homossexual depois de haver convertido sua sexualidade infantil numa pulsão de saber. Circunstâncias acidentais de sua infância teriam exercido um profundo efeito perturbador: seu nascimento ilegítimo o subtraiu, até o quinto ano, da influência do pai, deixando-o livre para uma terna sedução de uma mãe de quem ele é o único consolo. Devido a sua constituição psíquica sexual, Leonardo era dotado de uma quota particularmente intensa da pulsão de investigar; pulsão sobre a qual Freud se apóia para situar o conceito de sublimação. O período da investigação sexual infantil de Leonardo inicia-se por volta do terceiro ano de vida da criança, geralmente marcado pelo nascimento do irmão, que ameaça seus interesses egoístas. Como um meio de evitar a perda de seu “trono”, ela investiga a origem das crianças, mas como sua constituição sexual não está, à altura da época, de engendrar filhos, abandona a investigação. Há, nesse período, uma enérgica repressão.

A pulsão de investigar, com efeito, toma três direções. Na primeira delas ela pode ser reprimida e resultar em uma fraqueza intelectual duradoura, reforçada pela iniciação religiosa à qual a criança é submetida. Pode ser, além disso, reprimida e originar a sexualização do pensar, fruto de uma operação na qual a inteligência se fortalece e vence a repressão, fazendo que a investigação sexual regresse do inconsciente como compulsão, desfigurada, mas potente o suficiente para gerar a

¹⁶⁷ *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 88.

angústia típica dos processos compulsivos. Finalmente, no terceiro destino, “raro e perfeito” nas palavras de Freud, do qual Leonardo figurava um exemplo paradigmático, “[...] a repressão do sexual não consegue conduzir para o inconsciente uma pulsão parcial do prazer sexual, mas a libido escapa ao destino da repressão sublimando-se desde o início em um apetite de saber e somando-se como reforço a uma vigorosa pulsão de investigar”.¹⁶⁸

Devido a essa especial aptidão para a sublimação, reforçada pela pulsão de investigar, na puberdade – período em que emerge com força a excitação sexual –, Leonardo não se torna neurótico. Freud denomina “segunda sublimação das pulsões eróticas”, a operação que resultou no seu interesse e habilidade como artista; a primeira sublimação o conduziu ao apetite de investigar, que retornou mais tarde, devido à quase total repressão de sua vida sexual objetiva.

A identificação com a figura materna após a repressão de suas fantasias edípicas favoreceu uma escolha objetal de tipo narcísico, e uma orientação de sua libido para a homossexualidade. No entanto, no inconsciente se conservava a fixação à mãe e as recordações beatíficas dos carinhos dela, as quais *Mona Lisa* e *Santa Ana, a virgem e a criança* aludiam.¹⁶⁹ “Unindo esse trecho de sua infância ao já citado (a presença da mãe e da avó juntas), condensando-os em um unidade mista, resultou na composição de “Santa Ana com os outros dois”. A figura materna mais distante da criança representa sua mãe”.¹⁷⁰ Freud supõe que a mãe acariciava o filho para ressarcir-se da falta do marido e para ressarcir-lo de não ter pai. Assim, como todas as mães insatisfeitas, toma o filho como substituto do marido. A imagem dos lábios ternos de sua mãe estava reprimida. “Se tornou pintor e então se empenhou em recriar esse sorriso com seu pincel”.¹⁷¹

Do mesmo modo que Hanold foi surpreendido por uma imagem que inconscientemente estava ligada às lembranças de Zoé, Leonardo foi cativado pelo sorriso de *Mona Lisa*, que teria invocado a recordação de sua mãe. “As mulheres sorridentes eram repetições de Catarina, sua mãe”,¹⁷² interpreta Freud. O descuido por suas obras era por sua vez uma repetição do descuido que seu pai tivera com ele. As

¹⁶⁸ *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 75.

¹⁶⁹ *Santa Ana, a virgem e a criança* sintetiza a história infantil de Leonardo na opinião de Freud. A representação da mãe e da avó remete à sua avó, mãe do pai, e a sua mãe. Santa Ana, mãe de Maria e avó da criança, é colocada como uma mulher jovem. Leonardo teve duas mães, Catarina, de quem foi tirado aos três anos e sua madrasta, Donna Albiera.

¹⁷⁰ *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 75.

¹⁷¹ *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 109.

¹⁷² *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 105.

influências do pai não eram, porém, negativas na sua totalidade. Graças à renúncia que teve que fazer da autoridade paterna, ele, muito cedo, prescindiu do apoio dessa autoridade, produzindo uma série de obras das quais ele se sentia inteiramente responsável. “Quem cria na condição de artista sente-se responsável por sua obra”,¹⁷³ diz o psicanalista com o intuito de mostrar as boas influências da imago paterna.

Boa parte do ensaio é ocupada pela interpretação da fantasia do abutre, que revela para Freud a intensidade dos vínculos sexuais entre mãe e filho, mais precisamente, a recordação de Leonardo de ser amamentado e beijado pela mãe.¹⁷⁴ A partir dos códigos da escritura sagrada dos antigos egípcios, Freud traduz o abutre pela figura materna. Segundo ele, os egípcios veneravam uma divindade materna com várias cabeças de abutre chamada *Mut*, cuja semelhança fonética com a palavra *Mutter* – mãe, em alemão – não era, para ele, mera coincidência.

De qualquer maneira, e é isso que nos interessa em particular, *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* nos fornece um exemplo de uma sublimação bem-sucedida. A hiperternura da mãe de Leonardo no período inicial de sua infância, somada a uma predisposição psíquica particular para a sublimação, o conduziu a um processo intenso de investigação sexual, em seguida parcialmente reprimido. Ao chegar na puberdade, as pulsões parciais escaparam da repressão e, mais uma vez, via sublimação, transformaram-se em apetite de saber, posteriormente reforçado pela pulsão de investigar presente desde sua infância. Nesse processo, ao invés do retorno do reprimido, ocorreu a sublimação. É possível afirmar, como sugere Mezan (1997), que o impulso artístico e investigatório de Leonardo representa um substituto da atividade sexual. No nível manifesto, o que caracteriza o destino via sublimação é a capacidade do indivíduo de se interessar por temas outros, distintos dos objetos iniciais da investigação infantil, e, respeitando as injunções da repressão, não aborda questões ligadas à sexualidade.

A sublimação envolve, portanto, a transformação da sua finalidade: ao investir em atividades socialmente mais valorizadas, a pulsão renuncia à satisfação direta para despender sua energia

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Freud apresenta o trecho do diário de Leonardo em que ele descreve sua fantasia: “Parece que eu já estava predestinado a me interessar fundamentalmente pelo abutre, pois me ocorre como primeiríssima lembrança que, quando eu ainda estava no berço, um abutre desceu até mim, abriu-me a boca com a cauda e bateu várias vezes em meu lábio com esta mesma cauda”. *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 72.

em atividades que, embora sob a interpretação se revelem como substitutos daquela, consistem precisamente em *substitutos* dela, e não em rodeios para atingi-la de modo neurótico.¹⁷⁵

A sublimação não implica nenhuma espécie de retorno do reprimido, nem, tampouco, a repressão propriamente dita da libido. A pulsão sexual escapa à repressão, culminando em um tipo de investimento libidinal sobre objetos que substituem este reprimido; tal processo, concordando novamente com Mezan, implica a aceitação do princípio de realidade, já que todos os objetos e atividades que envolvem esse destino da libido só existem fora do psiquismo.

No texto sobre Leonardo, Freud igualmente situa a sublimação como um processo que incide sobre as representações, nesse caso as representações das figuras parentais. Ouçamos: “O Deus todo-poderoso e a Natureza bondosa aparecem-nos como [...] *sublimações do pai e da mãe*, ou melhor, como reminiscência e restaurações das idéias infantis sobre os mesmos”.¹⁷⁶ Para Gonçalves (2004) nesta acepção de sublimação de conteúdos representacionais não é apenas a pulsão que é referida como objeto da sublimação, mas a própria imago de pessoas significativas. As idéias do pai e da mãe nas reminiscências infantis de Leonardo teriam sido restauradas pela sublimação, pela representação de Deus e da Natureza. O comentador atenta, ainda, para o fato de que as diferentes acepções de sublimação remetem a diferentes noções temporais: a capacidade de sublimar é uma potencialidade não necessariamente realizada, a sublimação enquanto processo é descrita no tempo presente, enquanto o ato de sublimar, isto é, o efeito do processo, é duradouro – como a sublimação da curiosidade sexual de Leonardo em impulso de pesquisa –; pode manter-se durante anos mas também pode ser desfeita.

O ensaio sobre Leonardo inaugura um tipo de interpretação psicanalítica da arte pautada sobre os dados da biografia do autor. Esse estilo de análise é anunciado no pós-escrito redigido para “O delírio...”, em que relata que os progressos psicanalíticos, no intervalo de cinco anos, possibilitaram uma mudança de orientação: da confirmação de teses psicanalíticas para o exame do material de impressões e recordações do poeta que contribuíram na formação de uma dada obra. *Uma recordação da infância em Poesia e Verdade* (1917) segue esta orientação. É sobre a biografia de Goethe que Freud se apóia para analisar uma recordação infantil do escritor e investigador da natureza, na qual Goethe, com três anos e meio de idade, joga pela janela pequenas vasilhas de brinquedo

¹⁷⁵ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 331.

¹⁷⁶ S. Freud, *Uma recordação infantil em Poesia e Verdade* (1917), AE XVII, 1989, p. 125.

enquanto é incentivado pelos vizinhos, que gritam: “De novo!”.¹⁷⁷ Quando acabam suas vasilhas ele passa a jogar as vasilhas da mãe, mas logo em seguida é interceptado por um adulto.

Freud substituiu o conteúdo dessa recordação encobridora por outro a partir da pesquisa que faz da história biográfica do poeta. Para tanto, vale-se de relatos de crianças que, diante do nascimento do irmão mais novo, reagiram com brincadeiras semelhantes àquela narrada por Goethe. Como interpretação, o psicanalista sugere: “Poderíamos formar a opinião de que jogar a vasilha é uma ação simbólica na qual a criança (tanto Goethe como meu paciente) expressa vigorosamente seu desejo de eliminar o perturbador intruso”.¹⁷⁸ O ato de jogar os objetos para fora da casa é considerado a expressão do desejo de jogar o irmão pela janela. Para reforçar seu argumento, Freud retoma um episódio no qual uma criança que escutou a história de que a cegonha trouxera seu irmão comenta: “Pois que a leve de volta”.¹⁷⁹ Loureiro (1994) resume a natureza desse tipo de investigação ao afirmar que o que está por trás desta busca da história pessoal e das fantasias do autor é o esforço, sempre presente na obra de Freud, de encontrar um referente para as fantasias, de achar seu ponto de ancoragem último – seja na realidade factual, seja numa suposta fantasia inconsciente de caráter sexual e infantil.

1.2.6 Universo da obra *versus* o universo do artista

O ponto de ancoragem último da interpretação freudiana da enigmática e grandiosa estátua de mármore de Moisés, esculpida por Michelangelo, e que se encontra na Igreja de San Pietro in Vicoli, em Roma, é a censura aos impulsos agressivos e onipotentes. A escultura, um fragmento do gigantesco monumento funerário que o artista se propunha a erigir em memória do poderoso papa Julio II, refletia, para Freud, uma situação em que Moisés conseguiu controlar sua raiva e renunciar à expressão de agressividade sobre o povo judeu. E é precisamente neste ponto que Michelangelo teria projetado sua vontade de inibir e reprimir a própria destrutividade e onipotência, traços comuns que mantinha com Julio II. O leitor de *O Moisés de Michelangelo* (1914)

¹⁷⁷ Uma recordação infantil em *Poesia e Verdade*, AE XVII, p. 142.

¹⁷⁸ Uma recordação infantil em *Poesia e Verdade*, AE XVII, p. 146.

¹⁷⁹ Idem.

conhece as motivações do artista na construção da escultura somente no final do texto. Toda a primeira parte da interpretação da obra de arte prescinde dos dados biográficos de Michelangelo. A interpretação em questão assemelha-se àquela de “Gradiva...” e das peças de Ibsen e Shakespeare – que serão comentadas adiante – ao se apoiar inteiramente no universo da obra.

A estátua representa Moisés, o legislador dos judeus, que segura as Tábuas da Lei com os sagrados mandamentos. Moisés está sentado, com o tronco inclinado para frente, a cabeça virada para a esquerda, com uma grande barba e olhar colérico. Seu braço direito toca na tábua e em uma parte da barba. O esquerdo apóia-se na barriga e segura o lado esquerdo da barba. Freud parte dessa imagem para interpretar a escultura. Chamam sua atenção dois detalhes: a postura da mão direita e a posição de ambas as tábuas. “A pressão do indicador da mão *direita* recai principalmente sobre os chumaços de pelo da parte *esquerda* da barba e, em virtude da transgressão que ele opera, a barba é impedida de acompanhar a volta da cabeça e a olhada para o lado esquerdo [...] Que significado possui esta ordem e a que motivos deve sua existência?”¹⁸⁰

É suposto que a imagem de Moisés revela uma ação que se deu anteriormente. Nela, Moisés está sentado e tranqüilo, com a cabeça reta e a longa barba sobre o colo. Repentinamente, ele escuta um ruído e vira a cabeça na direção do barulho. É tomado por um sentimento de raiva e indignação e pelo ímpeto de castigar o povo judeu, que dançava em torno do Bezerro de Ouro. Ao perceber que as tábuas estavam de cabeça para baixo, Freud imagina que, inicialmente, elas estavam colocadas corretamente debaixo do braço direito de Moisés, mas, após o movimento brusco para se levantar, as mãos abandonaram as tábuas e permaneceram junto ao seu corpo graças a pressão dos braços no tórax. A tábua começou a deslizar. A borda superior antes na horizontal caiu para baixo e a inferior, sem equilíbrio, aproximou-se do assento de pedra. Assim, a fim de evitar que a tábua caísse e se despedaçasse, Moisés colocou a mão direita sobre ela. Diante da tentação de se vingar, Moisés teria refletido e se recordado de sua missão, renunciando à satisfação de seu afeto.

A versão das Sagradas Escrituras descreve um Moisés bom com o povo judeu e que pede desculpas a Deus pelo ato de seu povo. “Michelangelo situou no monumento funerário do papa um Moisés diferente, superior ao Moisés histórico e tradicional [...] Ele não deixa que a raiva de Moisés destrua as Tábuas da Lei, mas apazigua esta raiva,

¹⁸⁰ *O Moisés de Michelangelo*, AE XIII, p. 226.

ou ao menos inibe o caminho da ação, pela ameaça de que ela pudesse se despedaçar”.¹⁸¹ A interpretação freudiana segue o modelo de interpretação dos sonhos ao fragmentar a obra e aprofundar o exame de seus detalhes. É operada uma verdadeira construção. Não cabe a nós julgar sua pertinência, mas assinalar que os efeitos da criação artística, apesar de Freud não declarar no texto, aparecem de forma clara. Não apenas pela afetação do psicanalista diante da escultura, mas também pelo trabalho de reconstrução da cena que teria antecedido a postura de Moisés tal como aparece esculpida no mármore. Michelangelo teria conseguido representar o legislador com o afeto contido e com expressão de raiva e reprovação. O efeito em termos de prazer estético para o espectador ocorreria após a identificação com Moisés ou com aqueles sobre quem ele lança seu olhar furioso. É Freud quem diz, identificado com aquele que é alvo do olhar da estátua: “como se eu mesmo fosse um deles a quem ele dirige seu olhar, esses canalhas que não podem manter nenhuma convicção, não têm fé nem paciência e se alegram se devolvem a ilusão dos ídolos”.¹⁸² Mais uma vez, é baseada sobre a expressão de um afeto reprimido que incide a concepção freudiana do prazer estético. Neste caso, o afeto com o qual o espectador entra em contato é o da raiva e da agressividade contida.

Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico (1916) parte da análise de duas peças de Shakespeare e de um conto de Ibsen para ilustrar tipos de caráter nos quais estaria presente a ação da consciência moral sobre os impulsos destrutivos. No último capítulo, dedicado ao exame do conceito de superego, esse texto será trabalhado detalhadamente, mas a partir de um enfoque diferente. Esta primeira leitura de “Alguns tipos de caráter...” propõe-se a evidenciar o estilo de Freud na interpretação das três obras referidas, atentando para as teses psicanalíticas subjacentes às interpretações e para os comentários sobre a natureza da criação artística e da emoção provocada no espectador.

A simpatia que o espectador da obra deve ter pelo herói é, desde *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906), um pré-requisito para o efeito da fruição artística. Sobre essa simpatia, Freud comenta, diante do monólogo de *Ricardo III*, de Shakespeare, que sua existência depende do acesso do espectador a um sentimento que estaria oculto ao núcleo da trama; oculto à fala “negativista” e “frívola” do personagem

¹⁸¹ *O Moisés de Michelangelo*, AE XIII, p. 237.

¹⁸² *O Moisés de Michelangelo*, AE XIII, p. 219.

principal. Qual seria, então, a via identificatória entre Ricardo III e o público? O que o monólogo insinua, em outras palavras, que produz no espectador a liberação de sensações prazerosas? O sentimento de que a vida deve um ressarcimento diante das graves injustiças que cometeu. Ou, melhor, o direito que temos de praticar o mal, já que a natureza e o destino afrontaram desde muito cedo nosso narcisismo e nosso amor próprio.

Mas se esta é, segundo Freud, a real motivação dos atos bárbaros de Ricardo III, cabe ao artista apenas aludir discretamente a ela. Daí a delicada economia presente na criação artística a qual Freud descreve habilmente: “Na arte do criador, há uma fina economia que faz com que o herói não profira em voz alta e até o final todos os segredos de sua motivação. Assim ele nos impele a completá-la, faz um apelo a nossa atividade espiritual afastando-a do pensamento crítico e promovendo a identificação com o herói”.¹⁸³ Rebeca Gamvik, no conto de Ibsen intitulado *Rosmersholm*, é uma menina educada por um pai adotivo – Dr. West – como livre pensadora, distante da moral religiosa presente nas famílias de seu entorno. Após a sua morte ela se muda para Rosmersholm e é acolhida em uma casa em que os preceitos religiosos imperavam fortemente. Nessa casa mora o pastor Johannes Rosmer, marido da Sra. Beate, por quem ela se apaixona. E para ocupar o lugar dela, descrita como uma mulher doente e impossibilitada de ter filhos, Rebeca cria “um plano criminoso”: convence a Sra. Beate do seu fracasso como esposa, alegando que a finalidade de todo casamento é os filhos, e inventa que o pastor está prestes a abandonar a antiga fé. “E após ter balançado a confiança da mulher jogando com a solidez moral de seu marido, lhe dá a entender, finalmente, que ela mesma, Rebeca, abandonara a casa rapidamente para ocultar as consequências da relação carnal proibida com Rosmer”.¹⁸⁴ Rebeca mata a Sra. Beate e Rosmer fica disponível para se casar com ela.

Ibsen relata um casamento harmonioso entre os dois, até o momento em que a personagem principal é acometida por uma estranha infelicidade, a qual atribui à atmosfera paralisante de Rosmersholm e à convivência com Rosmer. O escritor, diz Freud, “nos brinda com pequenas pinceladas de magistral delicadeza”.¹⁸⁵ Mostra que Rebeca não mente, mas também não é inteiramente sincera. Diante das razões que

¹⁸³ S. Freud, *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (1916). AE XIV, 1989, p. 322.

¹⁸⁴ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 331.

¹⁸⁵ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 332.

Rebeca alega para sua repentina infelicidade, o leitor é levado a crer que algo mais está encoberto nesse sentimento. No último ato, quando Rosmer perdoa Rebeca pelo assassinato, Rebeca revela que o sentimento de culpa que a invade não é atribuído tão-somente ao violento ato, mas a um passado “duvidoso”, em que mantinha relações com outro homem. Desse passado, Ibsen faz algumas alusões durante a narrativa, dando a entender que Rosmer já desconfiava dele.

Em seguida, Ibsen introduz uma conversa do irmão da Sra. Beate com Rebeca em que revela que, na verdade, ela é filha legítima do Sr. West. Rebeca reage violentamente à revelação. Ouçamos Freud: “O enigma da conduta de Rebeca admite uma só solução. A comunicação de que o Sr. West era seu pai é mais difícil do que Kroll – irmão de Beate – poderia imaginar, pois ela não foi somente a filha adotiva mas a amante deste homem”.¹⁸⁶ O sentimento de culpa que a acomete ao descobrir que foi amante do próprio pai a derruba com uma força avassaladora. Nesse momento, a revelação emociona o leitor graças à estratégia do artista que consiste em não elucidar de imediato o motivo mais profundo, subtraindo-o da percepção do leitor. Freud assinala que, se o leitor é comunicado do segredo no início do conto, resistências são levantadas contra ele e a emergência de sentimentos penosos comprometem os efeitos desejados pelo drama.

Macbeth, de Shakespeare, repete um tipo de funcionamento psíquico, também identificado em Rebeca Gamvik, no qual a pessoa adoece no instante em que triunfa. Estes são, nos termos de Freud, “os que fracassam quando triunfam”. A relação pais-filhos reaparece nesta pequena tragédia. O psicanalista atribui o sentimento de culpa que invade Lady Macbeth, após o assassinato do rei da Escócia, a uma reação frente à falta de filhos.¹⁸⁷ Supõe que Shakespeare produz no espectador o grandioso efeito ao dividir um caráter em dois personagens que se complementam: Macbeth e sua esposa comporiam uma única personalidade. Se é ele que alucina o punhal antes do assassinato é ela, por sua vez, que adoece após a morte de Duncan. Ele deveria perder o sono e é ela que, sonâmbula, apaga a culpa de ambos. Ele fica com as mãos ensangüentadas, mas é ela que não consegue se livrar do sangue. “Assim, se realiza nela, o que ele, nos arrependimentos de sua consciência moral, temia; ela passa a ser a arrependida após o crime, ele se torna medroso, e entre os dois esgotam as possibilidades de reação frente

¹⁸⁶ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 334.

¹⁸⁷ No capítulo dedicado ao superego faremos uma análise minuciosa desta tragédia, considerada de ocasião.

ao crime, como duas partes desunidas de uma única individualidade psíquica e quiçá copias de um só modelo”.¹⁸⁸

As três peças são interpretadas na ausência de dados biográficos do artista, seguem o modelo introduzido por *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen*. As interpretações reafirmam, por assim dizer, que o método psicanalítico é capaz de elucidar o conteúdo latente presente nas criações artísticas, operando perfeitamente bem na ausência de associações e distante da finalidade curativa e terapêutica. Resumidamente, como balizador teórico no monólogo de *Ricardo III* identificamos, sobretudo, a teoria do narcisismo, enquanto nos outros dois textos, *Rosmersholm* e *Macbeth*, o que parece nortear a leitura freudiana é a mesma teoria utilizada no comentário de Leonardo da Vinci, a saber, a teoria do complexo de Édipo. Os comentários sobre o efeito que o artista produz no espectador são também foco do interesse de Freud, como vimos. Em sua opinião, o impacto produzido pelo artista se deve à utilização de alguns recursos: o de revelar o segredo da trama somente no seu final ou de cindir uma personalidade em dois personagens diferente. Sobretudo, distrair a atividade do pensamento consciente do espectador por meio de gratificações fornecidas pelo prazer estético ou formal, para que ele suspenda as repressões e descarregue o afeto mobilizado pela obra; escoamento que se dá, muitas vezes, de maneira inconsciente, como é dito em *O poeta e a fantasia*.

Goethe, ao lado de Leonardo da Vinci, Michelangelo e Dostoievski, é considerado um artista particularmente bem dotado pela faculdade sublimatória. Freud atenta, em *Prêmio Goethe* (1930), que o poeta tinha a habilidade de traduzir em palavras as exteriorizações de Eros que habitavam nele. Mais precisamente, as exteriorizações primitivas e sublimadas, mais próximas e menos próximas dos elementos sexuais e agressivos da pulsão. Com Leonardo, ele nos mostra que a aptidão para a sublimação convive perfeitamente bem com um passado infantil repleto de repressões e inibições, investimentos libidinais maciços – de sua mãe – e desinvestimento precoce – de seu pai, revelando que a inibição da atividade sexual pode co-habitar perfeitamente bem com uma quota significativa de pulsão sublimada. Com Dostoievski, considerado por Freud um dos maiores escritores de todos os tempos, ao lado de Sófocles e Shakespeare, ele sugere que a aptidão para a sublimação convive com sintomas neuróticos.

¹⁸⁸ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 331.

Segundo o raio x efetuado pelo psicanalista da sua personalidade, Dostoievski era dotado de forte pulsão destrutiva, em parte exteriorizada como traços sádicos, em parte voltada contra o próprio ego e originando um funcionamento masoquista e culpabilizador que somente a necessidade de castigo foi capaz de apaziguar. A epilepsia de Dostoievski representava um sintoma de sua neurose pelo fato de possibilitar o escoamento da excitação psíquica pela via somática. Freud retoma *Os irmãos Karamazov* para analisar a relação do escritor com o pai. “O inequívoco nexos entre o parricídio de *Os irmãos Karamazov* e o destino do pai de Dostoievski chamou atenção de mais de um biógrafo”.¹⁸⁹

Os estados de sono letárgico que ele vivia na juventude foram considerados angústias de morte. E aqui vemos ecoar a interpretação do Homem dos Ratos. Assim como Ernst Lanzer reprimiu o ódio inconsciente ao pai, diante do falecimento real da figura paterna Dostoievski sentiu-se culpado e se autocastigou. Ele desejava a morte do pai tanto quanto Lanzer. Este último tornou-se um obsessivo, e Dostoievski identificou-se com o pai morto em seus ataques de angústia. Ambas as expressões sintomáticas se originavam dos desejos destrutivos contra o pai, obstáculo a concretização dos impulsos incestuosos em relação à mãe –, que culminaram na produção do sentimento de culpa inconsciente. Eis como Freud resume a personalidade de Dostoievski: “Eis a fórmula para Dostoievski: uma pessoa de disposição bissexual particularmente intensa, que se defende da influência de um pai duro [...] O precoce sintoma dos ‘ataques de morte’ pode ser compreendido como uma identificação-pai do ego consentida pelo superego como castigo”.¹⁹⁰ A necessidade de castigo manifesta-se pela compulsão por jogo – “ele só se tranqüilizou depois de perder tudo” pelas situações de miséria e humilhações às quais se submeteu. Freud assinala, com base em *Os irmãos Karamazov*, que o assassino do pai mantinha um vínculo filial com ele, como o filho, o herói Dmitre, e que todos os irmãos eram, na verdade, igualmente culpados pela morte do pai. Ele chama atenção para a simpatia de Dostoievski pelo personagem criminoso, pautada “na identificação sobre a base dos mesmos impulsos assassinos”.¹⁹¹

Ora, a conclusão de que o escritor russo é um neurótico, somada ao reconhecimento de sua genialidade como artista, indica-nos que a capacidade de

¹⁸⁹ S. Freud, *Dostoievski e o parricídio* (1927), AE XXI, 1989, p. 180.

¹⁹⁰ *Dostoievski e o parricídio*, AE XXI, p. 182.

¹⁹¹ *Dostoievski e o parricídio*, AE XXI, p. 187.

Dostoievski para sublimar as pulsões pode conviver com um funcionamento psíquico que encontra como saída para seus impulsos a formação de sintomas neuróticos. *Os irmãos Karamazov* foi considerado por Freud, ao lado de *Édipo Rei* e *Hamlet*, a obra mestra da literatura de todos os tempos. Estamos diante de um exemplo de co-presença de aptidão para a sublimação e neurose. Nas palavras de Freud, de um “caso extremo do criador literário governado pela consciência de culpa”. Talvez se possa dizer que, para Freud, o *quantum* de energia sexual reprimida capaz de produzir um sintoma neurótico não diminui, necessariamente, o estoque de libido potencialmente sublimável. Se ele nos diz que, diferentemente do neurótico, o artista encontra o caminho de volta do mundo da fantasia para o mundo da realidade, talvez Dostoievski estivesse no meio do caminho entre a “normalidade” e a neurose.

Apesar de *Dostoievski e o parricídio* (1927) levar a cabo uma análise biográfica do escritor, ele contém, ainda que resumidamente, a interpretação de outras três produções artísticas – seguindo a mesma linha de “*Gradiva...*”, *Ricardo III*, *Rosmersholm* e *Macbeth* – realizadas sem o recurso aos dados biográficos do autor. Estamos nos referindo à interpretação de *Édipo Rei*, de Sófocles, de *Hamlet*, de Shakespeare e de uma novela redigida por Stefan Zweig, *Vinte e quatro horas na vida de uma mulher*. *Édipo Rei* revela os desejos edipianos na sua expressão mais transparente, enquanto *Hamlet* põe em evidência os mesmos desejos, mas de forma menos direta se comparado à tragédia de Sófocles: não é ele quem mata o pai, é outra pessoa. Porém, sente-se culpado do mesmo jeito; e a culpa, deslocada, resulta na incapacidade de vingar a morte do pai. *Vinte e quatro horas na vida de uma mulher*, por sua vez, alude às relações amorosas entre mãe e filho, aos desejos inconscientes eróticos. Uma mulher apaixonada-se por um jovem que sofre uma compulsão por jogos. Ao dormir com o jovem, não faz outra coisa que realizar suas fantasias de impedir o filho de se masturbar e de se oferecer, assim como faz uma prostituta, para a realização de seus impulsos eróticos e incestuosos.

Uma neurose demoníaca do século XVII (1923) segue um roteiro semelhante à interpretação da história de Leonardo, da lembrança de Goethe e da vida de Dostoievski. Nos quatro casos, Freud está interessado em encontrar as motivações psíquicas que lhe permitam desvendar enigmas. Sobre Leonardo da Vinci, investiga os sentidos da fantasia infantil do abutre, da mudança da atividade pictórica para a atividade investigativa e sua dificuldade de concluir os trabalhos artísticos. De Goethe, é a recordação encobridora da brincadeira com as vasilhas que o atrai. Da personalidade

de Dostoievski, sua neurose e as relações com os substitutos das figuras paternas. E, finalmente, na análise biográfica sobre a qual nos deteremos um instante, Freud averigua as motivações que teriam conduzido o pintor Christoph Haizmann a pactuar com o Diabo.

Nela, sua conclusão é que Haizmann – que era atormentado por demônios, visões, ausências, e estados convulsivos – caiu em um estado melancólico e de incapacidade para o trabalho após a morte do pai. Aliás, segundo um fragmento do diário íntimo escrito em alemão pelo pintor Christoph Haizmann, é a promessa do Diabo de tirá-lo da melancolia que o faz pactuar. O psicanalista atribui a incapacidade para exercer a arte ao fato de o pai de Haizmann se opor ao desejo do filho de ser pintor. Tratava-se, nesse caso, da expressão “obediência de efeito retardado”. As visões que tinha do Diabo e o pacto remontavam aos impulsos infantis agressivos contra o pai. Na verdade, “o Diabo, a quem nosso pintor entrega sua alma, é para ele um substituto direto do pai”.¹⁹² Os peitos do Diabo correspondiam a uma projeção da própria feminilidade em relação ao pai. No curso do complexo de Édipo, Haizmann teria resistido a aceitar a castração, e essa relutância o teria conduzido a buscar na mãe a figura salvadora; é a Santa Mãe de Deus de Mariazell que o salvou do pacto com o Diabo.

Na interpretação de *O Homem da Areia*, de Hoffmann, o foco muda um pouco de direção. Apesar de a interpretação do conto em questão seguir um roteiro semelhante às demais leituras – enfoca o complexo paterno, etc. –, *O estranho* (1919) dá segmento à discussão introduzida em *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906) a respeito dos sentimentos produzidos no espectador da obra de arte. Seu ponto de partida é o exame da sensação de estranheza mobilizada pela leitura desse texto e que estaria associada ao terrorífero, ao que promove angústia e horror. O Homem de Areia é um personagem que produz em Nathaniel – o personagem principal – medo e estranhamento. Hoffmann escreve que, quando Nathaniel era criança, para mandar as crianças para a cama sua mãe dizia: “Vem o Homem de Areia [...] É um homem mau que pega as crianças quando elas não querem ir dormir e joga um punhado de areia nos olhos até que estes, banhados de sangue, saltam da cabeça [...]”.¹⁹³

Nathaniel acredita que o Homem de Areia é um advogado amigo de seu pai, Cornelliuss, que certa noite tenta arrancar seus olhos, mas é impedido pelo pai. Alguns

¹⁹² S. Freud, *Uma neurose demoníaca no século XVII* (1923), AE XIX, 1989, p. 81.

¹⁹³ S. Freud, *O estranho* (1919), AE XVII, 1989, p. 220.

anos mais tarde o pai morre. Crescido, ele tem a impressão de ver, na cidade universitária em que morava, Cornelliuss vendendo óculos. Ele se apaixona por uma moça chamada Olímpia, mas logo percebe que se tratava de uma autômata feita por seu professor e cujos óculos haviam sido vendidos por Coppola – que ele acreditava ser Cornelliuss. Inúmeras passagens produzem a sensação de estranheza no personagem e no leitor, e, neste último, igualmente a dúvida sobre se o que lê é real ou fruto de um delírio de Nathaniel. No final da história, o jovem perde a noiva e, após um encontro com o vendedor de óculos, se suicida. Freud retoma Jentsch, para quem um dos artifícios mais infalíveis para produzir efeitos estranhos no conto literário consiste em deixar o leitor na incerteza sobre se a figura determinada que tem ante si é uma pessoa ou um autômato, e que essa certeza não ocupe o centro da atenção. Hoffmann teria realizado com êxito essa manobra psicológica nos seus contos fantásticos.

Partindo da premissa de que “o estranho é uma variedade do terrorífero que remonta ao conhecido, ao que é desde muito tempo familiar”,¹⁹⁴ Freud recupera o estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos para associar a angústia de ficar cego à angústia da castração. A analogia olho-pênis é traçada pelo psicanalista, para quem o Homem de Areia é um substituto do pai temido de quem Nathaniel esperava a castração. Cornelliuss é interpretado como o pai “mau” e o próprio pai, como o lado bondoso da figura paterna. O sentimento de estranheza provocado pela leitura de *O Homem de Areia* é considerado o resultado da reanimação do complexo de castração.

Freud examina dois tipos de estranheza: a estranheza vivida na realidade e o estranho da ficção. A estranheza vivida na realidade pode derivar da reanimação dos complexos reprimidos infantis – do complexo de castração, de retorno ao seio materno, etc. Neste caso, a realidade material é substituída pela realidade psíquica. “Se trata de uma efetiva repressão de um conteúdo e do retorno do reprimido, e não da *eliminação da crença na realidade deste conteúdo*”.¹⁹⁵ O sentimento de estranheza é também produzido quando as convicções primitivas superadas são colocadas em questão, ou seja, quando as convicções que lembram a concepção de mundo animista – baseada na onipotência dos pensamentos, na magia, e na superestima do narcisismo – retornam como modelo de explicação para os fenômenos do mundo material. Do mesmo modo, a

¹⁹⁴ *O estranho*, AE XVII, p. 220.

¹⁹⁵ *O estranho*, AE XVII, p. 248.

estranheza pode estar relacionada à morte ou à repetição do mesmo, ou seja, de situações nas quais a coincidência dos fenômenos assusta a pessoa.¹⁹⁶

As quatro fontes da estranheza no universo da realidade quotidiana podem ser exploradas pelo escritor: a reanimação dos complexos reprimidos infantis, o questionamento de superstições superadas, o “estranho como anunciador da morte” e o retorno do igual. Ele pode se situar dentro do universo da realidade quotidiana em que opera o exame de realidade. A estranheza derivada da reanimação dos complexos infantis é, segundo Freud, mais resistente que aquelas que tocam em nossas superstições que acreditávamos superadas. Mas nesse último caso, mesmo que o espectador fique insatisfeito ao se perceber acreditando em fenômenos que contradizem sua mente racional, essa insatisfação é superada se o escritor “ocultar por muito tempo as premissas que na verdade escolheu para o mundo suposto por ele, ou se deixar para o final, com habilidade e astúcia, esse esclarecimento decisivo”.¹⁹⁷ O efeito sobre o leitor é igualmente forte se ele se valer das estratégias formais nesse tipo de produção artística. Mas quando a escritor persuade o leitor a abandonar o terreno da realidade, inserindo-o no mundo da fantasia, o estranho da vida real perde o ar de estranheza.¹⁹⁸

O estranho (1919) é comumente associado à introdução da segunda teoria das pulsões, já que Freud estava em vias de concluir *Além do princípio do prazer* (1920) na época de sua redação. O que nos interessa é apresentar o que ele acrescenta à concepção freudiana de arte. E parece ser justamente algo que ultrapassa a explicação do “conteúdo latente” da obra ou da motivação inconsciente do artista pautada sobre a reativação dos complexos infantis reprimidos. A riqueza do texto, para os nossos propósitos, reside no exame do efeito sobre o espectador de histórias que reavivam sensações ligadas à morte, ao automatismo da repetição e às explicações infantis dos fenômenos externos – de feição animista.

Ao levar a cabo essa espécie de genealogia da sensação de estranhamento, Freud amplia o arsenal explicativo das análises estéticas. No rol de suas interpretações, após explorar um leque enorme de identificações do espectador com o herói – pelo ódio inconsciente ao pai, via amor incestuoso pela mãe, amor reprimido pela amiga de

¹⁹⁶ Em tais situações estaria presente o caráter demoníaco que a ação da compulsão à repetição conferiria a certos aspectos da vida psíquica.

¹⁹⁷ *O estranho*, AE XVII, p. 249.

¹⁹⁸ Os contos tradicionais possuem essa peculiaridade de produzir figuras sombrias e terroríficas, como as aparições de espectros em Hamlet, Macbeth, Julio César, de Shakespeare, mas não estranhas. “Adequamos nosso juízo à condição dessa realidade forjada pelo autor e tratamos as almas, espíritos e espectros como se fossem reais, como nós mesmos somos dentro da realidade material”. *O estranho*, AE XVII, p. 249.

infância, amor incestuoso ao pai, ódio ao povo judeu, culpa, etc. –, em *O estranho* é examinado em detalhe o efeito de estranhamento vivido pelo espectador da obra, inédito até então nas suas leituras. No entanto, é mais uma vez para a vida infantil e para as características dos processos inconscientes que Freud se dirige para explicar a gênese do medo da morte, da repetição do mesmo e da reanimação da superstição no adulto. Parece não haver escapatória. É sempre remontando à vida infantil e às determinações dos processos inconscientes em curso nela que Freud explica os fenômenos que investiga.

1.2.7 A experiência estética no campo psicanalítico

Nenhum dos textos de aplicação da psicanálise, para Loureiro (2002), pode ser considerado paradigmático: cada um deles tem suas particularidades; não há um *modus operandi* específico, segundo ela. Mais do que isso, “[...] quando se trata de trabalhar com psicanálise e literatura não há a possibilidade de uma metodologia estrita porque o objeto de investigação não está determinado *a priori*, podendo se constituir numa obra, num conjunto delas ou num autor, por exemplo”.¹⁹⁹ É certo que o objeto não está determinado de antemão, o que não nos impede de afirmar, após examinar as interpretações freudianas da arte, que a teoria psicanalítica da expressão artística é dotada de uma especificidade própria, o que faz que ela seja uma abordagem estética. Observamos dois estilos de Freud na interpretação das obras de arte: a análise biográfica e a análise circunscrita ao universo da obra artística.

À primeira vista, e tratando-se de Freud, que nunca hesita em pautar-se na história do desenvolvimento psicosexual para elaborar suas hipóteses ou verificá-las, poderíamos afirmar que a análise biográfica é, para ele, mais rica e fecunda do que a análise do universo da obra. Não são poucos os psicanalistas e filósofos pós-freudianos que insistem nessa idéia e reduzem a interpretação estética de Freud àquilo que Adorno (1972) denomina, em *Teoria estética*, de “moda biográfica”. A nosso ver, essa idéia tão difundida, que torna dependente a análise psicanalítica da arte das projeções inconscientes do artista, deve-se mais aos textos considerados de aplicação dos analistas pós-freudianos do que à investigação propriamente dita das manifestações artísticas

¹⁹⁹ I. Loureiro, *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 315.

realizadas por Freud. *Hamlet e o complexo de Édipo*, de Ernst Jones (1970), ilustra bem esse tipo de análise da obra de arte.

Jones (1970) interpreta *Hamlet*, de Shakespeare, a partir do exame do significado dos conflitos e sofrimentos do protagonista.²⁰⁰ Atribui a causa para a vacilação de Hamlet em matar o tio a um conflito interno entre um impulso para cumprir a sua missão e uma repugnância inconsciente. Identifica nas falas de Hamlet mecanismos psicológicos de evasão e racionalização e conclui que a frustração e a inibição do ato de vingança são efeitos do intolerável pensamento de incesto e parricídio combinados. Jones vê em Hamlet impulsos matricidas oriundos do complexo de Édipo, do qual seriam apenas uma faceta ou uma tentativa de solução. Em seguida, debruça-se sobre a relação entre o conflito de Hamlet e os processos mentais de Shakespeare, e sustenta que esse conflito é o reflexo de lutas internas no próprio Shakespeare, eco de experiências catastróficas que o poeta viveu pouco antes de compor a tragédia: duas mortes – a morte do pai e de um vidente, substituto paterno – e uma paixão avassaladora que resultou em traição.

No capítulo intitulado “Psicologia e estética”, Jones (1970) defende que o procedimento crítico das criações poéticas deve repousar sobre a análise biográfica e sobre o impulso criador do artista. Ele assim argumenta:

Tem de haver alguma correspondência, por mais disfarçada e transformada, entre os sentimentos que um poeta descreve e os sentimentos que ele próprio experimentou [...] não obstante, todos os críticos sérios sabem que a apreciação de uma obra e a compreensão de suas intenções só podem ser reforçadas, infalivelmente, por certos conhecimentos sobre as características do autor e os estágios de seu desenvolvimento artístico.²⁰¹

O bom crítico, segundo ele, não pode se deter na obra de arte em si e considerá-la como um produto acabado e autônomo, isolando-a do seu criador. Isso resultaria na imposição de limites artificiais ao entendimento da obra.

Bachelard (2002), em *Água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*, elogia a minuciosa análise das poesias e dos contos de Edgar Poe realizada por Marie Bonaparte, que teria descoberto a principal razão psicológica do que ele denomina “unidade imaginativa de Poe”. Para ele, Bonaparte

²⁰⁰ Ele apresenta seu propósito: “Proponho-me fazer de conta que Hamlet foi uma pessoa, um ser vivo (poderíamos acrescentar que, para a maioria de nós, ele é uma criatura mais viva do que muitos atores que conhecemos no palco da vida!), e investigar que espécie de homem pode ter sido essa pessoa para sentir e agir, em certas situações, da maneira que Shakespeare nos diz que ele sentiu e agiu”. E. Jones, *Hamlet e o complexo de Édipo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970, p. 21.

²⁰¹ Jones, *Hamlet e o complexo de Édipo*, p. 14.

[...] provou que essa unidade de imaginação era a fidelidade a uma lembrança imperecível [...] O que Marie Bonaparte mostrou mais claramente é que a imagem que *domina* a poética de Edgar Poe é a imagem da mãe moribunda. Todas as outras amadas que a morte arrebatará, Helena, Frances, Virgínia, renovarão a imagem primordial, reavivarão a dor inicial, aquela que marcou para sempre o pobre órfão.²⁰²

Adorno (1972) concebe da mesma maneira que Jones e Bachelard o predomínio da análise biográfica sobre a análise textual na interpretação psicanalítica da arte. A seu ver, muitos trabalhos foram realizados sob a égide da “moda biográfica”, em função das motivações inconscientes do autor, como o livro de Laforgue, para quem o sofrimento de Baudelaire é atribuído ao complexo materno. Mas ao contrário de Jones, que defende a abordagem psicanalítica biográfica, Adorno a critica. Considera esse tipo de leitura semelhante àquela do idealista “[...] porque revela tudo aquilo que no interior mesmo da arte não é artístico”.²⁰³ Além disso, sustenta que tal abordagem esquece as características formais na hermenêutica da matéria, e reduz a obra a um sistema de signos subjetivos que servem às pulsões do sujeito.

Como dissemos, da análise das obras literárias por nós examinadas identificamos dois estilos de interpretação adotados por Freud e não apenas um, como mostra este breve esboço das opiniões de Jones, Bachelard e Adorno. O primeiro estilo baseia-se nos dados da biografia do artista, e o segundo é circunscrito ao universo da obra artística. Os estudos de Leonardo da Vinci, Dostoiévski e Christoph Haizmann seguem o primeiro tipo de leitura. O segundo tipo é introduzido por “Gradiva...”, que, segundo Bellemin-Nöel, abre precedentes à “psicanálise textual”, que prescinde da pessoa do autor para ser compreendida.²⁰⁴ Continua com as interpretações de *Ricardo III*, *Rosmersholm*, *Macbeth*, *Vinte e quatro horas na vida de uma mulher* e *O Homem da Areia*.

Resumir a interpretação psicanalítica da arte à história psicosssexual do seu criador é operar um certo reducionismo psicológico, o que, a nosso ver, Freud nunca fez, já que não se limitou ao exame das motivações psíquicas do artista. A análise biográfica é questionada pelo próprio Freud, como nos mostra um pequeno texto de 1930. Após agradecer aos biógrafos de Goethe as informações e os documentos que lhe permitiram formar algumas opiniões da personalidade do poeta, ele indaga: “O que nos proporciona estas biografias? [...] Nem sequer a melhor e mais completa delas responde

²⁰² G. Bachelard, *Água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 48.

²⁰³ T. W. Adorno, *Teoría estética*. Buenos Aires: Taurus Humanidades, 1972, p. 19.

²⁰⁴ Esta idéia encontra-se em Bellemin-Nöel, *Psicanálise e literatura*. São Paulo: Cultrix, 1983.

às perguntas que parecem dignas de interesse. Não esclarecem o enigma do maravilhoso dom dos artistas e não podem nos ajudar a apreender melhor o valor e o efeito de suas obras”.²⁰⁵ E, mais adiante:

Ora, que justificação tem semelhante necessidade de conhecer as circunstâncias da vida de um homem quando suas obras passaram a ser tão significativas para nós? Pode-se dizer que é a necessidade de obter uma aproximação humana. Admitimos: é a necessidade de criar vínculos afetivos com tais homens, integrá-los na série dos pais, professores, modelos que conhecemos ou cuja influência experimentamos, com a expectativa de que sua personalidade resultara tão grandiosa e digna de admiração como as obras que deles possuímos.²⁰⁶

Esta passagem tem, para nós, um valor enorme, pois desfaz o malentendido aos quais muitos pensadores incorreram ao reduzirem a interpretação psicanalítica da arte ao par complementar artista-obra. O próprio Freud assume que a análise biográfica cumpre uma função importante para aquele que a faz e não para a compreensão do valor e do efeito da obra em questão. Reflete, antes, a necessidade do homem de criar figuras de identificação e obter confirmações para as fantasias de idealização que se costuma criar em relação aos autores alvos de interesse. A interpretação de Jones da tragédia shakespeareana representa, nesse sentido, um contra-exemplo do que consideramos mais valioso em termos de interpretação freudiana da arte, a saber, a análise circunscrita ao universo da obra.

Existe na obra de Freud, a nosso ver, uma estética no sentido pleno da palavra, uma teoria da expressão artística, que opera com conceitos psicanalíticos, tem uma especificidade centrada na própria obra, e reconhece os fundamentos pulsionais de seus objetos.²⁰⁷ Para Nunes (1966), a teoria estética psicanalítica compreende um aspecto da experiência estética, o aspecto subjetivo. O outro aspecto, objetivo baseia-se na forma da obra de arte. Nunes (1966) explica, em seu livro *Introdução à filosofia da arte*:

As correntes inspiradas na psicologia, chamadas psicologistas, estudam, com exclusividade, o aspecto subjetivo, valorizando os seus elementos heterogêneos, como o prazer sensível, os impulsos, os sentimentos e emoções. Eles partem de fatos psíquicos determinados, sejam estados simples ou complexos de consciência, sejam processos ou inclinações de nossa vida mental, para

²⁰⁵ *Prêmio Goethe*, AE XXI, p. 210.

²⁰⁶ *Prêmio Goethe*, AE XXI, p. 221.

²⁰⁷ Loureiro (1994) se pergunta se é possível esboçar uma visão global da estética freudiana. Mesmo não tendo se colocado diante da tarefa de elaborar uma teoria completa sobre os fenômenos relacionados à arte, Freud examinou alguns temas ligados a ela: os processos envolvidos da criação, os produtos destes processos – ou seja, a obra -, a fruição do prazer nos terceiros, o sentido e a função da arte na sociedade, esboço sobre a idéia de belo e alguns critérios de valoração artística. Para a comentadora, a teoria freudiana possui uma estética própria, uma linha de pensamento ampla e coerente sobre a arte, coesa. Esta linha de pensamento apóia-se em um núcleo de princípios básicos que se mantém durante toda a produção teórica de Freud.

explicar a experiência estética. A tentativa de aproximação e até de identificação do estético ao psíquico.²⁰⁸

Adorno (1972), embora adote uma postura crítica da interpretação psicanalítica da arte, opina ser plausível determinar o que é a arte mediante uma teoria da vida anímica. Com Nunes e Adorno reconhecemos que Freud elaborou uma teoria que enfoca o lado subjetivo da interpretação estética. O que nos leva a sugerir que a psicanálise freudiana contribuiu de alguma maneira para o campo da teoria estética.²⁰⁹ O método psicanalítico construído por Freud lhe permite interpretar uma criação artística com fidedignidade semelhante à da interpretação dos sintomas neuróticos. É precisamente aí que reside a reivindicação da universalidade do seu procedimento técnico, que justifica a ampliação de sua aplicação para além do campo propriamente clínico.

Não se trata aqui de avaliar a fundo a qualidade da contribuição da psicanálise ao domínio da estética, mesmo porque cada vertente da filosofia terá uma opinião diferente sobre os processos envolvidos na criação artística, na idéia de belo, e na relação da arte com a sociedade. Trata-se apenas de insistir sobre o fato de que, em primeiro lugar, parece existir uma teoria estética freudiana que não se resume à análise de tipo biográfico e, que, portanto, não implica um reducionismo psicológico. A arte contribui com a psicanálise ao fornecer exemplos e confirmações de suas hipóteses e ao trazer novos elementos a ela. Em segundo lugar, insistiremos que a doutrina psicanalítica fornece contribuições para a discussão mais ampla da experiência estética e, por isso, sua relação com a arte é uma relação de mão dupla: ao mesmo tempo em que presta serviço à arte, a arte também presta serviço à psicanálise; daí a razão pela qual discordamos de Badiou (1998), para quem a relação entre psicanálise e arte é um serviço apenas oferecido à psicanálise. “Um serviço gratuito da arte”.²¹⁰

²⁰⁸ B. Nunes, *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Buriti, 1966, p. 23.

²⁰⁹ Os dois autores propõem saídas diferentes em suas teorias estéticas. Adorno (1972) enfoca a negatividade da obra de arte, a decifração da obra “como o trabalho sobre algo que resiste” enquanto Nunes (1966) vê na estética fenomenológica uma teoria mais completa. “A estética fenomenológica descreve os objetos e os valores de que temos imediata consciência na contemplação das coisas belas, obras de arte inclusive, para intuir a essência do poético, do pictórico, do trágico, do cômico, do sublime”. Nunes, *Introdução à filosofia da arte*, p. 25.

²¹⁰ A. Badiou, *Petit manuel d'esthétique*. Paris: Seuil, 1998, p. 18.

1.2.8 A arte e a ciência e suas relações com a sublimação

É de Laplanche (1989) a afirmação segundo a qual a sublimação é uma das cruzes da psicanálise, em todos os sentidos do termo: enquanto ponto de convergência, de cruzamento, mas igualmente o que põe na cruz a psicanálise e uma das cruzes de Freud. Como vimos, a história da sublimação na obra de Freud é confusa. Do início ao fim da obra a sublimação será mais citada do que desenvolvida ou analisada. Após identificarmos todas as referências ao termo sublimação, sobretudo nos textos metapsicológicos, partimos do modelo do sonho para demonstrar de que forma ele foi aplicado sistematicamente. As formações sintomáticas, os atos falhos, os esquecimentos e as recordações encobridoras foram seus primeiros objetos.

Em seguida mostramos os resultados da pesquisa dos chistes, e a razão pela qual Freud ampliou sua investigação para o domínio das relações intersubjetivas e culturais. O chiste é considerado uma mini-obra literária, pois dele Freud extraiu o modelo econômico do prazer estético, que inclui o tipo de prazer preliminar. O prazer sentido nas piadas será da mesma ordem do gozo genuíno da obra poética: ambos provêm da liberação de tensões no interior do psiquismo e da economia no gasto psíquico. Sobre a arte, na qual a intersubjetividade está igualmente pressuposta, o modelo de interpretação dos sonhos foi posteriormente estendido. Vimos que a obra de arte torna-se, para Freud, uma espécie de sonho compartilhado, um sonho conscientemente produzido. Trata-se de um processo deliberado que mostra os conteúdos internos do artista. E sabemos que não importa se o conteúdo representado foi vivido ou fantasiado, se o artista pensou consciente ou inconscientemente. A interpretação psicanalítica repousa sobre a realidade psíquica do artista, do mesmo modo que se apóia sobre a realidade psíquica do neurótico ou do sujeito que sonha.

Descobrimos, do percurso aqui traçado, que no campo das atividades ditas sublimadas a arte aparece como o objeto, por excelência, da atenção freudiana. Por isso pode ser considerada seu grande paradigma. Mediante a investigação dos processos envolvidos na criação artística, Freud oferece elementos elucidativos dos sentidos do conceito de sublimação. As análises das peças, das esculturas e narrativas literárias por ele realizadas têm como pano de fundo explicativo os jogos de forças das pulsões sexuais e destrutivas, e os grandes complexos em torno do qual esse jogo de força se dá privilegiadamente: o complexo de Édipo e o complexo de castração. São os conteúdos

desses complexos, por assim dizer, que são sublimados pelos artistas. Ao ativar em alguma medida esses complexos, o artista determina uma condição do gozo para o espectador; esta é a condição que o aproxima do neurótico. Loureiro (1994) atenta para uma espécie de prazer positivo que a arte favoreceria. O prazer estético é “improdutivo”, “inútil”, “mas ao mesmo tempo pode-se dizer que não há gratuidade alguma na fruição estética, o prazer ‘desinteressado’ obtido com ela é importantíssimo para a manutenção do bom funcionamento mental”.²¹¹

Uma breve retrospectiva do tipo de conteúdo extraído das interpretações de Freud das obras de arte revela que, em “Gradiva...”, ele situa a fantasia de Hanold, à qual denomina delírio, como o resultado de uma luta entre conteúdos eróticos reprimidos e a força da resistência que os impede de se tornarem conscientes. Do mesmo modo com a motivação de Zoé, atribuída a uma escolha amorosa infantil que tem como objeto um substituto do pai. A chave para compreender a personalidade de Leonardo da Vinci é a investigação do desenvolvimento de sua sexualidade infantil e a travessia pelo complexo de Édipo – a identificação com a figura materna, seguida da repressão de suas fantasias edípicas, que favorece uma escolha objetual de tipo narcísico e a orientação libidinal para a homossexualidade. O mergulho na vida sexual infantil de grandes personalidades continua com os comentários de *Poesia e Verdade*, de Goethe. Agora não são a hipernutrição da mãe e uma escolha de tipo narcísico que orientam a interpretação de Freud, mas a rivalidade com o irmãozinho pelo amor integral da mãe.

Na análise da estátua de Moisés, o psicanalista muda um pouco de direção: da pulsão sexual como fonte dos conflitos para o componente destrutivo da pulsão e seu incremento em um superego tirânico. Moisés consegue controlar sua raiva e renunciar à expressão de sua agressividade sobre o povo judeu. Ricardo III, de Shakespeare, sente-se no direito de praticar o mal pois acredita ser “exceção”; já que a natureza e o destino teriam afrontado seu narcisismo desde muito cedo. Em um caso, a pulsão destrutiva é reprimida; no outro, é exteriorizada sob o império de uma consciência moral violenta. A interpretação de *Rosmersholm*, de Ibsen, é buscada no conflito de ambas as pulsões: a pulsão agressiva, que estaria na base das maldades de Rebecca para conseguir casar com o pastor Rosmer, e a pulsão sexual infantil, que teria sido satisfeita na vida real por meio de relações sexuais com o próprio pai. Esse período da produção estética freudiana tem como temática principal os efeitos da consciência moral e sua relação com as pulsões

²¹¹ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 93.

destrutivas. O ódio e a culpa de Rebecca reaparecem, mas desta vez divididos em duas personagens de Shakespeare: Macbeth e sua esposa, Lady Macbeth, que enfermam após assassinares Duncan, o rei da Escócia, e ocuparem o seu lugar.

Em *Dostoievski e o parricídio* (1927), Freud investiga o destino de sua pulsão mortífera que, em parte é exteriorizada como traços sádicos, e em parte direcionada contra o próprio ego originando um funcionamento masoquista e culpabilizador. A interpretação é, no entanto, igualmente interpretação do complexo de Édipo: dos impulsos parricidas de Dostoievski oriundos do sentimento de ambivalência inerentes a esse complexo. A mesma equação repete-se na resumida interpretação de *Édipo Rei*, *Hamlet*, e *Vinte e quatro horas na vida de uma mulher*. Na lenda de Édipo, os desejos edipianos aparecem na sua expressão mais transparente; em *Hamlet*, na sua expressão indireta. Na novela de Zweig eles aparecem na relação mãe e filho. E na relação de Christoph Haizmann com o Diabo não é senão de forma oculta que ele está presente. Finalmente, *O Homem de Areia* põe em evidência o complexo de castração e as faces boas e más da figura paterna. Este são, por assim dizer, “os metais puros” das interpretações de Freud.²¹²

O que estamos chamando de “metal puro” é a matéria-prima da criação artística e do processo de sublimação.²¹³ Enquanto o psicanalista conhece a alma do homem observando o outro, o artista olha para dentro de si, para o próprio inconsciente, e submete suas fantasias a um tratamento deformador análogo aos processos da elaboração onírica sobre o pensamento onírico latente do sonho. Apenas de forma alusiva o espectador identificará as fantasias. O artista sublima o conteúdo dos seus complexos e os exterioriza, ultrapassando as barreiras psíquicas impostas pela censura. A técnica do prazer estético apóia-se na desfiguração, nos deslocamentos, nas condensações, nas insinuações, nas divisões do ego do personagem, na transformação para o contrário, no simbolismo, nas mesmas operações inconscientes presentes na formação dos sonhos. Estamos falando, nas palavras de Loureiro (1994), nos “dotes artísticos”, isto é, “na habilidade em elaborar/deformar os conteúdos inconscientes de modo a torná-los menos repulsivos”.²¹⁴ Se não passarem pelo processo de maquiagem,

²¹² Convém observar que a mudança de direção da revelação de conteúdos sexuais para conteúdos agressivos sugerida por nós é harmônica com o movimento da teorização freudiana de considerar cada vez mais fortemente as diversas expressões da pulsão de morte, inclusive na participação da severidade do superego.

²¹³ Loureiro (1994) comenta que, apesar de referir que as fantasias subjacentes à obra são já constituídas, Freud indica a possibilidade de as fantasias se configurarem durante o processo de construção da obra.

²¹⁴ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 114.

tais conteúdos não favorecerão a obtenção de prazer, mas sensações de nojo, raiva e repulsa.

A sublimação tem, portanto, uma via de mão dupla no processo de criação artística. Está presente no artista, no momento em que ele representa seus conteúdos mais arcaicos em uma obra, e no processo de fruição artística em curso no espectador. Nele é operada uma espécie de vivência catártica. Do aspecto formal da obra, ele obtém a primeira gratificação. Somada a essa gratificação, ele sente um prazer mais forte, que mobiliza maior quantidade de afeto. Tem-se, assim, a economia da despesa psíquica mediante a suspensão das resistências e a conseqüente liberação de conteúdos reprimidos. A percepção de tais conteúdos pode não ser consciente, mas, de qualquer maneira, o desejo é liberado das forças da repressão e escoado.

O espectador se emociona se acessar de alguma maneira o sentido subjacente ao conteúdo oculto da criação, se os desejos do artista ocultos na composição ativarem a mesma constelação psíquica em seu público. É o conteúdo que une o artista ao espectador pois, como atesta Loureiro (1994), “as fantasias de ambos se assentam em uma estrutura comum; o conteúdo é o responsável pelo prazer mais intenso e profundo que sentimos na fruição estética – prazer este derivado do levantamento das repressões ou da economia de energia utilizada para mantê-las”.²¹⁵

A natureza da criação artística ocupa um espaço significativamente maior na reflexão de Freud que a elaboração científica. Como dissemos, a arte é, a nosso ver, o paradigma da sublimação. Isto significa afirmar que essa faculdade é mais bem desenvolvida no artista do que nos não-artistas, e também que a fruição estética vivenciada pelo espectador implica o processo de sublimação das pulsões. No entanto, vimos que em muitas passagens da obra freudiana a ciência é situada, ao lado das artes, como a atividade sublimatória por excelência. Leonardo da Vinci e Goethe, além de artistas, eram igualmente grandes pensadores e investigadores da natureza. Na discussão sobre Goethe, é revelada a origem do seu apetite de saber e o caminho que conduziu sua curiosidade infantil às descobertas científicas da vida adulta. Compreendemos que inúmeras variáveis – como a hiperternura da mãe, uma aptidão constitucional para atividades sublimatórias, o abandono do pai, a transferência paterna com um substituto do pai, etc. – colaboraram para a aptidão particularmente desenvolvida de Leonardo nos domínios da investigação científica.

²¹⁵ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 167.

Em *A sublimação* (1989), Laplanche considera que a atividade de investigação presta-se muito melhor ao esquema da sublimação do que a gênese da atividade plástica. Para tanto, retoma o conceito de pulsão de saber, identificado no texto sobre Leonardo da Vinci. Concordamos em que Leonardo era dotado de uma quota particularmente intensa da pulsão de investigar. Mas a razão pela qual a pulsão de investigar não foi reprimida e não resultou em fraqueza intelectual ou na sexualização do pensar não é explicada. Sabemos apenas que a pulsão de investigar do pintor escapou da repressão e foi sublimada em apetite de saber. Freud também não explica a segunda sublimação das pulsões na puberdade de Leonardo, que teria originado seu interesse e habilidade como artista. São escassas as informações sobre as minúcias envolvidas no processo sublimatório em ação nos cientistas.

Sobre um tipo particular de eleição de objeto no homem (1910) fornece-nos algumas pistas acerca da economia psíquica em jogo nas investigações científicas. Estas, segundo Freud, favoreceriam menor obtenção de prazer que as produções artísticas. Em contrapartida, possuiria maior valor cognoscível. Os artistas, atados à condição de obter prazer intelectual e estético, não poderiam representar tal qual o material da realidade: isolariam fragmentos dela, dissolveriam os nexos perturbadores, introduziriam novos elementos no conjunto da criação e substituiriam o que falta. Em relação às artes, Freud considera as mãos da ciência mais toscas. Ele se explica: “É que a ciência implica o mais completo abandono do princípio do prazer de que é capaz nosso processo psíquico”.²¹⁶

Observação número um: tendo em vista que a arte e a ciência são descritas como atividades sublimatórias, a sublimação favorece tanto uma grande obtenção de prazer – caso da arte – como uma obtenção de prazer menos expressiva – caso da ciência. Observação número dois: a sublimação é uma atividade por meio da qual se mergulha em dois domínios, o domínio do inconsciente e o domínio da realidade. O poeta dispõe de uma sensibilidade fina para revelar o mundo da fantasia, das forças psíquicas inconscientes. O cientista também envereda pelo mundo exterior. “Leonardo dissecava cadáveres e seres humanos, construía aparelhos de voar, estudava a nutrição das plantas e sua reação frente a alguns venenos”.²¹⁷

Se depende do total abandono do princípio do prazer, é no domínio do princípio da realidade que a ciência opera. Tal princípio, como revela Freud em *Formulações*

²¹⁶S. Freud, *Sobre um tipo particular de eleição de objeto no homem* (1910), AE XI, 1989, p. 159.

²¹⁷ *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 61.

sobre os dois princípios do trabalho psíquico (1911), retarda a obtenção imediata de prazer em nome de um prazer mais seguro. Inclui as funções da memória e do juízo. Opera com a energia ligada e com as funções do pensamento, que possibilitam ao aparelho suportar quantidades de estímulos elevados sem recorrer à descarga imediata.²¹⁸ A religião tenta subordinar o princípio do prazer ao princípio de realidade, mas fracassa. “A ciência foi a primeira a conseguir este triunfo, [...] ela oferece um prazer intelectual e promete uma obtenção prática ao final”.²¹⁹ O cientista seria dotado de particular aptidão à investigação e extrairia prazer dos seus processos de pensamento.

1.2.9 Para uma metapsicologia da sublimação: o estatuto do “valorizado socialmente”

Esboçaremos algumas hipóteses a partir do estudo dos textos teóricos e artísticos com a intenção de esclarecer alguns elementos desta relação. Em primeiro lugar, assumiremos que, ao se referir à sublimação do pulsional, definindo-a enquanto processo, a sublimação é uma operação psíquica que implica uma mudança de um alvo não sexual para um alvo sexual. E aqui estamos novamente de acordo com Gonçalves (2004), para quem a interpretação dos textos freudianos indica que a mudança de alvo é inerente à definição de sublimação. A mudança de alvo, como indica Loureiro (1994), implica um tipo de mudança “se não *de* objeto, ao menos *no* objeto”. A comentadora insiste no fato de que a sublimação envolve uma troca de objeto, tese com a qual concordamos, já que é sempre sobre um substitutivo do objeto sexual que a pulsão sublimada incidirá.

Assumiremos que a sublimação é uma função do ego. Está presente em todos os indivíduos e é fundamental para o bom funcionamento do aparelho psíquico. Trata-se de mecanismo de defesa que drena as magnitudes de excitação oriundas das zonas erógenas e as emprega em outros campos, tornando a disposição em si perigosa em incremento da capacidade de rendimento psíquico. Seu aspecto profilático reside precisamente sobre sua capacidade de escapar ao recalque e destinar parcelas significativas da pulsão sexual para atividades sociais, evitando, com isso, a produção de formações repetitivas e neuróticas. Na verdade, as pulsões, as fantasias, as lembranças

²¹⁸ É de forma muito resumida que estamos descrevendo os pilares do princípio de realidade.

²¹⁹ S. Freud, *Formulações sobre os dois princípios do trabalho psíquico* (1911). AE XII, 1989, p. 229.

e tudo que envolve conteúdos de alguma forma repreensíveis podem ser desviados de suas finalidades originais pela sublimação.

Gonçalves (2004) opina que “a capacidade de sublimação para atividades artísticas é considerada, por Freud, um dom especial decorrente da herança biológica, um fator alheio à psicanálise, e, por isto, uma possibilidade de sublimação aberta apenas para os indivíduos que possuem tais talentos”.²²⁰ Discordamos sobre ser o fator biológico o único que prevalece. Sugerimos – e isso vale para os artistas e não artistas – que quanto mais plástica e móvel for a pulsão, quanto menos ela se fixar com particular tenacidade sobre os objetos, mais disponível estará para ser sublimada. É a constituição psíquica sexual de cada um que definirá a plasticidade e a capacidade de deslocamento pulsional. Somam-se a isso os aspectos disposicionais – tanto biológicos como resultantes das experiências infantis –, os fatores socioculturais envolvendo a repressão da sexualidade e o desenvolvimento da civilização, e os fatores atuais ligados a intercorrências orgânicas ou acidentais na vida do indivíduo.

A respeito da aptidão máxima a sublimar levantamos algumas hipóteses: primeiro, que ela inclui uma quota significativa de pulsões pré-genitais cuja plasticidade permite a aquisição de metas secundárias – que podem resultar, por exemplo, nas intensificação das pulsões de saber. Segundo, que essa aptidão implica um processo de resgate das fantasias reprimidas em um tratamento que lhes permite serem representadas; vale frisar que a condição para isso é a aptidão da pessoa a mergulhar no mundo da fantasia e retornar para a realidade. Se a saída é delirante, entramos no campo da psicose e saímos do campo das artes.

Concluimos que o produto do processo sublimatório envolve a pulsão dessexualizada em sua finalidade e um novo modo de satisfação pulsional com uma mudança de valor diante da censura. Trata-se de uma mudança para um valor positivo, que caracteriza o sublime, e, como observa Gonçalves (2004), é definida por Freud com qualificativos da ordem de “psicológica e socialmente irrepreensíveis”, “fins mais distantes da sexualidade e de maior valor social”, “enobrecimento”, “dignificação”, “moderação”, “restaurações das idéias infantis”, “aceitável”, “mais elevados”, “mais altamente valorizados”, etc.

Segundo as teses de *O mal-estar na civilização* (1930), pelo fato de promover deslocamentos libidinais e de produzir tipos de satisfação aceitos pelo mundo exterior, a

²²⁰ Gonçalves, *A sublimação em Freud: o destino das pulsões e a sociedade*, p. 101.

sublimação aparece como uma técnica de defesa contra o sofrimento. A arte será uma via de gratificação alternativa para o homem moderno, na medida em que oferecerá satisfações substitutivas compensadoras das primeiras e mais antigas renúncias impostas pela civilização ao indivíduo. Ela oferece ocasiões para as pessoas experimentarem o que Freud chama de sensações elevadas. Fazemos nossa a afirmação de Loureiro (1994) segundo a qual “os valores culturais em jogo no processo de sublimação são aqueles internalizados pelo indivíduo a partir das vicissitudes de sua história pessoal e, evidentemente, de seu complexo de Édipo”.²²¹ O ideal de ego, que tem raízes na identificação com as figuras parentais e nos ideais culturais, faz-se presente na sublimação e nos oferece a via para pensarmos a questão da escolha do objeto não sexual a ser investido. Além disso, como é indicado em *O futuro de uma ilusão* (1927), a arte contribui para a satisfação narcisista ao representar produções de uma civilização especial, fortalecendo, do mesmo modo, os ideais de uma dada coletividade.

É certo que a sublimação potencializa o prazer favorecido pelo trabalho artístico e intelectual. Porém, sustentamos que, para Freud, a sublimação é uma operação universal e não restrita a uma minoria. Apesar de estar mais presente em uns que em outros, como indicamos na primeira parte do capítulo, a sublimação não se restringe ao círculo dos artistas e intelectuais. Se levarmos às últimas consequências a idéia de que produz tipos de satisfação aceitos pelo mundo exterior, talvez pudéssemos incluir no rol das atividades ditas sublimadas as brincadeiras, os chistes, o humor,²²² o esporte, o ócio, o lazer e o trabalho. Atividades nas quais as pulsões sexuais e agressivas são desviadas de suas metas originais e propiciam um tipo de satisfação substitutiva, isto é, uma “válvula de escape” pulsional. Nos casos específicos das artes, dos chistes, das brincadeiras e do humor é mais clara de que maneira o prazer vincula-se à satisfação de desejos que não podem ser satisfeitos pela realidade.²²³ Entretanto, como um desdobramento possível das hipóteses de Freud a respeito das atividades sublimadas, sugerimos não haver problemas em considerar o ócio, o esporte, o lazer e o trabalho efeitos do processo sublimatório.

²²¹ Loureiro, *A arte do pensamento de Freud...*, p. 94.

²²² O humor pressuporia igualmente a economia no gasto da despesa psíquica. Sua essência repousaria na poupança da expressão de um sentimento penoso. O superego imobilizaria as reações egóicas, obrigando o ego a recusar o contato com o mundo exterior. A um só tempo o superego consolaria o ego e o salvaria do sofrimento; evita a liberação de afetos penosos e favorece o “triunfo do narcisismo”.

²²³ O homem, como dirá Freud em *O motivo da eleição do cofre* (1913), “[...] usa a atividade de sua fantasia para satisfazer desejos insatisfeitos pela realidade”. *O motivo da eleição do cofre*, AE XII, p. 310.

Mellor Picaut (1979) torna independente o conceito de sublimação dos chamados “valores sociais”. Em sua opinião, uma das maiores fraquezas da noção de sublimação reside em não estabelecer independência suficiente em relação à determinação sociocultural. A tese de que a sublimação é uma operação que resulta em atividades valorizadas e socialmente reconhecidas é parte integrante da definição de sublimação desde os primeiros escritos de Freud. A nosso ver, isso não figura uma fraqueza da concepção de sublimação. Reconhecemos a presença de um critério valorativo. No entanto, o sublime enquanto elevado culturalmente não corresponde, necessariamente, a uma adequação aos valores sociais.

No estudo de Leonardo, por exemplo, embora a investigação científica seja qualificada de sublime e portadora de alto valor social, “[...] este valor não implica a sua aceitação pelas autoridades científicas da época, nem tampouco a adequação de Leonardo ao método científico aceito socialmente naquele momento histórico”.²²⁴ Parece-nos que a sublimação independe da idéia de adequação necessária aos valores de uma dada sociedade. Ela depende, sim, da adoção de certos valores por meio de um julgamento crítico do próprio indivíduo.

²²⁴ Gonçalves, *A sublimação em Freud: o destino das pulsões e a sociedade*, p. 111.

Conclusão do primeiro capítulo

Todo o esforço do presente capítulo baseia-se numa só tarefa: demonstrar que o conceito de sublimação não pode ser compreendido sem a referência à esfera cultural. Por sua própria definição, a sublimação depende do campo cultural. A reflexão realizada até aqui propôs-se justamente a discutir os viéses pelos quais a referência à cultura se faz presente nos sentidos reunidos em torno dessa concepção. Como sabemos, não é possível expor os elementos de uma teoria coerente da sublimação. E aqui fazemos nossa a opinião de Laplanche (1989), segundo a qual “[...] foi possível somente projetar a exploração, passo a passo, antes *das* sublimações do que *da* sublimação”.²²⁵ O papel da “cultura” como determinante na definição de sublimação aparece de diversas maneiras. Faremos um esforço, agora, para sintetizá-las.

Insistimos em que o método da interpretação dos sonhos reside no modelo de interpretação da arte. Vimos que a interpretação dos sonhos é paradigmática sobretudo pelo fato de o sonho representar um desejo infantil, de implicar um fenômeno geral: a regressão. “O sonho marca a regressão do aparelho psíquico no tríplice sentido formal: de retorno à imagem, cronológico; de retorno à infância, tópico; de retorno ao curto-circuito do desejo e do prazer, segundo o tipo de satisfação alucinatória chamado processo primário. Assim o sonho nos dá acesso ao fenômeno da regressão”.²²⁶ Ao lado do sonho o estudo dos chistes foi fundamental para a teorização da arte e do processo sublimatório em ação nas atividades estéticas de maneira geral.

Graças à primeira investigação psicanalítica considerada cultural, baseada nesse fenômeno que se destina a ser comunicado e que, por isso mesmo, pressupõe uma relação de alteridade e o campo das relações intersubjetivas, Freud reuniu elementos para elaborar a tese econômica do prazer em jogo nas experiências estéticas e para demonstrar alguns traços relevantes da operação sublimatória. O estudo dos chistes lhe permite avançar em direção às manifestações artísticas, outro fenômeno intersubjetivo. Freud mostra que as principais características de numerosos processos mentais aparentemente sem relação, como os sonhos, os sintomas, os lapsos e os chistes, têm traços comuns com os mecanismos da criação artística. Que todos esses processos

²²⁵ J. Laplanche, *Problemáticas III – A sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 95.

²²⁶ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 139.

encontram-se em íntima relação com a fantasia, com a realização de desejos inconscientes, a reanimação de recordações infantis, etc. Assim é operado, na obra freudiana, um movimento de ampliação da reflexão das experiências circunscritas ao plano individual – sonho, lapso, sintoma, lembranças encobridoras – para as experiências coletivas – chistes e arte. Tal ampliação resulta na elaboração de uma teoria estética que postula as modalidades de prazer envolvidas na experiência estética e no trabalho artístico. Se a arte configura, a nosso ver, o paradigma da sublimação é pelo fato de esclarecer os processos por meio dos quais é operada a transformação dos conteúdos internos, de teor sexual e infantil, em atividades humanas distantes da finalidade sexual e valorizadas socialmente. A investigação freudiana da arte enriquece o conceito de sublimação ao trazer os elementos que evidenciam a fonte de onde a sublimação extrai seus conteúdos – complexos, fantasias e desejos recalcados – e a técnica de transformação de tais conteúdos em obra de arte.

Isto dito, certamente não há como negar a importância da esfera cultural na definição da sublimação; é fundamental e necessária à teorização do conceito. O campo das experiências estéticas no qual a arte é incluída pertence ao campo maior das atividades compartilhadas social e culturalmente. Soma-se a isso o elemento cultural intrínseco às primeiras definições de sublimação: o fato de consistir em um processo psíquico que desvia metas sexuais em direção a metas distantes da visada sexual e valorizadas socialmente. Esta é a razão pela qual os produtos da sublimação estão a serviço de Eros na construção do patrimônio cultural. Ao destinar parcelas das pulsões sexuais para finalidades valorizadas pela sociedade, a sublimação contribui para potencializar os sentimentos de identificação necessários à manutenção do setor civilizado. É nesse sentido que é importante ao equilíbrio energético pulsional da vida em sociedade. Ainda que após a introdução da segunda teoria das pulsões a sublimação apareça dissociada das pulsões agressivas, sugerimos que essa operação pode ser estendida às pulsões de morte, “associais” por natureza.

Faz-se relevante elucidar mais detalhadamente em que sentido o termo “cultura” é considerado por nós determinante no processo de elaboração da concepção de sublimação; cientes de que o esforço de sintetizar pode reduzir as questões em pauta. Em primeiro lugar e de modo mais geral, incluímos na categoria “cultura” os textos freudianos por nós examinados, considerados de aplicação. Demonstramos pormenorizadamente as contribuições desses textos para a construção dos sentidos que reúne o conceito de sublimação. Em segundo lugar, a “cultura” apresenta-se para nós

como o terreno em que se fazem presentes os efeitos da sublimação, ou seja, as atividades ditas sublimadas. Nesse sentido, ela designa o campo das produções humanas, entre as quais se destacam as manifestações artísticas e científicas. E, finalmente, “cultura” designa o campo que se beneficia dos processos sublimatórios na medida em que amplia os tipos de vínculos libidinais considerados “saudáveis”. Mais precisamente, “cultura” é compreendida enquanto um terreno constantemente ameaçado de desintegração pelos efeitos nocivos das pulsões de morte: um organismo que, para se manter vivo, depende do processo sublimatório, que oferece tipos de satisfações substitutivas à consumação das pulsões sexuais e agressivas, e que auxilia na diminuição dos sentimentos de culpa e de mal-estar do homem moderno.

Ao levarmos a cabo a tarefa de demonstrar que a referência à cultura é necessária à teorização da sublimação, e que é um conceito exemplar quando da solidariedade entre a reflexão metapsicológica e a investigação cultural, afirmamos a tese mais geral deste trabalho, que atribui ao exame freudiano da cultura um papel relevante no processo de elaboração das concepções metapsicológicas. Nos próximos capítulos veremos de que modo as teses de Freud sobre a cultura influenciaram a teorização dos conceitos de pulsão de morte e superego.

Capítulo II: A Pulsão de morte na cultura

Introdução

A história da primeira teoria das pulsões, até sua reestruturação em *Além do princípio do prazer* (1920), nos mostra que alguns impasses teóricos culminaram na necessidade de se atribuir a fonte pulsional dos fenômenos agressivos a um grupo inteiro de pulsões, às pulsões de morte. No caso clínico do pequeno Hans, publicado em 1909, Freud discute a possibilidade de tornar a pulsão agressiva independente das pulsões sexuais e de autoconservação, atribuindo a fobia e a ansiedade de Hans à repressão das inclinações agressivas contra o pai e a mãe. Após supor uma possível independência da pulsão agressiva com relação às demais, ele reafirma os pilares de sua primeira teoria pulsional: “Apesar de toda a obscuridade de nossa teoria das pulsões eu preferiria, no momento, aderir ao ponto de vista usual, que deixa a cada pulsão o seu próprio poder de se tornar agressiva”.²²⁷ A hipótese da pulsão de morte, levada a cabo somente dez anos depois, aparece esboçada já em 1909. Em outro momento da obra, é apresentada uma dúvida semelhante à dúvida expressa no caso de Hans. Esta passagem refere-se à época de introdução do conceito de narcisismo e exprime os questionamentos quanto à possibilidade de se desvincular o componente agressivo do componente libidinal. “Não obstante, ainda permanecia em mim uma espécie de convicção, para a qual ainda não me considerava capaz de encontrar razões, de que as pulsões não podiam ser todas da mesma espécie”.²²⁸ Com a introdução do narcisismo, Freud se depara com dificuldades para justificar os conceitos de agressividade e de auto-agressividade com base na teoria em uso. Tal dificuldade, ao lado de outros fatores, o conduz a postular a noção de pulsão de morte.

Se refizermos a trajetória da teoria das pulsões, acompanhando a elaboração de questões clínicas que motivaram a introdução da segunda teoria pulsional, notaremos um certo consenso entre os comentadores de Freud com relação às razões que o teriam levado a revisar sua primeira teoria. Nos propomos a refazer este percurso e a rerepresentar as concepções comumente sustentadas pelos comentadores para,

²²⁷ *Análise da fobia de um menino de cinco anos*, AE X, p. 35.

²²⁸ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 114.

posteriormente, defendermos a importância da investigação freudiana da cultura no desenvolvimento desta concepção.

O exame do conceito de pulsão agressiva, tal como aparece na primeira teoria das pulsões, e a discussão paralela da bibliografia freudiana dedicada aos fenômenos culturais, redigida antes de *Além do princípio do prazer*, irão compor a primeira parte do capítulo, baseada na idéia de que mesmo antes da formulação propriamente dita da pulsão de morte as incursões de Freud pela cultura exerceram um papel relevante sobre sua gênese. *Totem e tabu* parece ser, com efeito, significativo na ampliação do lugar destinado, na teoria psicanalítica, aos fenômenos destrutivos de maneira geral, tendo influenciado, por assim dizer, a teorização da pulsão de morte. Num segundo momento, trabalharemos textos teóricos e textos culturais posteriores a 1920. A idéia central é indicar a responsabilidade da análise cultural para a elaboração da pulsão de morte, uma vez que ela continua sofrendo mudanças após sua introdução. Traçado este percurso, argumentaremos em favor da tese geral do trabalho, a saber, que as incursões freudianas pela cultura incidiram sobre a reflexão metapsicológica, provocando efeitos sobre a formulação de suas noções.

Parte 1. Os germes da agressividade na primeira teoria pulsional e na esfera cultural

2.1.1 Pulsões de auto-conservação como fonte da agressividade

O *Projeto de psicologia* (1895) definiu a pulsão pela primeira vez e a considerou sinônimo de excitações, representações afetivas, moções de desejo e estímulos endógenos. Nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), Freud opõe, ainda que implicitamente, pulsões sexuais a pulsões de autoconservação, e postula a libido como a expressão das pulsões sexuais. As funções do ego são examinadas em textos posteriores a 1905; porém, pouco se disse sobre sua estrutura ou dinâmica. Somente em 1910, no artigo intitulado *Sobre a perturbação psicógena da visão*, aparece a expressão “pulsão egóica”, identificada com as pulsões de autoconservação e, também, com a função repressora. Nele é definida a primeira dualidade pulsional: as pulsões sexuais a serviço da sexualidade e da consecução do prazer sexual, e as pulsões do ego voltadas à conservação do indivíduo. Em *Pulsão e destinos da pulsão* (1915), o conflito psíquico torna-se um conflito entre duas classes de pulsões, a libido e as pulsões egóicas.

Com a introdução do conceito de narcisismo em 1914, as pulsões de autoconservação permanecem opostas às pulsões sexuais, mas nestas últimas é introduzida uma distinção suplementar: as pulsões sexuais, que antes direcionavam sua energia apenas para o exterior, passam agora a direcioná-la para o ego.²²⁹ Freud postula o conceito de libido do ego ou libido narcísica. O que muda, mais precisamente, é o fato de as pulsões sexuais passarem a investir o ego no início do seu desenvolvimento libidinal e poderem retornar a ele em alguns casos específicos. A melancolia figura um desses casos em que a libido é reintrojada pelo ego, via identificação com o objeto perdido, e regride à etapa oral de desenvolvimento da libido; que dá ao vínculo do ego com o objeto perdido o caráter sádico, próprio do segundo momento da fase oral. Monzani (1989) comenta que a introdução do conceito de narcisismo e a consideração de que o ego se torna o reservatório da libido “esfumou” o dualismo pulsional:

²²⁹ A pesquisa de Karl Abraham sobre a demência precoce resultou na idéia de que os investimentos de objeto podem se voltar para o ego. Em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud supõe que na história do desenvolvimento da libido muitas pulsões se satisfazem, no começo, com o próprio corpo, de maneira auto-erótica. É provável, continua ele, “[...] que o narcisismo seja o estado universal e originário a partir do qual só mais tarde se formou o amor de objeto, sem que por isso devesse desaparecer aquele”. S. Freud, *Introdução ao narcisismo* (1914), AE XIV, 1989, p. 378.

Foi a partir da introdução do conceito de narcisismo que a distinção anterior se viu ameaçada, já que a distinção entre pulsões sexuais e pulsões do ego se encontra obscurecida na medida em que o ego é também investido libidinalmente. A rigor, tudo indica que neste momento seria mais correto falar em libido do ego e libido objetal. O dualismo está evidentemente esfumando-se, pois o ego é agora “o grande reservatório da libido”, a partir do qual a libido é enviada para os objetos e pode também refluir deles ao ego.²³⁰

Após *Introdução ao narcisismo* (1914) é reconhecido que o conceito de narcisismo colocou em risco a teoria pulsional por situar a libido como a energia dos dois grupos de pulsões. Nos *Trabalhos sobre metapsicologia* (1915) a concepção dualista é sustentada às custas de provas pouco convincentes. Freud afirma, por exemplo, que o fato de as pulsões de autoconservação serem reconhecidas como libidinais não prova que não existam outras pulsões funcionando no ego.

Ao recapitular a história da teoria das pulsões, Freud admite a existência de conteúdo libidinal entre as pulsões de autoconservação.²³¹ Em *O mal-estar na civilização* (1930), ele reitera a natureza libidinosa das pulsões de autoconservação, explicando, mais detalhadamente, a razão pela qual o conceito de narcisismo pareceu dissolver o dualismo pulsional: “Com o postulado de uma libido narcisista o conceito de libido ficou ameaçado, pois, como as pulsões do ego também eram libidinosas, pareceu inevitável que tivéssemos de fazer coincidi-la com a energia pulsional em geral, como C. Jung já advogara anteriormente”.²³² Desistir do conteúdo sexual da libido e, nesse sentido, identificar a libido com o interesse psíquico geral seria para Freud concordar com a teoria junguiana, o que ele jamais pensou em fazer. Para não precisar concordar com Jung, ele evidencia, em *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), a diferenciação entre libido e interesse – a energia das duas pulsões –, e propõe uma solução na análise do sadismo, do masoquismo e da melancolia que não contraria os pilares da sua primeira teoria pulsional. Propomo-nos a percorrer alguns de seus textos a fim de compreendermos o lugar atribuído aos fenômenos agressivos de maneira geral. Isto facilitará o entendimento de alguns impasses que o conduziram a postular a noção de pulsão de morte.

Como *Pulsão e destinos da pulsão* (1915) situa o ódio teoricamente? Quando os destinos das pulsões de autoconservação são examinados o ódio é focalizado e sua fonte

²³⁰ Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento*, p. 155.

²³¹ Aqui: “[...] posto que se discerniu também as pulsões de autoconservação como sendo de natureza libidinosa, como sendo libido narcísica”. *Autobiografia*, AE. XX, p. 52-53.

²³² *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 114.

é considerada distinta da fonte do amor. O ódio não possuiria uma conexão estreita com o prazer e com as funções sexuais. O ego

[...] odeia, abomina, persegue com fins destrutivos a todos os objetos que se constituem para ele em fonte de sensações desprazerosas, sem levar em conta que signifiquem uma frustração da satisfação sexual ou da satisfação de necessidades de conservação. Realmente pode-se asseverar que os genuínos modelos da relação de ódio não derivam da vida sexual, mas da luta do eu por conservar-se e afirmar-se.²³³

A origem do ódio é, por assim dizer, considerada distinta da origem do amor, cuja fonte é a pulsão sexual.

A pulsão da qual o sadismo deriva é a pulsão de dominação;²³⁴ termo que Laplanche e Pontalis (1985) avaliam como impreciso e utilizado por Freud apenas em algumas ocasiões. Ora esta pulsão é definida como uma função específica da pulsão de autoconservação, ora como independente dela. A pulsão de dominação está ligada ao aparelho da musculatura e à fase anal-sádica de evolução da libido e seu acento recai, como o termo sugere, na dominação. Os autores do *Vocabulário* sublinham que não é a meta desta pulsão causar dano ao objeto: se o outro e seu sofrimento são tomados em consideração, a pulsão de dominação já se misturou com a pulsão sexual. A finalidade primária do sadismo não seria causar dor ao outro, mas assegurar seu domínio sobre o objeto. No ódio e no sadismo em sua primeira forma de aparição, as pulsões sexuais não desempenhariam nenhum papel. A sexualidade só entraria em cena no sadismo quando houvesse uma volta da posição masoquista, e então se poderia dizer que a finalidade sádica seria causar sofrimento ao outro.²³⁵ Nesta posição, as pulsões de autoconservação assumiriam uma significação sexual, fusionando-se com as pulsões sexuais. Este trabalho metapsicológico situa a fonte pulsional da agressividade nas pulsões de autoconservação. A auto-agressividade, embora derive deste grupo de pulsões, precisa se fundir às pulsões sexuais para se constituir como tal, para dar o caráter de prazer no sofrimento. Um componente destrutivo inerente às pulsões sexuais é, pois, reconhecido

²³³ *Pulsão e destinos da pulsão*, AE XIV, p.132.

²³⁴ Nos textos anteriores a *Além do princípio do prazer* (1920) esta pulsão é descrita como uma pulsão não sexual que secundariamente volta-se ao exterior, constitui o único elemento presente na crueldade originária da criança. Nos “Três ensaios” é retomada no esclarecimento da origem da crueldade infantil e seu alvo não seria o sofrimento. A pulsão de dominação teria a musculatura como suporte e seria independente da sexualidade, embora pudesse se fundir com ela numa fase precoce, graças a uma anastomose nos seus pontos de origem. Em *Predisposição à neurose obsessiva* (1913), a mesma pulsão é situada como predominante na fase anal-sádica. Enquanto a passividade se vincularia ao erotismo anal, a atividade seria derivada da pulsão de dominação em sentido lato. Finalmente, na segunda teoria das pulsões, a pulsão de dominação é a forma assumida pela pulsão de morte quando está a serviço da pulsão sexual.

²³⁵ No masoquismo, o sujeito “[...] goza com a fúria que se abate contra sua pessoa”. *Pulsão e destinos da pulsão*, AE XIV, p.123.

pela investigação do sadismo e do masoquismo. O comportamento agressivo estaria, por assim dizer, a serviço da conservação do indivíduo – o caso do ódio é paradigmático –, ou voltado para a destruição do indivíduo – como mostra o sadismo e o masoquismo.

A análise da melancolia e da tendência do melancólico à autodestruição é explicada a partir da sexualidade e não mais, como o masoquismo, a partir da relação entre as duas modalidades de pulsões. Não é possível, do ponto de vista econômico, discutir esta afecção sem trabalhar com os conceitos de libido de objeto e libido narcísica. Os mecanismos de regressão da libido para a fase sádico-oral e a crítica da consciência moral em relação ao ego explicariam a autotortura presente no quadro melancólico. A explicação freudiana para o fenômeno do ódio baseia-se, em suma, em componentes das pulsões de autoconservação: para o sadismo – em sua forma secundária – e para o masoquismo, no processo de fusão e defusão dos dois grupos de pulsões, e na explicação da melancolia no aspecto destrutivo das pulsões sexuais.

O reconhecimento de um componente destrutivo inerente à sexualidade parece ter ampliado o lugar destinado, na teoria psicanalítica, aos conceitos de destrutividade e agressividade e, ao mesmo tempo, tornado a diferenciação entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação imprecisas. O modo pelo qual Freud resolve o problema da agressividade e da auto-agressividade nos trabalhos sobre metapsicologia não o obriga a reconhecer uma natureza libidinosa entre as pulsões de autoconservação e nem, tampouco, em concordar com a hipótese de um monismo pulsional. Após a “viragem de 1920” ele admite que o conceito de narcisismo o levou a considerar a libido a energia pulsional em geral, eliminando o dualismo pulsional. A saída encontrada nos artigos metapsicológicos para o impacto do conceito de narcisismo sobre a teoria das pulsões não foi totalmente satisfatória para Freud; persistia a idéia de que o impasse seria resolvido com a criação de outro grupo de pulsões cuja energia não fosse libidinal. Seu último esforço para manter a dualidade originária encontra-se na 26^a das *Conferências de introdução à Psicanálise* (1917), que diferencia libido de ego de interesse ou egoísmo. Com relação aos impasses que o conceito de narcisismo teria gerado na teoria freudiana, Monzani (1989) comenta: “[...] nesse quadro é muito tênue a linha que pretende separar a pulsão sexual de uma pulsão autopreservativa. A rigor, seria mais coerente, como fazia Freud mais tarde, dizer que não havia distinção, desse ponto de

vista, entre ambas e que a oposição inicial entre as pulsões do ego e as pulsões sexuais mostrou-se inapropriada”.²³⁶

Com a hipótese das pulsões de vida e das pulsões de morte, e, pautando-se na idéia de que a libido advém de Eros, Freud legitima um lugar na teoria psicanalítica à altura da relevância que assumiram os fenômenos destrutivos e autodestrutivos na sua pesquisa clínica. O conceito de pulsão de morte vem de encontro à necessidade de se atribuir a fonte pulsional dos fenômenos agressivos e destrutivos a um grupo inteiro de pulsões. Descrevemos, aqui, dois dos motivos que teriam resultado na introdução da pulsão de morte: a dificuldade de sair do impasse causado pelo conceito de narcisismo sem precisar admitir uma teoria monista, e a importância assumida na experiência psicanalítica pelas tendências e comportamentos agressivos e auto-agressivos. As duas razões apontadas são consensuais entre os comentadores de Freud, para quem o conceito de pulsão de morte atendeu a exigências oriundas da clínica psicanalítica; exigências que teriam colocado questões de difícil solução.

Laplanche e Pontalis (1985), por exemplo, consideram seis motivos manifestos que levaram Freud a propor a existência de uma pulsão de morte: os dois motivos por nós mencionados; a descoberta das resistências contra o tratamento; a análise do dito espirituoso, que teria revelado tendências agressivas; o fenômeno de repetição, que mostra uma força independente do princípio de prazer e susceptível de se lhe opor; e, finalmente, a descoberta do complexo de Édipo como conjunção de desejos amorosos e hostis. Mezan (2001) refaz o percurso da noção de repetição e retoma a história da agressividade, mostrando as mesmas razões apontadas por Laplanche e Pontalis para a conclusão de que as tendências agressivas deveriam ter uma fonte pulsional própria. “A existência da agressividade em geral era reconhecida em vários registros, desde as primeiras observações de Freud: basta pensar na transferência negativa, nas resistências à terapia, na fascinante análise do dito espirituoso hostil, e sobretudo na relação edipiana”.²³⁷

A introdução da pulsão de morte é justificada, em *Além do princípio do prazer* (1920), pela análise de fenômenos repetitivos derivados de observações clínicas e a partir de especulações biológicas. Este rápido trajeto nos sugeriu que os elementos que moveram Freud a postular esse conceito não se reduzem aos argumentos apresentados no texto metapsicológico de 1920, mas abarcam, igualmente, fenômenos clínicos de

²³⁶ Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, p.146.

²³⁷ R. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 263.

natureza destrutiva e impasses de ordem teórica. Uma vez apresentado o debate em torno do qual surge o conceito de pulsão de morte, partiremos da hipótese de que a formulação desse conceito não se limita à esfera da clínica psicanalítica e a especulações biológicas, mas se estende, do mesmo modo, ao campo das investigações culturais.

Chama atenção na argumentação de Laplanche, Pontalis e Mezan uma única referência aos fenômenos de ordem cultural, isto é, a referência aos ditos espirituosos e à tendência agressiva que se esconderia atrás deles. A participação da análise da cultura na introdução da pulsão de morte parece não se resumir à teorização das frases de espírito. Há outros fatos culturais que influenciaram Freud, e, talvez, mais relevantes. *Totem e tabu* exerceu um papel significativo nesse sentido, fornecendo elementos para a conceituação da pulsão de morte; texto cuja importância para a genealogia do conceito é freqüentemente negligenciada pelos comentadores de Freud.

O artigo antropológico atribui ao fenômeno da destrutividade um lugar de destaque na explicação psicanalítica da constituição do psiquismo humano e da história da civilização. Ao analisar as tendências inconscientes homicidas e a ambivalência emocional, elabora uma hipótese para o nascimento da cultura e das regras sociais, baseada no parricídio, e supõe que a humanidade descende de um crime. Tais formulações parecem ter ampliado o lugar até então legado ao fenômeno destrutivo na teoria psicanalítica; ampliação que, acrescida das outras razões sublinhadas, resultou na nova dualidade pulsional, na hipótese de um grupo inteiro de pulsões como fonte pulsional dos fenômenos de natureza destrutiva e autodestrutiva. Vista por este ângulo, a formulação das premissas freudianas parece ser influenciada por um movimento que vai da análise da cultura para a metapsicologia.

2.1.2 O parricídio em *Totem e tabu*: o mito da horda

Como escreve Peter Gay (1989), em *Totem e tabu* (1913) Freud se afasta da concretude de suas inferências clínicas para enveredar por um terreno até então pouco investigado por ele: o terreno da etnologia, da filologia e dos folcloristas. Para o biógrafo de Freud, *Totem e tabu* é psicanálise aplicada e também um documento político. Em uma carta a Ernest Jones, Freud tece o seguinte comentário a respeito de *Totem e tabu*: “Naquela época. – da redação da interpretação dos sonhos – descrevi o

desejo de matar o próprio pai, mas agora descrevi o homicídio efetivamente realizado; de qualquer maneira, é um gigantesco passo a frente – do desejo ao fato”.²³⁸ Discutiremos as consequências desse “passo a frente” para os conceitos de ódio e de agressividade, e sustentaremos que a elaboração de uma primeira ocorrência real e prototípica para as experiências de ódio estendeu a relevância de tais conceitos no arcabouço teórico da psicanálise, tendo influenciado as condições de surgimento da pulsão de morte. Será analisada a relação das tendências inconscientes homicidas com a ambivalência emocional e o complexo de Édipo.

O conceito de ambivalência percorre o texto inteiro. É inicialmente utilizado para explicar os determinantes psicológicos do tabu. Freud compara as proibições obsessivas às proibições-tabu e supõe, na base de ambas, atividades para as quais havia forte inclinação. Os obsessivos e os selvagens reprimiriam o desejo proibido inconsciente e se tornariam ambivalentes em relação a ele. A coerção das pulsões sobre a qual repousaria a cultura – tese antiga de Freud anunciada desde a correspondência com Fliess –, é uma operação que estaria intimamente associada aos propósitos do tabu. “O tabu é, nesta perspectiva, um meio eficaz de coagi-las, isto é, de impedir que os homens dêem livre curso às suas tendências inconscientes homicidas e incestuosas”.²³⁹ As tendências hostis constituem um dos pólos da ambivalência emocional, sendo o outro governado por sentimentos amorosos, ternos e de admiração. É no complexo de Édipo que os desejos incestuosos, agressivos e amorosos se constituiriam e se encontrariam. Por essa razão, a ambivalência é situada como um dos principais fundamentos do complexo nuclear das neuroses. *Totem e tabu* relaciona estas questões de forma muito clara no quarto ensaio, mas já no primeiro sugere que as proibições e as leis – como a lei de proibição do incesto – seriam proporcionais à intensidade do desejo de transgredi-las.

Na relação dos selvagens com os inimigos, a ambivalência de sentimentos apareceria na forma de luto e de arrependimento; na relação com os governantes, se expressaria como respeito, e também como hostilidade inconsciente; frente aos mortos, os selvagens sofreriam conscientemente, mas gozariam de uma satisfação inconsciente. Os dois sentimentos contraditórios, um consciente e outro inconsciente, estariam sempre presentes. Por trás das proibições do tabu e dos rituais haveria o desejo intenso de matar e o conseqüente repúdio a esse desejo.

²³⁸ E. Jones, *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1979, p. 440.

²³⁹ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 326.

Teremos que concluir que os primitivos se acham literalmente perseguidos pela tentação de matar seus reis e sacerdotes, cometer incestos e maltratar seus mortos. [...] A tendência de matar é, em nós, mais forte do que cremos, e se manifesta por efeitos psíquicos, mesmo se escapam à consciência. [...] Esta tendência existe realmente no inconsciente, e o tabu, como mandamento moral, explica-se e se justifica por uma atitude ambivalente quanto ao impulso homicida.²⁴⁰

Ao longo dos quatro ensaios, Freud insiste na força dos impulsos homicidas e na forma pela qual eles coabitam com as tendências amorosas em todos os sujeitos e, mais intensamente, nos neuróticos. Ele estende o exame da destrutividade, antes restrito à discussão dos sintomas obsessivos e dos sentimentos edípianos, para um fenômeno normal e coletivo: o tabu, precursor de todas as formas subsequentes de proibições morais. Para argumentar em favor da idéia de que o sistema totemista resultou das condições em jogo no complexo de Édipo são resgatados dois exemplos clínicos de crianças que incluíam animais nos seus sintomas, o caso do Pequeno Hans e de Árpád, relatado por Ferenczi. Hans temia ser mordido por cavalos, e Árpád identificava-se com galos e galinhas acreditando ser um deles, além de manter o hábito de matar animais e dançar ao seu redor num gesto de comemoração. Freud relembra, em sua *Autobiografia* (1925), o ponto comum observado entre os casos clínicos infantis e a relação dos selvagens com o totem:

Em seguida vieram em meu auxílio dois fatos da psicanálise: uma feliz observação de Ferenczi de uma criança (1913), que me permitiu falar do *retorno do totemismo da infância* e a análise das precoces zoofobias das crianças; esta análise demonstrou que o animal era um substituto do pai, e sobre o animal se havia deslocado o medo deste último, fundado no complexo de Édipo.²⁴¹

No caso Árpád, Freud encontra mais semelhanças com o comportamento dos selvagens em relação ao totem. Ele constata duas analogias com o totemismo: a identificação completa com o animal-totem e a ambivalência de sentimentos em relação a ele. A ambivalência aparece nos dois casos clínicos como fator operante na relação dos meninos com os pais. Tal relação é comparada ao vínculo do selvagem com o totem: se o totem é o substituto do pai, pensa Freud, os dois principais mandamentos do totemismo, os preceitos tabus que constituem seu núcleo – não matar o totem e não casar com a mulher do mesmo clã totêmico – coincidem em conteúdo com os dois crimes do Édipo, que matou o pai e se casou com a mãe, e, do mesmo modo, com os dois desejos primordiais das crianças, que, reprimidos insuficientemente ou

²⁴⁰ S. Freud, *Totem e tabu* (1913), AE XIII, 1989, p. 259.

²⁴¹ Ele continua: “Os primitivos descrevem o totem como sendo o ancestral comum e o pai primevo. Não estamos fazendo nada além de considerar em sentido literal o enunciado destes povos, um enunciado com o qual os etnólogos não souberam bem o que fazer e logo lhe diminuíram de importância”. *Autobiografia*, AE XX, p. 63.

despertados, geram as psiconeuroses. “Se esta equação for algo mais que um mero jogo de azar [...] conseguiríamos tornar verossímil que o sistema totemista resultou das condições do complexo de Édipo, o mesmo que a zoofobia do pequeno Hans e a perversão galinácea do pequeno Árpád”.²⁴²

O próximo passo foi analisar a aparente incoerência dos clãs no banquete totêmico. Eles diziam descender do totem e, ao mesmo tempo, mantinham o hábito de comê-lo. Esse ato foi interpretado como uma tentativa dos membros de se identificarem com o totem para adquirirem parte de sua força, ato que parecia revelar entre os selvagens, mais uma vez, a presença da ambivalência e dos mesmos desejos presentes no complexo de Édipo. A teoria darwiniana do estado primitivo da sociedade humana é retomada.²⁴³ Freud se pergunta se a forma de organização totêmica se desenvolveu a partir de outras. Em seguida, recupera a celebração da refeição totêmica e a interpretação psicanalítica do totem e anuncia uma hipótese à qual denomina “mito científico”.²⁴⁴ Os irmãos, expulsos pelo pai violento e temido, retornam, matam-no e o devoram, colocando fim à horda patriarcal. O ato de devorar o pai consome a identificação dos irmãos com ele, que adquirem parte de sua força. A refeição totêmica, “[...] que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião”.²⁴⁵

O mito termina com o arrependimento dos irmãos. Após a consumação do ódio no parricídio, vem à tona a corrente terna de sentimento, que gera um enorme sentimento de culpa. Tal sentimento conduz os irmãos à elevação de um ideal que corporificasse o poder ilimitado do pai primevo e a disposição de se submeterem a ele. O pai morto torna-se, a partir daí, mais poderoso do que quando estava vivo, e a interdição sexual com as mulheres do mesmo clã, antes estabelecida pelo pai, passa a ser determinada e seguida espontaneamente pelos irmãos, que tentam expiar a culpa do

²⁴² *Autobiografia*, AE XX, p. 63. Com isso, Freud reitera o que já havia afirmado nas primeiras formulações sobre o complexo edípiano apresentadas em *A interpretação dos sonhos* (1900), ou seja, que nele está presente o conjunto de desejos amorosos e hostis que a criança experimenta relativamente aos pais. Como se trata do complexo fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano, a destrutividade desempenha um papel relevante no modo de constituição do sujeito. Dependendo do modo pelo qual ela é vivida — se é reprimida, sublimada, deslocada, etc. — o indivíduo terá um resultado em sua economia libidinal mais ou menos favorável para sua saúde psíquica. Laplanche e Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*.

²⁴³ A teoria de Darwin, embora não discorra sobre os primórdios do totemismo, supõe a existência de um pai ciumento e violento que guardava as fêmeas para si e expulsava os filhos quando estes cresciam.

²⁴⁴ Hipótese que também havia sido alcançada por Atkinson (1903) como implicação direta do estado de coisas da horda primeva darwiniana.

²⁴⁵ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 145.

assassinato elevando o pai à categoria de deus e acreditando descender dele. “Do sentimento filial de culpa surgiu a religião totêmica, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai numa obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar os mesmos problemas”.²⁴⁶ A hipótese do parricídio traz a formação da religião para o círculo do complexo do pai e a baseia na ambivalência que domina esse complexo. Depois que o animal totem deixa de servir como substituto do pai, ele se torna protótipo de Deus.²⁴⁷

A idéia de que os irmãos foram tomados pelos mesmos sentimentos contraditórios em ação no complexo de Édipo, manifestado pelos pacientes neuróticos, encobre uma conclusão ainda mais fundamental: a de que os irmãos não foram invadidos pelos sentimentos edipianos que os levaram à ação, mas o assassinato teria sido fundado por tais sentimentos. O mito da horda explicaria, então, o surgimento dos desejos edipianos e não o inverso. “O crime não corresponde aos desejos edipianos; mas estes são estruturados por ele. Matar o pai e dormir com a mãe são tendências que existem no inconsciente sob a forma de repressão, e esta, praticamente, é instituída a partir do crime, e não o inverso. A originalidade freudiana consiste em associar a emergência do complexo de Édipo e o surgimento da sociedade civilizada por meio do mesmo ato”.²⁴⁸

O crime permanece como ferida original que continua produzindo efeitos. Os traços do parricídio, quanto menos lembrados, mais substitutos originam. Freud firma a hipótese de que o sentimento de culpa persistiu por milhares de anos, tornando-se operativo em gerações que não o conheceram. Assume a existência de uma continuidade psíquica na seqüência das gerações, responsável pelas maneiras e meios empregados por uma geração para transmitir seus estados mentais à geração seguinte. A comunicação direta e a tradição, ele diz, não explicam todo o processo: somente a herança de disposições psíquicas que seriam despertadas na vida do indivíduo explicaria a passagem da carga emocional de geração a geração. Já que nenhuma moção psíquica pode ser sufocada a ponto de não deixar fenômeno residual, e já que a mais forte

²⁴⁶ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 148.

²⁴⁷ A culpa, conseqüência do parricídio, é parcialmente apaziguada pela devoção aos substitutos do pai morto. A idéia de que nenhum dos irmãos deveria ser tratado como o pai conduziu-os ao sentimento de solidariedade dentro do clã. Com isso, a proibição contra a morte do totem juntou-se à proibição contra o fratricídio. “A agressividade, por sua vez, é deslocada para o exterior, repousando sobre a estrutura social, sobre a proibição do *fratricídio* expressa no mandamento “não matarás”: não matarás teu irmão, ampliando-se progressivamente a categoria dos irmãos até incluir toda a Humanidade”. *Totem e tabu*, AE XIII, p. 148.

²⁴⁸ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 348.

sufocação deixa espaço para moções substitutivas e desfiguradas e reações que delas se seguem, as gerações não podem ocultar das seguintes seus processos mais importantes. Assim, o indivíduo moderno viveria, pela repetição, traços deixados pelo ato fundante. Os desejos inconscientes incestuosos e hostis e o sentimento inconsciente de culpa seriam, por assim dizer, legados do parricídio.²⁴⁹

2.1.3 Sobre a gênese da pulsão de morte na esfera cultural

Em 1900, com *A interpretação dos sonhos*, vem a público a idéia de que os primeiros sentimentos despertados nas crianças com relação aos pais são sentimentos de amor e ódio. As noções de complexo de Édipo e de ambivalência emocional já atribuíam um lugar determinante na estruturação do psiquismo humano às moções de sentimentos hostis. No caso Dora (1905), por exemplo, Freud fracassa por não ter analisado a transferência negativa da paciente, obstáculo à continuidade do tratamento. Nos *Três ensaios de teoria sexual* (1905) é esboçada uma teoria da perversão que, mais tarde, é retomada em *Pulsões e destinos da pulsão* (1915) na conceituação do sadismo e do masoquismo. Até a publicação de *Totem e tabu*, os desejos inconscientes homicidas, os fenômenos destrutivos de maneira geral, haviam sido tomados em consideração na análise psicanalítica do indivíduo normal, bem como no campo específico da psicopatologia freudiana. No entanto, a escolha do parricídio como ato fundante da civilização parece ter ampliado a relevância da destrutividade humana na investigação de Freud. Ao pressupor que o estado de cultura surge de um assassinato e que este crime produz as leis organizadoras da sociedade – a lei de proibição do incesto e a lei do “não matarás” –, os fundamentos da religião monoteísta e as instituições sociais, o autor assume a violência e a destruição como aspectos constitutivos da história humana.

A hipótese de um ato fundante lhe permite derivar a destrutividade de um acontecimento real, e não mais de uma tendência psíquica ambivalente que assume a forma de uma fantasia de morte contra os progenitores. Assim, Freud justifica a natureza das tendências de ódio operante no funcionamento psíquico normal, e prepara o terreno para examinar a destrutividade em ação em outras formações sociais, tais

²⁴⁹ Esta concepção traz consequências prenes para a teoria psicanalítica. Entre elas, as bases da conceituação do superego, como tentaremos demonstrar no próximo capítulo.

como os grupos e as guerras. Graças a *Totem e tabu*, as moções hostis, antes situadas no plano da formação dos sintomas, dos conflitos edípicos e dos chistes, tornam-se a causa maior do fato que teria dado início à cultura. O texto antropológico sublinha o caráter temeroso, para os irmãos e fiéis, da substituição do pai por totem ou deus. O substituto do pai é menos um meio de expiar a culpa e mais um veículo de coerção, de punição e produção de culpa.

Sobre o pai e o filho da horda darwiniana, Freud decifra o ciúme do pai e o nascimento da instituição na violência; *sobre* a refeição totêmica, segundo Robertson Smith, ele decifra a ambivalência do amor e do ódio, da destruição e da participação, que anima a simbólica da refeição, descendo até sua mais brutal expressão canibalística; *sobre* o luto inaugural da festa, decifra a perda do objeto, porta estreita de toda metamorfose do amor; *sobre* o remorso e a obediência retrospectiva, decifra a passagem à instituição, no duplo sofrimento do crime e da renúncia; em suma, por esse novo mito trágico, ele interpreta toda história como herdeira do crime.²⁵⁰

Ao mesmo tempo, o crime fornece elementos para uma espécie de “má” previsão para o destino da civilização, como veremos nas teses do texto sobre o mal-estar do homem moderno. A constatação de que a civilização deriva de um crime parece ter contribuído para a reacomodação da teoria pulsional até então vigente, e favorecido a introdução de um conceito que concedesse aos fenômenos destrutivos um lugar à altura de sua importância e representatividade na esfera cultural: a pulsão de morte.

A respeito do impacto das teses de *Totem e tabu*, Enriquez (1996) opina:

Na verdade essa obra marca não apenas uma descentralização do olhar do analista (até então centrado no indivíduo), em direção ao “socius”, mas principalmente o aparecimento de uma teoria radicalmente pessimista, fazendo *a humanidade nascer de um crime cometido em conjunto*, crime do qual a humanidade não pode jamais se liberar. Assim, o primeiro crime não é senão o prelúdio de uma série ininterrupta de assassinatos, que parece ser o corolário normal da existência humana em sociedade. Não existe mais a esperança de um destino feliz para a comunidade humana associado a um desenvolvimento harmonioso da sexualidade. Ao assinar *Totem e tabu* (bem antes de formular explicitamente a hipótese de uma pulsão de morte), Freud enterra definitivamente a idéia (que será mantida por Reich contra todos e contra tudo) da liberação possível do indivíduo pelo ato de assumir sua sexualidade genital, assim como a teoria da maturação do indivíduo por meio de sua aceitação, realização e sublimação das pulsões sexuais, idéias que obcecaram, em maior ou menor grau, a prática psicanalítica, mesmo que o discurso que o acompanha enuncie explicitamente o contrário.²⁵¹

²⁵⁰ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 172.

²⁵¹ E. Enriquez, *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 23.

Enriquez reconhece que o crime gerou consequências tais que a sociedade não pode ser compreendida sem, no entanto, considerar que a natureza humana é portadora de um impulso destrutivo e irrefreável. A questão da incoercibilidade das pulsões é também sublinhada por Wladimir Grannof (*apud* Mezan), para quem o ponto central de *Totem e tabu* reside na incoercibilidade do desejo de matar o pai.

A tese de que as pulsões sexuais são irrefreáveis, irreprimíveis e que trazem más consequências ao bem-estar subjetivo do homem está presente nas primeiras formulações freudianas sobre a cultura, em *Moral civilizada e o nervosismo moderno* (1908). Esse artigo discute a visão de que a felicidade humana é possível desde que se reprima menos a sexualidade; visão que parece ser modificada se nos detivermos na concepção presente em *Totem e tabu*: aqui predomina uma visão fundamentalmente pessimista com relação ao destino da civilização. A constatação de que a história da humanidade tem início com um crime e a idéia de que as tendências destrutivas são irrefreáveis – quer causando danos terríveis quando postas em ação, quer causando o mal-estar subjetivo quando devidamente reprimidas – inauguram mais fortemente a visão de que uma sociedade feliz é pura utopia.

Seis meses após a eclosão da primeira guerra mundial, Freud publica *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), em que retoma a tese sobre a renúncia do pulsional anunciada em *Moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908). Aprofunda um ponto levantado por este último artigo e que nos interessa particularmente: as condições extremadas de irrupção da destrutividade humana e os estragos que ela é capaz de fazer. Se em *Totem e tabu* (1913) ele identifica o parricídio como o crime fundante da cultura, e reconhece a força da destrutividade na determinação dos primeiros códigos sociais, neste texto dedicado à guerra e à morte volta a realçar a natureza destrutiva do homem e seus efeitos sobre o plano da cultura. O sentimento de desilusão provocado pela guerra se pautaria em um grande equívoco, baseado na ilusão de que os homens são, por natureza, bondosos. Não, diz Freud, os homens não são naturalmente bons ou maus: sua essência é composta de moções pulsionais cujas metas satisfazem necessidades primitivas. É a sociedade que determina as pulsões como boas ou más. Na nossa, as pulsões más são as pulsões egoístas e cruéis.

Quanto mais extremadas forem as normas éticas, mais vasta será a renúncia da satisfação pulsional, escreve Freud em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Os homens abandonam a pressão da cultura, deixando de sufocar suas pulsões destrutivas, quando têm uma chance. Uma das condições que predispõem a eclosão da violência é a

renúncia do Estado ao seguimento das restrições éticas. Ao perceberem que o Estado renuncia a tais restrições, os homens “[...] deixam de sufocar tanto suas pulsões, abandonando a pressão contínua da cultura e se permitindo satisfazer suas pulsões refreadas”.²⁵² A guerra seria expressão da violência, da consumação da destrutividade: é sangrenta, devastadora e cruel. Capaz de interromper o desenvolvimento de relações éticas entre os indivíduos, de transgredir restrições do tempo de paz e do direito internacional, de ignorar os direitos da propriedade privada e da população combatente, a guerra extermina os laços comunitários entre os povos. Vai no sentido oposto ao da evolução da civilização e revela o homem primitivo que existiria nos homens. Enriquez (1996) sublinha o traço inconsciente que estaria por trás dos fenômenos destrutivos:

Nosso inconsciente deseja a morte do outro. A guerra seria o momento no qual o inconsciente não se exprime mais *lateralmente*, através de sintomas ou de atos falhos, mas pode se exprimir diretamente sob a cena do visível. [...] Freud nos sensibiliza para a consequência inevitável *do aparecimento, fora de lugar, do inconsciente*: a destruição generalizada.²⁵³

“Reflexões...” investiga a natureza da guerra e os estragos que ela produz. Reafirma um traço fundamental da essência do homem: sua inclinação para a maldade e para a destruição.²⁵⁴ Enquanto *Moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* discute os efeitos das normas morais sobre a pulsão sexual, o artigo sobre a guerra descreve o impacto das normas sobre a pulsão destrutiva. Esta parece adquirir, no contexto cultural, uma nova coloração, novos aspectos que, sem a cultura como pano de fundo, não apareceriam. A abordagem freudiana da guerra e de sua capacidade de destruição de parte do patrimônio físico-cultural e dos vínculos interpessoais resulta na identificação de prismas a partir dos quais a pulsão de agressão se expressa livremente, ultrapassando a barreira e a pressão exercidas pela cultura. O acento da análise recai sobre a facilidade com a qual a brutalidade humana elimina e se sobrepõe aos códigos de convivência pacífica e às proibições sociais que regulamentam a vida em comunidade. A guerra seria uma forma de expressão pura da violência, considerada por Freud infinitamente mais forte do que a capacidade da cultura de bloqueá-la ou neutralizá-la.

²⁵² S. Freud, *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), AE. XIV, 1989, p. 278. Outra chance ou condição favorável à eclosão da destrutividade é a formação de grupos, tema discutido exaustivamente em *Psicologia das massas e análise do ego*.

²⁵³ Enriquez, *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*, p. 148.

²⁵⁴ No segundo e último capítulo intitulado “Nossa atitude frente à morte”, Freud comenta que nosso inconsciente tem poderosos desejos de morte e “[...] cada agravo ao nosso ego todo poderoso e autocrático é, no fundo, um crime de lesa-majestade”. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, AE XIV, p. 292.

Reflexões para os tempos de guerra e morte examina a cultura “moderna” e a capacidade da guerra de reeditar os mesmos impulsos assassinos que conduziram os irmãos ao parricídio. O texto dá continuidade à investigação freudiana sobre a cultura: não analisa suas condições de surgimento, mas evidencia os efeitos do ato inaugural, reafirmando a essência cruel e brutal do homem e as condições de sua livre expressão. Com este texto, Freud recoloca a questão da destrutividade humana em pauta, mas desta vez pela análise dos conflitos emergentes. Ao assumir que a força do homem para frear os atos de violência é inferior à sua própria capacidade de destruição, ele põe em evidência a premissa “pessimista” anunciada em *O mal-estar na civilização*, e antecipa, por assim dizer, uma tese fundamental de *Além do princípio do prazer* (1920). Enriquez aborda essa questão de forma clara: “[...] a humanidade, constituída no crime e através do crime, dirige-se inexoravelmente para a destruição? Assim como o organismo humano, ela morre por razões internas? A meta da vida é a morte?”.²⁵⁵ Freud parece, assim, vislumbrar uma idéia que, mais tarde, é explicitada em termos biológicos.

Ao lado de *Totem e tabu*, *Reflexões para os tempos de guerra e morte* participa do processo de elaboração que culmina na introdução da pulsão de morte. O reconhecimento da destrutividade humana no registro das relações sociais, da vida compartilhada e, a um só tempo, da crueldade como traço constituinte da natureza humana conduz a um deslocamento para o plano da cultura do debate da agressividade, antes restrito ao plano dos sintomas e das perversões. Freud amplia a investigação da destrutividade, centrada sobre os fenômenos patológicos e individuais, e fortalece a relevância da discussão sobre o “mortífero” no homem.

²⁵⁵ Enriquez, *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*, p. 142.

Parte 2. A pulsão de morte em cena: a ampliação dos seus sentidos operada pela investigação freudiana da cultura

2.2.1 A pulsão de morte segundo *Além do princípio do prazer* (1920)

Chegamos, finalmente, a *Além do princípio do prazer* (1920) e à formulação da pulsão de morte. Na introdução do capítulo, anunciamos a tese em favor da qual nos propomos a argumentar, de que a concepção freudiana de cultura contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do conceito psicanalítico de pulsão de morte. Sustentamos que a relevância que adquire para Freud a noção de destrutividade nas análises ditas culturais o influenciou na teorização da pulsão de morte. Centraremo-nos, a partir deste momento, na definição do conceito e nas elaborações acrescentadas a ele. Uma exposição detalhada de *Além do princípio do prazer* (1920) servirá de base para discutirmos as relações entre a pulsão de morte e algumas teses desenvolvidas em *Psicologia das massas e análise do ego* (1921) e *O mal-estar na civilização* (1930) e continuarmos insistindo na pertinência de nossa hipótese de trabalho.

O texto inicia-se com uma discussão dos fatores tópicos e dinâmicos do funcionamento do aparelho psíquico que, na opinião de Freud, haviam sido até então demasiadamente explorados, ao contrário das operações do aparelho mental a partir do ponto de vista econômico. “Exposição metapsicológica” designa uma exposição que aprecia o aspecto econômico do aparelho psíquico, baseada em suposições especulativas que descrevem e explicam os fatos da observação diária no campo psicanalítico. Como ponto de partida, Freud retoma a descrição do princípio do prazer, que postula a existência de uma tendência do aparelho psíquico em manter a excitação sempre no nível mais baixo possível ou, no mínimo, em nível constante. Esse princípio regularia todos os eventos mentais do psiquismo e sentiria o aumento das quantidades de excitação como desprazer e sua redução como prazer. As formas de produção de desprazer decorreriam da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, do processo de desenvolvimento das pulsões e conseqüente repressão pelo ego, e da percepção externa que indicaria perigo. Os dois princípios reguladores do aparelho, o princípio de prazer e o princípio de realidade, explicariam todas as formas de produção de desprazer, com exceção do desprazer gerado pela percepção externa.

O segundo capítulo tem na noção de repetição o seu foco. São considerados resultados de experiências repetitivas alguns aspectos das brincadeiras infantis, a recorrência dos sonhos na neurose traumática, que repetem momentos de dor, e a repetição de experiências na transferência que levam os pacientes a interromperem o tratamento. Elas sugerem a Freud a existência de experiências que não engendram prazer e a idéia de que a repetição se encontra em uma posição exatamente oposta à posição do princípio de prazer.²⁵⁶ Após a reunião de experiências que repetem situações desprazerosas, a compulsão à repetição, presente nestes fenômenos, é situada como mais elementar, mais originária e mais pulsional do que o princípio de prazer que ela destrona,²⁵⁷ uma conclusão que nos parece bastante enigmática, pois o texto não esclarece a passagem operada no raciocínio de Freud dos fenômenos clínicos repetitivos à conclusão da existência de um movimento repetitivo mais elementar que o princípio de prazer.

Monzani atenta para uma estratégia argumentativa, própria dos textos teóricos freudianos, que parece ter sido utilizada aqui:

O recurso utilizado por Freud em *Além do princípio do prazer* não é incomum em sua obra. [...] A estratégia parece ser a de que o argumento singular, por si só, nada prova, só adquirindo valor quando se insere em uma *série*. É a série enquanto tal que tem valor probatório. Em si mesmas as neuroses traumáticas e suas consequências nada provam. Nem as brincadeiras e os jogos infantis. Nem essas estranhas características do neurótico, que, no processo de análise, insistem em, no lugar de recordar, repetir situações. Nem as pessoas acometidas pela neurose do destino, se consideradas isoladamente, provam coisa alguma. Nenhum desses fatos, tomados isoladamente, levam a ponto algum, mas a relação, ou melhor, seu arranjo, não deixa de ser

²⁵⁶ “Como explicar os fenômenos da neurose traumática ou a reprodução de situações essencialmente conflitivas na relação transferencial? Tais acontecimentos não engendram o prazer, e, no entanto, os homens se obstinam em recriá-los com requintes de precisão. O reprimido esforça-se por se expressar, apesar do desprazer experimentado a cada nova repressão, e daquele que adviria da realização desimpedida das exigências pulsionais. [...] Na terapia, se o paciente repete apesar das resistências, a repetição se encontra evidentemente numa posição oposta à do Princípio do Prazer. Mais precisamente, ele repete por causa das resistências: elas bloqueiam o acesso à linguagem e, portanto, à consciência do material reprimido”. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, p. 254.

²⁵⁷ O método criado para vencer a compulsão à repetição não cumpriu o objetivo da análise de tornar o inconsciente consciente, comenta Freud neste mesmo texto. Diante deste fenômeno, a pessoa não consegue recordar todo o reprimido e, muitas vezes, sua parte essencial. Assim, não adquire o sentimento de convicção com as construções e repete as experiências passadas ao invés de lembrá-las. A alusão a *Recordar, repetir e elaborar* (1914) é clara. No entanto, Freud sintetiza algo novo sobre a repetição: o fato de que a reprodução emerge com finalidade não desejada. Esta repetição, cujo conteúdo é sempre um fragmento da vida sexual infantil e, portanto do complexo de Édipo e de suas ramificações, se dá na transferência. Quando isso ocorre, a neurose é substituída pela neurose de transferência e o médico deve se esforçar ao máximo para reproduzir o que puder como recordação. Ele deixa o paciente repetir e o estimula a refletir sobre o passado esquecido. Isso conduziria à sensação de convencimento, ampliando as chances de êxito do tratamento.

ilustrativo. Em todos os casos apontados trata-se de *uma atividade que não parece visar diretamente o prazer*.²⁵⁸

Esta conclusão não contradiz a hipótese do princípio do prazer. Freud presume a existência de um princípio mais fundamental, anterior e independente do princípio que regularia as experiências prazerosas. Da análise da estrutura e gênese do aparelho psíquico, da noção de traumatismo e de dor, resulta uma conclusão acerca de um mecanismo do trabalho mental que se instauraria no momento em que o princípio de prazer estivesse momentaneamente fora de ação. Este trabalho psíquico é, mais tarde, vinculado à noção de pulsão de morte.

A conclusão de que haveria uma atividade do aparelho psíquico que, sem ser contraditória com o princípio de prazer, seria independente dele é retirada de um raciocínio que tem início com a análise econômica das operações mentais conscientes e do impacto de um trauma no psiquismo. Em termos metapsicológicos, diz Freud, a consciência é uma função do aparelho que produz percepções de excitações provenientes do mundo externo e oriundas de sentimentos de prazer e desprazer.²⁵⁹ O contato da consciência com os estímulos externos a transforma, de modo que ela só se desenvolve para receber estímulos. Os traços permanentes de excitação passam a existir conforme a resistência contra a qual ela enfrenta diminui. Isso é uma facilitação, esclarece Freud, traços de memória permanentes. Para esclarecer como, geneticamente, uma organização pode sobreviver e se estruturar corretamente, e de que maneira a gênese biológica é um modelo para pensar a genealogia e a constituição do aparelho psíquico, Freud analisa a vesícula indiferenciada, que seria estimulada por fora e por dentro.²⁶⁰

A consciência, com seu próprio estoque de energia móvel, protegeria os sistemas mais profundos por meio de um escudo protetor contra os estímulos do mundo externo; sua superfície externa seria inorgânica e funcional e agiria como uma membrana especial resistente a estímulos. A dor e o traumatismo externo colocariam o sistema defensivo em ação, com a diferença de que a dor seria uma efração, de extensão

²⁵⁸ Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento*, p. 155.

²⁵⁹ A consciência e o sistema perceptivo se localizam na linha fronteira entre o mundo interno e o mundo externo e entre outros sistemas. Tornar-se consciente e deixar traços de memória não pertencem ao mesmo sistema; na verdade as excitações se tornam conscientes no sistema *Cs* mas deixam seus traços nos sistemas que vem a seguir dele.

²⁶⁰ Laplanche mostrou à exaustão, segundo Monzani, a ambigüidade dessa montagem de Freud — acerca da vesícula indiferenciada — na qual não se sabe se está se falando de um organismo simples, do sistema nervoso, do aparelho psíquico ou do ego. De qualquer forma, o acento nessa discussão recai sobre o sistema de defesas que existiria nesta organização contra estímulos externos e internos.

limitada, do escudo protetor e o traumatismo teria uma quantidade de estímulos suficientemente grande para romper a barreira e ultrapassar o escudo. Nos dois casos, com magnitudes de energias distintas, o escudo liberaria energia em estado livre, as anticatexias, que bloqueiam e imobilizam a energia invasora. Haveria um encontro da energia livremente móvel, desligada, que tende a escoar pelo aparelho, com a energia mobilizada para bloqueá-la, fixá-la e ligá-la. Para se desvencilhar das quantidades, o aparelho vincularia a energia no sentido psíquico a fim de dominá-la; o que equivale a ligá-la aos demais focos energéticos existentes com a finalidade de expeli-la controladamente, obtendo o alívio da tensão acumulada. A dominação prévia deste volume de excitação é considerada a condição para que o princípio de prazer entre em atividade. Por meio da repetição, o organismo obteria o controle exigido.²⁶¹ Frente a uma invasão energética, a preocupação do aparelho é a de vincular e imobilizar essa energia para poder realizar outras funções. Do mesmo modo que nos casos de dor e de traumatismo externo, o caso da neurose traumática exigiria do aparelho a tentativa de operar esta ligação, deixando o princípio de prazer de lado, momentaneamente.

Distúrbios semelhantes à neurose traumática seriam igualmente causados pela passagem das pulsões pelo escudo protetor. As moções que partem das pulsões produzidas no interior do organismo são descritas como energias móveis que tendem à descarga e não obedecem ao tipo de processo nervoso ligado: afetam o sistema inconsciente e obedecem ao processo primário, que movimenta a energia livremente móvel. O processo secundário movimenta a energia ligada ou tônica. A tarefa dos estratos superiores do aparelho consistiria na ligação das excitações das pulsões que entram em operação no processo primário. O fracasso dessa ligação resulta em “[...] uma perturbação análoga à neurose traumática; só após uma ligação lograda se poderia estabelecer o império irrestrito do Princípio do Prazer (e sua modificação em Princípio de Realidade)”.²⁶² As experiências da vida sexual infantil pertenceriam a um setor do aparelho psíquico que não estaria vinculado ou dominado e, por isso, sucumbiriam à compulsão à repetição. O fato de o paciente repetir momentos dolorosos do seu passado no contexto da terapia significaria que o conteúdo repetido não foi ligado, não foi acolhido pelo ego e escapou do processo secundário. Dos três exemplos que denotam a atividade da compulsão à repetição – as brincadeiras infantis, os sonhos na neurose

²⁶¹ Os sonhos que reproduzem o trauma em pessoas com neurose traumática seriam tentativas de restaurar o controle dos estímulos pela liberação de angústia, que, devido à sua ausência, resultou na neurose.

²⁶² *Além do princípio do prazer*, AE XVIII, p. 35.

traumática e a repetição transferencial –, é este último que engendraria uma atividade em franca oposição ao princípio do prazer.²⁶³ Na repetição transferencial operaria uma atividade autônoma, sem qualquer relação com este princípio. Disso Freud conclui que a compulsão à repetição seria, não apenas independente do princípio de prazer, mais primitiva e originária que este, como também estaria em oposição a ele. O princípio de prazer, para começar a operar, dependeria, então, de uma atividade de ligação e de vinculação da energia móvel, que precisaria ser descarregada pelo aparelho. A *bindung*, atividade que ligaria a energia invasora, estaria, desta maneira, além deste princípio, preparando o terreno para o domínio irrestrito deste último.

Freud atribui um estatuto universal às pulsões por meio da observação de como atuam na compulsão à repetição. A pulsão aparece, no domínio psíquico, como uma exigência de trabalho que pressiona no sentido da descarga através de um objeto apropriado.

Se a repetição é uma característica da mente inconsciente é porque a pulsão é nela mesma repetitiva. Ou: se uma representação assume a forma de uma compulsão à repetição é porque o representante pulsional ao qual ela se liga é repetitivo. De onde Freud postula que o regime normal da pulsão em estado livre é a repetição. E se a compulsão à repetição manifesta algo que pertence, que é um atributo inerente à própria pulsão, então devemos admitir que o automatismo de repetição revela uma característica fundamental da pulsão, muito mais arcaico e repetitivo, algo que a faz ser uma tentativa constante e incessante de repetir um estado originário (visando a sua própria extinção).²⁶⁴

Recorrendo à biologia para fundamentar seus pontos de vista, Freud, que antes via a pulsão como um fator que impele para a mudança e o desenvolvimento, reconhece agora sua natureza conservadora. Mostra que a compulsão orgânica a repetir está presente nos fenômenos da hereditariedade e nos fatos da embriologia, e elabora a hipótese segundo a qual o desenvolvimento orgânico foi causado por influências externas e perturbadoras.²⁶⁵ Supõe que as entidades vivas, desde seu início, não tinham o desejo de mudar, mas sempre o de repetir o mesmo curso da vida. A enganosa aparência de tendência à mudança e ao progresso não passaria do empenho das pulsões

²⁶³ Nas brincadeiras infantis, esta atividade trabalha em conjunto com o princípio do prazer. No caso do sonho na neurose traumática, ela prepara para a instauração desse princípio. “É desta forma que o quebra-cabeças pode ser ordenado: na neurose traumática, em que não houve repressão, a excitação tem que ser dominada pela repetição, que portanto atua a serviço do Princípio do Prazer; mas nas neuroses de transferência, cuja pré-condição é a repressão, o que se repete é a própria pulsão, impedida de se manifestar de outra forma pela barreira repressiva”. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, p. 254.

²⁶⁴ Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento*, p. 187.

²⁶⁵ Ele cita, por exemplo, um germe de animal vivo que recapitula as estruturas das formas das quais se originou ou regenera um órgão perdido fazendo outro exatamente igual.

orgânicas em alcançarem uma antiga meta através de velhos e novos caminhos. Ele indaga: Como pressupor que a meta da vida é um estado nunca alcançado antes tendo em vista a natureza conservadora das pulsões? Impossível: a meta da vida é alcançar um estado antigo, inicial, que o vivo abandonou e ao qual aspira regressar. Neste momento de seu raciocínio, ele finalmente anuncia a primazia da morte: “Se admitirmos que tudo o que é vivo morre, regressa ao inorgânico por razões *internas*, não podemos dizer outra coisa que isto: *A meta de toda vida é a morte; e, retrospectivamente; O inanimado existiu antes do vivo*”.²⁶⁶

As pulsões tenderiam a conservar um estado anterior e a retornar a ele, restaurando um estado primitivo de coisas. Nesse sentido, o objetivo de toda a vida seria a morte, e seu prolongamento decorreria de influências externas que desviariam o curso vital do organismo rumo à morte. Na medida em que a regressão conduziria o ser vivo à condição inorgânica da qual partiu, a morte repetiria o estado anterior ao nascimento. Inferir a pulsão de morte como inerente a toda matéria viva não é mais que um passo, sublinha Mezan, “[...] e Freud o dá mediante a consideração de que, se todo organismo morre necessariamente por causas internas, a morte deve ser uma possibilidade inscrita na própria trama da existência, de modo que o clamor da vida se dirige inexoravelmente para a paz dos cemitérios”.²⁶⁷ Logo, é recorrendo à teoria do aparelho psíquico e às hipóteses biológicas que Freud fundamenta o conceito de pulsão de morte.²⁶⁸

A fim de explicitar as modificações que resultaram na segunda teoria das pulsões, o autor retoma a primeira teoria e refere ter encontrado, nas pulsões de autoconservação, elementos para caracterizar as pulsões de morte. Contudo, ele muda de direção em seguida e incorpora as pulsões de autoconservação às pulsões de vida.²⁶⁹

²⁶⁶ *Além do princípio do prazer*, AE XVIII, p. 38.

²⁶⁷ Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, p. 260.

²⁶⁸ Em *O problema econômico do masoquismo* (1924), ele amplia sua hipótese e passa a se referir ao termo “pulsão de morte” como a parcela da pulsão que se dirige primariamente para o interior. A outra parcela, secundariamente voltada para o exterior, torna-se um derivado dela, e é denominada “pulsão de destruição”, “pulsão de dominação” ou “vontade de poder”. Esta idéia encontra-se apenas sugerida em *Além do princípio do prazer*, e somente quatro anos depois é formulada dessa maneira. O masoquismo deixa de ser uma reversão do sadismo para o próprio ego e se torna o resíduo da destrutividade da pulsão de morte que permaneceu no interior do ego. O sadismo, por sua vez, seria a parte da pulsão de morte lançada sobre os objetos exteriores.

²⁶⁹ Vejamos, rapidamente, como é feita esta manobra teórica: a hipótese de uma tendência natural do organismo vivo para a morte contradiz a idéia de que o organismo deve manter sua própria existência frente a qualquer obstáculo, base da hipótese das pulsões de autoconservação. Freud chega a um meio termo entre as duas formulações: ao invés de abandonar a hipótese da autoconservação, o que seria impossível tendo em vista sua relevância desde os primórdios da teoria na explicação da conservação do indivíduo, ele leva às últimas consequências a tese especulativa de que a pulsão tende a restabelecer o estado anorgânico, e redefine as pulsões de autoconservação como pulsões parciais, que garantiriam ao organismo seu próprio caminho para a morte. Sujeitando-se à função das pulsões em estado livre, as

As pulsões sexuais passam a ser vistas como expressão de um princípio mais profundo. O caminho de desenvolvimento para a morte natural não seria percorrido por todos os elementos que compõem o corpo dos organismos mais elevados. As células germinais, com suas disposições herdadas e adquiridas, passariam por ciclos de desenvolvimento e término e, ao final, uma parte de sua substância seria levada ao fim, ao passo que a outra parte seria revertida como germe residual novo. As pulsões sexuais estariam por detrás deste processo, fazendo que as células trabalhassem contra a morte da substância viva e a favor do alongamento do tempo de vida; elas são denominadas pulsões de vida, pulsões de natureza conservadora e que tendem à ligação, adiando o término da existência. A hipótese da libido narcisista é retomada e o conceito de libido é estendido às células individuais. As pulsões sexuais são transformadas em Eros, que procura reunir e manter unidas as partes da substância viva. As duas pulsões se achariam lutando uma contra a outra, desde o início.²⁷⁰

2.2.2 A pulsão de morte é “muda”

Paremos um instante para retomarmos o percurso traçado até aqui. Experiências oriundas da clínica psicanalítica sugerem a Freud que a compulsão à repetição pode entrar em atividade em determinadas situações, como no traumatismo e nas vivências de dor, a serviço de uma tendência do aparelho psíquico que seria anterior ao princípio do prazer: uma tendência à ligação das excitações sem a qual o aparelho não tem condições de funcionar no registro “prazer-desprazer”. Após assumir que a energia pulsional em

pulsões de autoconservação exerceriam pressão no sentido da morte; não reivindicariam a vida a qualquer custo, mas também não permitiriam o aniquilamento rápido da vida, movimento cego das pulsões de morte. Estariam, por assim dizer, de acordo com a idéia de que a tendência do organismo humano é o retorno ao inorgânico, mas desde que o organismo morresse de seu modo para, assim, alongar seu tempo de vida. Freud resgata a tese, revista a partir do conceito de narcisismo, de que as pulsões de autoconservação são de natureza libidinal. Retoma o desenvolvimento da teoria das pulsões e lembra que a observação analítica atentou para a regularidade com que a libido se retirava do objeto para o ego. O estudo do desenvolvimento libidinal das crianças, em sua primeira fase, teria revelado que o ego é o verdadeiro reservatório da libido. Disto ele conclui ser inapropriada a oposição original entre as pulsões do ego e pulsões sexuais. Agora iria falar em pulsões do ego versus pulsões de objeto, ambas de natureza libidinal.

²⁷⁰ A incorporação das pulsões de autoconservação a Eros é feita com base na aplicação freudiana da teoria da libido à relação mútua entre as células. A libido, considerada a reserva para as atividades construtivas das células germinais, permitiria a Eros exercer sua função de ligação e de adesão das células somáticas. É da soma das quantidades de libido contidas na totalidade das células corporais que Freud deriva a libido narcisista – energia das pulsões de autoconservação – e, por meio do conceito de libido, aproxima as pulsões egóicas de Eros, atribuindo-lhe, ao lado das pulsões sexuais, seu caráter de ligação. Depois que o novo dualismo é introduzido, a expressão “pulsões do ego” apaga-se da terminologia freudiana.

estado livre habita o inconsciente e pressiona em direção à descarga, Freud supõe ser a pulsão repetitiva e a compulsão à repetição um dos traços mais arcaicos da natureza do pulsional. A introdução desta hipótese no domínio da biologia acaba por ampliá-la: tudo se passa como se a pulsão tendesse à repetição de um estado originário, visando sua própria extinção, como se ela visasse à inércia intrínseca da vida orgânica. Termos extraídos do campo da hereditariedade e da embriologia, como “pulsões orgânicas”, “compulsão orgânica a repetir”, aparecem no discurso freudiano. Existiria uma tendência da vida à regressar ao estado inorgânico por razões internas. Existiria, enfim, uma tendência da vida em direção à morte. A pulsão de morte agiria no interior do organismo, conduzindo-o para o estado inanimado e inorgânico, um estado de esvaziamento total de excitações, de a-tensão total.

Freud insiste no registro biológico como chave para a nova teoria. Mediante o estudo dos protozoários, o reconhecimento da pulsão de morte é buscado, juntamente com a validação da hipótese de que toda substância viva estaria fadada a morrer por causas internas. A retomada de trabalhos de alguns biólogos não permite, contudo, a extração de conclusões do problema da morte natural.²⁷¹ ele descobre que as mesmas forças que conduzem à morte podem se ocultar nas forças que conduzem à vida. O autor tem em mãos uma hipótese, formulada com empréstimos da biologia, mas não passível de reconhecimento ou validação pelos estudos desta mesma disciplina. Como reconhecer a pulsão de morte e como validar a hipótese de que a substância viva estaria fadada a morrer por causas internas? Neste momento do texto, inicia-se um movimento para o qual gostaríamos de chamar atenção: a necessidade de encontrar argumentos que justifiquem e validem a hipótese das pulsões de morte. A insatisfação de ter diante de si uma teoria de difícil elucidação é expressa assim: “Dada a obscuridade que hoje envolve a teoria das pulsões, não seria bom rejeitar qualquer idéia que nos promettesse esclarecimento”.²⁷² A teoria dualista é timidamente aproximada às formulações de E. Hering, para quem haveria dois processos na substância viva, um destrutivo e outro assimilatório. Mas Freud certamente não se contenta com esta aproximação.

No estudo do sadismo e do masoquismo ele busca um exemplo da atuação das pulsões de morte. É bem-sucedido, muito embora reconheça que nesses casos ela apareça deslocada. O estudo produz nele uma impressão mística com relação às pulsões

²⁷¹ Trabalhos de Wilhelm Fliess (1906), de Weismann (1882,1884, 1892), de Goethe (1883), de Hartmann (1906) e do biólogo americano Woodruff.

²⁷² *Além do princípio do prazer*, AE XVIII, p.52.

de morte.²⁷³ Então, continua em busca de argumentos que corroborem sua construção teórica a fim de fundamentar a idéia da dominação máxima e geral de tais pulsões. Retoma o princípio de constância como fundamento econômico do princípio do prazer, e reitera a hipótese do princípio de nirvana. É neste princípio, voltado para a eliminação da tensão da excitação interna, que ele encontra um dos mais fortes motivos para acreditar na existência das pulsões de morte.

Monzani (1989) salienta que a questão da morte atravessa de ponta a ponta o discurso freudiano como uma exigência que exprime uma de suas principais descobertas: a tendência à evacuação total. A emergência do tema da morte não é radicalmente nova no seu pensamento, e, nesse sentido, a introdução do conceito não promove uma verdadeira mudança na etapa final de seu pensamento. Ela não é fruto de pessimismo que eclodiu com os fatos dolorosos da grande guerra e de sofrimentos pessoais, continua o comentador. Se há pessimismo em Freud, então é preciso reconhecer que ele percorre toda a obra, porque o tema da morte também o percorre do início ao fim. As formulações são hesitantes e ambíguas e, apesar de serem colocadas às vezes claramente, não é possível extrair todas as consequências implícitas. “O essencial está em constatar que existe claramente uma *exigência inquestionável* (embora muitas vezes implícita) comandando a lógica do sistema, dadas as suas premissas e que implica o reconhecimento, como diz M. Shneider, de uma “finalidade essencialmente mortuária”, nesse primado radical da teoria”.²⁷⁴

Mesmo tendo resgatado o princípio de nirvana para justificar a pertinência de sua formulação, perto do final de *Além do princípio do prazer*, refletindo criticamente sobre as hipóteses apresentadas, Freud diz não se achar convencido da veracidade de suas teses e reitera a provisoriedade de sua teoria. Não reivindica o mesmo grau de certeza que reivindicou nos dois primeiros passos dados pela teoria das pulsões: a divisão entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação e a hipótese da libido narcísica e da libido de objeto. Ele explica que essas formulações resultaram da tradução direta da observação para a teoria. Diferentemente, a hipótese de Eros e das pulsões de morte, ainda que tenham se pautado na observação de fenômenos repetitivos, foi elaborada mediante a combinação de material concreto e material especulativo; combinação que, se feita repetidas vezes, tende a tornar os resultados de uma teoria cada

²⁷³ Ouçamos: “Esta concepção – de indicar um exemplo da pulsão de morte no sadismo e masoquismo – está longe de ser evidenciada, e produz uma impressão francamente mística”. *Além do princípio do prazer*, AE XVIII, p. 53.

²⁷⁴ Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento*, p. 220.

vez menos fidedignos. É então que reconhece: “Podemos ter dado um golpe de sorte ou haveremo-nos extraviado vergonhosamente”.²⁷⁵

A necessidade de trabalhar com uma linguagem figurativa, peculiar à psicologia profunda, teria exigido a descrição de processos aparentemente desnorteantes e obscuros, tal como uma pulsão ser expulsa por outra, etc. A substituição de termos psicológicos por expressões químicas ou fisiológicas não foi suficiente para diminuir as deficiências de sua exposição. O recurso à biologia contribuiu, do mesmo modo, para aumentar a incerteza da especulação, por esta ser, nas suas palavras, “uma terra de impossibilidades ilimitadas”. A biologia poderia tanto confirmar as hipóteses psicanalíticas como rejeitá-las. Reunidas, essas razões conduziram o fundador da psicanálise a olhar criticamente e a duvidar da validade de suas hipóteses. Não é por acaso que, no último escrito de teor sintético, ele reconhece: “Depois de muito hesitar e vacilar, decidimos presumir a existência de apenas duas pulsões básicas, *Eros e a pulsão destrutiva*”.²⁷⁶

Hesitar, vacilar... Parece-nos que uma dificuldade significativa encontrada na validação da hipótese da pulsão de morte relaciona-se a um traço dessa pulsão sobre o qual nos centraremos a partir de agora. Esse traço nos conduzirá diretamente às contribuições de algumas formulações de Freud acerca da cultura para a elaboração deste conceito. Estamos falando de um aspecto da pulsão de morte que difere da pulsão de vida e que é parcialmente reconhecido em *Além do princípio do prazer*. Freud empenha-se em encontrar um exemplo da pulsão de morte nos fenômenos do sadismo e do masoquismo e encontra, no princípio de nirvana, o argumento mais forte para acreditar na existência dessa pulsão. Com exceção da referência às perversões e ao princípio regulador do aparelho psíquico, inexistente, no texto, outras tentativas de se buscarem exemplos de atuação da pulsão de morte, e, tampouco, uma justificativa das razões pelas quais ela precisaria ser exemplificada. Com relação a este aspecto da pulsão de morte que difere de Eros e que tanto nos interessa, Freud dirá o seguinte em o “Mal-estar...”: “Não era fácil, contudo, averiguar a atividade da pulsão de morte que havíamos suposto. As exteriorizações de Eros eram mais visíveis e ruidosas; poder-se-ia presumir que a pulsão de morte operava silenciosamente dentro do ser vivo no sentido de sua destruição”.²⁷⁷

²⁷⁵ *Além do princípio do prazer*, AE XVIII, p. 56.

²⁷⁶ S. Freud, *Esboço de psicanálise* (1940), AE XXIII, 1989, p. 146.

²⁷⁷ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 115.

Uma diferença marcante entre as expressões de Eros e das pulsões de morte é reconhecida aí: as atividades do primeiro grupo são mais facilmente apreensíveis do que as do segundo grupo. Das pulsões de morte se apreende o silêncio apenas. Essa idéia é reiterada, uma vez mais, em *O ego e o id* (1923): “As pulsões sexuais ou Eros são as pulsões mais chamativas, mais fáceis de notar e de ter notícias. [...] Na segunda classe de pulsões encontramos dificuldades para pesquisá-la”.²⁷⁸ Finalmente, no “Esboço...” encontra-se uma explicação mais detalhada a respeito das manifestações das duas pulsões. O acompanhamento dos destinos da libido se daria mais facilmente do que o acompanhamento dos destinos da energia da pulsão de morte.

Isso – o acompanhamento – é mais difícil com a pulsão de destruição. Enquanto esta última produz efeitos no interior como pulsão de morte, permanece muda; só aparece ante nós quando se volta para fora como pulsão de destruição. Isso advém de uma necessidade objetiva para a conservação do indivíduo. O aparelho muscular serve a esse intuito. Com a instalação do superego quantidades consideráveis da pulsão de agressão são fixadas no interior do eu e ali operam autodestrutivamente. Este é um dos perigos para a saúde com que os seres humanos defrontam em seu caminho para o desenvolvimento cultural.²⁷⁹

A ação da pulsão de morte é descrita como silenciosa, uma atividade que não deixa vestígios. Trata-se de uma energia “muda”, que se encontra, nas palavras de Ricoeur, em franca oposição ao “clamor” da vida. Essa defasagem entre a pulsão de morte e suas expressões, “entre o desejo e a palavra – significado pelo epíteto ‘mudo’ – nos adverte de que a semântica do desejo já não tem aqui o mesmo sentido. Ou seja, o desejo de morte não fala como o desejo de vida. A morte trabalha em silêncio”.²⁸⁰ Com relação ao problema da representabilidade da pulsão de morte, Monzani sublinha que toda pulsão tem seu primeiro lugar de inscrição no inconsciente, e, no inconsciente – Freud teria sempre insistido nesse ponto –, não há negação. O operador *não* é, por definição, da ordem do pensamento e da linguagem, do sistema secundário.

Assim, a idéia de morte, sendo essencialmente negativa (não-vida, não-viver), não tem possibilidade de se inscrever no inconsciente. Nesse sentido, a pulsão de morte seria o irrepresentável por excelência. [...] Tudo parece indicar que algo muito mais radical está sendo expresso com o termo ‘pulsão de morte’. Se a pulsão de morte é aquilo que está na raiz de todo pulsional, se ela é o mais pulsional da pulsão, talvez seja preciso concordar que esse elemento escapa tanto à consciência quanto ao inconsciente, que desses dois sistemas apenas apreendemos

²⁷⁸ *O ego e o id*, AE XIX, p. 41.

²⁷⁹ *Esboço de psicanálise*, AE XXIII, p. 149.

²⁸⁰ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 245.

os efeitos daquela raiz, efeitos de uma finalidade arcaica e cega, uma espécie de força bruta e mecânica que se instila através de seus derivados.²⁸¹

A opinião de Laplanche (1992) vai na mesma direção: a pulsão de morte seria a pulsão em estado bruto, pulsão sem representação fixa de alvo nem de objetivo, uma espécie de força cega autodestruidora, sendo por isso mesmo mais um princípio, um modo de funcionamento da força psíquica, do que uma verdadeira pulsão com seus alvos e objetos específicos.²⁸²

É Mezan (1997) que afirma que se a pulsão de morte deve poder se afirmar como conceito é preciso que dê provas do seu valor heurístico, servindo como princípio para interpretar ao menos uma parte dos fenômenos sobre os quais a psicanálise se debruça. Freud se vê na contingência de buscar um exemplo – não uma confirmação – da atividade da pulsão de morte. A cultura será o espaço privilegiado na identificação de tais exemplos. Será fundamentalmente pela via de sua exteriorização que essa pulsão se insinuará. É como “pulsão destrutiva” que a pulsão de morte se fará mais visível e será no domínio da cultura e das relações intersubjetivas que ela aparecerá mais amplamente. Nela, Freud discriminará a maior parte dos fenômenos destrutivos e agressivos produzidos pelo homem. *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *O porquê da guerra* (1933) revelam uma imensa variedade de formas de expressão das pulsões de morte. Nesses textos, as duas pulsões assumem formas antes não vistas, dada a especificidade dos contextos. Eles apresentam a pulsão de morte operando na totalidade dos fenômenos sociais e da vida compartilhada e, por isso, favorecem a ampliação de seu sentido. A cultura parece ser o espaço privilegiado para Freud reunir elementos que lhe permitam reivindicar a universalidade desse conceito.

2.2.3 Vestígios da pulsão de morte na formação grupal

Psicologia das massas e análise do ego (1921) analisa as formações grupais com base na segunda teoria das pulsões e, nesse sentido, inaugura a análise freudiana de alguns fenômenos culturais apoiada na recém-introduzida teoria pulsional. O que nos interessa na reflexão deste texto é a explicação freudiana do comportamento violento do

²⁸¹ Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento*, p. 244.

²⁸² Esta opinião encontra-se em J. Laplanche, *O inconsciente e o id - Problemáticas IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

indivíduo dentro do grupo e a descrição das condições que um grupo ou uma massa oferecem para a exteriorização dos atos destrutivos. A ação da pulsão de morte no contexto grupal parece favorecer a ampliação de seu sentido.

Retomando as premissas da segunda teoria das pulsões, Freud justifica a tendência dos indivíduos a se unirem em grupos: a massa se manteria unida em virtude do poder de Eros, que determinaria a união de tudo. A alusão ao texto metapsicológico é clara. A tendência das pulsões de vida à união e à aptidão para neutralizar, em parte, as manifestações das pulsões de morte propiciaria as condições de possibilidade para a formação dos grupos. Parte das pulsões de morte seria neutralizada por Eros e a outra parcela voltar-se-ia para o exterior na forma de agressividade. Ao ingressar no contexto grupal, o indivíduo renunciaria às repressões de suas moções pulsionais inconscientes e exteriorizaria nada menos que o próprio inconsciente. Mais precisamente, toda a maldade da alma humana seria exteriorizada, desaparecendo o sentimento de responsabilidade e a função coercitiva da consciência moral.²⁸³ A essência de um grupo se basearia nos laços libidinais que nele existem e que limitam o narcisismo. O que nos interessa é compreender a justificativa para o fato de o sujeito, quando inserido no grupo, suspender suas inibições e repressões, dando livre curso aos seus impulsos destrutivos. Parece ser a intensidade das moções afetivamente investidas nos vínculos que permite a renúncia das censuras psíquicas e a liberação da agressividade. O amor equânime do líder em relação a cada membro faz que os impulsos cruéis e hostis não recaiam sobre os componentes do grupo, mas sobre aqueles que estão fora dele. A relação terna de cada membro com o líder é condição para a pulsão de morte não ser exteriorizada sobre o grupo.

Centrando-se nos processos que ocorrem no interior do ego, Freud acrescenta dois elementos que lhe permitem compreender o estranho fenômeno da mudança de comportamento dos sujeitos quando inseridos no grupo: o aumento dos comportamentos violentos contra outros grupos e a restrição de traços da personalidade de cada membro. Os integrantes do grupo se identificariam entre si pelo fato de elegerem um e mesmo objeto – o líder –, substituindo-o por seus ideais de ego. A identificação entre os membros e o afeto investido no líder, – que na categoria de objeto substitui os ideais de ego dos sujeitos –, forneceria, em última análise, as condições para as mudanças de

²⁸³ Le Bon e Mc Dougall, embora reconheçam como característica da coesão grupal a livre satisfação pulsional de todos os instintos cruéis e destrutivos, na opinião de Freud, os autores não acrescentam nenhum elemento novo à compreensão da estrutura libidinal dos grupos.

atitude do sujeito no grupo e, conseqüentemente, para a expressão irrestrita da agressividade. Se a identificação e a operação de substituição de um objeto por um ideal mantém um grupo coeso, o fracasso das relações libidinais resulta na sua desintegração. Esta última – que se manifesta na desobediência ao chefe e na desconsideração pelos colegas – é atribuída ao afrouxamento da estrutura libidinal grupal.²⁸⁴

Quando o vínculo de amor com o líder é afetado e os indivíduos passam a não mais se sentirem amados por ele, impulsos hostis irrompem contra os próprios membros do grupo. Se o amor do líder impedia o ódio pelo próximo de se exteriorizar, também criava condições para esse ódio se voltar para o exterior. A economia libidinal intrínseca a cada religião obedeceria à mesma lógica: “No fundo, cada religião é uma religião de amor por todos aqueles a quem abrange, e exerce a crueldade e a intolerância frente aqueles que não são seus membros”.²⁸⁵ A intolerância só não se apresenta de forma tão violenta e cruel como se apresentava nos séculos passados devido à suavização dos costumes humanos e ao enfraquecimento dos sentimentos religiosos e dos laços libidinais que deles dependem.

O amor equânime do líder por todos os indivíduos do grupo e a satisfação obtida desse vínculo amoroso impede a hostilidade, inerente a cada membro, de se voltar para o interior do agrupamento. O afrouxamento dos laços produz a mudança de direção dos impulsos hostis. Nessa mudança, a violência é retirada do inimigo externo e depositada sobre os componentes do grupo, arruinando os laços fraternos mantidos pela identificação. Freud retoma exemplos retirados da história dos povos para ilustrar o que, em *O mal-estar na civilização*, ele denomina de “narcisismo das pequenas diferenças”, isto é, o fenômeno de desprezo e ódio contra estrangeiros:²⁸⁶

Raças estreitamente aparentadas mantêm-se a certa distância uma da outra: o alemão do sul não pode suportar o alemão setentrional, o inglês lança todo tipo de calúnia sobre o escocês, (...) não

²⁸⁴ O pânico, conseqüência da decomposição do grupo, surgiria ou em decorrência do aumento de uma situação de perigo ou com o fim das ligações afetivas que ligam o grupo. O termo “pânico” é usado por Freud para explicar ocasiões nas quais o fato não justifica o aumento da angústia.

²⁸⁵ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 94.

²⁸⁶ Baseando-se no trecho aqui citado, Enriquez menciona que ao introduzir a questão do ódio e da intolerância contra estrangeiros Freud apresenta o elemento que faltava à compreensão dos vínculos afetivos que unem os membros de uma organização: “O amor não basta, é necessário que o ódio esteja presente, ódio componente da pulsão de morte em sua vertente de pulsão de destruição dirigida ao exterior. Uma organização para existir e durar precisa então construir inimigos”. Enriquez, *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*, p. 70. Em *Política e psicanálise: o estrangeiro*, Koltai (2000) nos lembra da ligação entre destrutividade e narcisismo no ódio contra os estrangeiros: “Assim, baseada no narcisismo, constantemente alimentada por ele e remetendo mais profundamente ao desamparo infantil, a intolerância assimila estrangeiro a hostil”. C. Koltai, *Política e psicanálise. O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 95.

ficamos mais espantados que diferenças maiores conduzam a uma repugnância quase insuperável, tal como a que o povo gaulês sente pelo alemão, o ariano pelo semita e as raças brancas pelos povos de cor.²⁸⁷

Principalmente com relação a estranhos os homens mostrariam seu lado hostil. Ele continua: “Os homens dão provas de uma presteza a odiar, de uma agressividade cuja fonte é desconhecida e à qual se fica tentado a atribuir um caráter elementar”.²⁸⁸ Esse caráter elementar é o aspecto mortífero da pulsão descrito um ano antes em *Além do princípio do prazer*.

O acento de Freud sobre a irrupção extremada da agressividade na formação grupal recai sobre um mecanismo de regressão da atividade psíquica a um estágio anterior, e, em menor grau, sobre as duas condições apresentadas anteriormente: identificação e substituição do ideal de ego pelo objeto. A desinibição dos afetos, a tendência a transgredir barreiras na exteriorização dos sentimentos e a total descarga na ação é explicada pela volta a uma etapa anterior da organização psíquica. Como com os selvagens e as crianças, a regressão seria também característica da massa, sublinha Freud, retomando as teses de *Totem e tabu*. O grupo é considerado a revivescência da horda primeva. O líder é comparado ao chefe da horda e o restante do grupo, aos irmãos. A investigação da hipnose o conduz à suposição de que na relação com o líder os membros do grupo têm suas heranças arcaicas reanimadas; ecos da hipótese filogenética. Todavia, diferentemente dos irmãos do clã totêmico que teriam se unido pelo ódio comum do chefe, os membros do grupo se unem pelo vínculo de amor, vínculo de meta sexual inibida. Na identificação dessa diferença, torna-se mais clara a continuidade entre *Totem e tabu* e “Psicologia das massas...”. É de Enriquez (1996) a afirmação de que o primeiro texto relata a união pelo crime e o segundo, a união pelo amor.²⁸⁹

Freud, embora tenha se referido apenas duas vezes a *Além do princípio do prazer*, é possível identificar a atuação da pulsão de morte em alguns contextos. Como elas operam essencialmente em silêncio, no dizer de Freud, e, portanto, só podem ser reconhecidas quando dirigidas para fora, sabemos que é a expressão da pulsão destrutiva que qualifica os efeitos mais acessíveis e manifestos das pulsões de morte. “Psicologia das massas...” tem a esfera da cultura como pano de fundo e apresenta derivados da pulsão de morte. Inicialmente, retoma as formulações de *Totem e tabu* e de

²⁸⁷ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 96.

²⁸⁸ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 97.

²⁸⁹ Enriquez, *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*, p. 71.

“Reflexões...” para situar a agressividade como um traço constitutivo do sujeito. Após se perguntar o que ocorre com a “violência inata” nos sujeitos dentro de um grupo, Freud nos diz coisas importantes. Em primeiro lugar, que um investimento amoroso – no caso, do líder com cada membro do grupo – impede que a pulsão agressiva se volte para o interior do agrupamento. Em segundo lugar, pelo fato de a identificação se basear num vínculo de meta sexual inibida, ela permite vínculos duradouros. Mais do que isso, bloqueia, em certa medida, a expressão da hostilidade contra os semelhantes. Até aqui compreendemos por que a destrutividade não é consumada dentro do grupo. Freud anuncia, em terceiro lugar, que a dinâmica grupal coloca em marcha as mesmas relações do clã fraterno e, nesse sentido, reencarna o ódio legado pelo parricídio e transmitido filogeneticamente. Ele justifica a origem e a força do ódio.

Ora, uma vez criadas as condições para a pulsão agressiva ser reprimida dentro do grupo, como ela se manifesta? Contra os grupos rivais, contra os estrangeiros e estranhos. Há, assim, um equilíbrio energético: o amor preserva a ligação grupal e a livre expressão do ódio sobre o exterior evita que ele dilua o grupo. A pulsão de morte parece obedecer a um sistema de compensação. Quando o sujeito do grupo dirige sua destrutividade para outro grupo, eleito como inimigo, do ponto de vista de sua economia psíquica ele só faz isso devido à magnitude do investimento afetivo na figura do líder, e, em menor grau, na figura dos colegas. O sujeito tem seu narcisismo restringido. A pulsão de morte só não é reintrojada – o que dissolveria o grupo – porque o investimento no outro impede o refluxo do investimento libidinal, impede o incremento narcisista e a liberação de uma determinada magnitude de pulsão de morte sobre os colegas. As pulsões de morte são reprimidas se, e principalmente, o líder for maciçamente investido e se o sujeito se identificar com os colegas. Quando o laço afetivo sofre algum abalo, o equilíbrio se desfaz: o narcisismo é incrementado e a destrutividade se volta diretamente contra o grupo, corroborando para sua desagregação.

Estamos falando das condições de advento da pulsão de morte. A descrição de tais condições parece favorecer melhor definição das pulsões de morte e de seus alvos. Após assumir que elas são parte integrante do homem e mostrar-se insatisfeito com o caráter especulativo de sua hipótese, Freud desloca a discussão no ano seguinte de *Além do princípio do prazer* para o domínio da cultura e das experiências compartilhadas. A pulsão de morte é situada em um fenômeno fundamental da vida em sociedade: os grupos. Dentro dele ela é inibida, mas exterioriza-se de forma generalizada. Dirige-se

contra a categoria do “diferente”, preservando o grupo dos “iguais ou semelhantes”. Vimos sua ação nas guerras, como assassinato, na agressão contra grupos rivais, como acusação, preconceito e intolerância. Freud, ainda que não se reporte a essas questões, ele as aborda indiretamente. Seja pela violência generalizada, seja por uma violência indireta, a pulsão de morte aparece amplamente na esfera da cultura. De acordo com os tipos de ligação libidinal em jogo e dos mecanismos psíquicos atuantes, ela assume aspectos diferentes, não se manifesta sempre da mesma forma, sob as mesmas condições. Nas entrelinhas, o texto nos diz que não importa o tipo de organização humana, a pulsão de morte sempre será exteriorizada de alguma forma.²⁹⁰ Nesse sentido, a cultura nos fornece uma série interminável de exemplos de atuação das pulsões de morte. No movimento de exemplificar a ação da pulsão de morte, parece-nos que Freud encontra no terreno dos fenômenos culturais um campo fértil para o enriquecimento dos sentidos desse conceito.

2.2.4 O que ganha a pulsão de morte com a análise freudiana da cultura?

É com reservas que Freud admite, em *O mal-estar na civilização* (1930), que adotará a tese da pulsão de morte na interpretação dos fenômenos da cultura: “Como a afirmação da existência da pulsão se baseia principalmente em fundamentos teóricos, temos também de admitir que ela não se acha inteiramente imune a objeções teóricas. [...] A pesquisa e a reflexão futuras indubitavelmente trarão novas luzes decisivas sobre esse tema”.²⁹¹ Toda essa prudência provém do enorme risco de Freud ao situar a hipótese “especulativa” da pulsão de morte no âmbito da civilização. Malgrado os riscos, Freud não deixa de sustentar que a inclinação agressiva, disposição pulsional autônoma e originária do ser humano, é o maior obstáculo à cultura.

O texto reitera o lado cruel do homem e sua natureza mortífera e destruidora. Afirma que, sob circunstâncias propícias, na ausência de forças psíquicas que podem inibi-la, a pulsão de morte exterioriza-se espontaneamente, desmascarando os seres

²⁹⁰ Além disso, antecipa a tese de *O mal-estar na civilização* segundo a qual a civilização está fadada ao conflito e à intolerância na medida em que tem nas suas formações sociais a destrutividade e precisa dirigi-la para o exterior a fim de não causar um colapso interno, seja do grupo, seja do próprio indivíduo.

²⁹¹ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 117.

humanos como bestas selvagens que não respeitam os membros da própria espécie.²⁹² A civilização se basearia sobre a renúncia do pulsional e se encarregaria de limitar as pulsões sexuais e destrutivas.²⁹³ É nele que o autor elucida dois níveis de fraqueza do homem. Ele já havia explorado a fraqueza do homem diante da natureza, da doença e da morte e agora se debruça sobre a fraqueza do homem frente ao próprio homem e sobre a fraqueza do ego em situação de dependência de seus três senhores: a realidade, o id, e o superego. A impotência do homem ganha com o “Mal-estar...” uma tonalidade ainda mais viva. Suas fraquezas são acentuadas e sua submissão às exigências superegóicas e culturais são mais amplamente reconhecidas.

Em certa medida, o texto retoma as reflexões de “Psicologia das massas...” e as desenvolve. Neste último artigo, a agressividade precisa ser exteriorizada como condição de manutenção da coesão grupal. O “Mal-estar...” focaliza o ônus para a sociedade dessa exteriorização. Reconhece como impossível a tarefa da civilização de suprimir toda agressividade humana. Muito embora ela possa ser recalcada ou introjetada como superego, haverá sempre uma “sobra”, uma parcela da pulsão de morte não assimilável pela cultura. A impossibilidade da cultura de compensar a sufocação das pulsões gera conflitos sociais e atos destrutivos que vão no sentido exatamente oposto ao seu desenvolvimento. A cultura se veria, por assim dizer, obrigada a criar estratégias para compensar os homens da repressão de suas pulsões; estratégias impotentes contra a emergência dos sentimentos de infelicidade e mal-estar.²⁹⁴

A respeito do propósito da vida, Freud reconhece ser o de alcançar e manter a felicidade.²⁹⁵ Sua obtenção é, no entanto, irrealizável, devido ao submetimento ao programa do princípio de prazer. Os homens criariam medidas paliativas contra a dureza da vida e contra a supremacia da natureza, tais como a satisfação irrestrita e a fuga do desprazer, o afastamento do mundo externo, a quietude, a sublimação, a arte, o trabalho, o amor sexual, a atitude estética, a intoxicação por meio de substâncias químicas, etc. As representações religiosas, consideradas os inventários psíquicos mais

²⁹² Freud recorre a dados históricos para justificar sua idéia. Lembra as atrocidades cometidas durante as migrações raciais, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão e os horrores da recente guerra mundial.

²⁹³ Freud define “civilização” neste texto como a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem a vida dos homens da de seus antepassados animais. Serve a dois intuitos: proteger os homens contra a natureza e ajustar seus relacionamentos mútuos. “Civilização” e “cultura” são tratados como sinônimos.

²⁹⁴ A agressividade continuaria existindo mesmo se houvesse total liberdade sexual, mesmo se a família — célula germinal da civilização — fosse dissolvida.

²⁹⁵ Entendida como adaptação e exploração do meio para a obtenção de prazer.

importantes de uma cultura, responderiam às indagações humanas e protegeriam os homens do desamparo infantil. Teriam, por assim dizer, o mesmo propósito: combater as dificuldades da vida. Diminuindo seu valor, elas desfigurariam delirantemente o mundo real e infantilizariam as pessoas. Auxiliariam os homens a suportarem a vida e a protegê-los dos prejuízos da natureza, das ameaças do destino e da própria sociedade. “O que está em causa não é a verdade do fundamento religioso, mas a função das representações religiosas no equilíbrio das renúncias e das satisfações pelas quais o homem tenta tornar sua dura vida suportável”.²⁹⁶ A religião traria consigo um conforto ao homem em conflito, prometendo alívio de seu fardo instintual, a reconciliação com sua sorte, e a recompensa para todos os seus sacrifícios.

Mesmo com todos esses métodos a sociedade não conseguiria grande coisa; e aqui Freud anuncia a supremacia das pulsões de morte sobre Eros.²⁹⁷ O método mais eficaz de inibir e de tornar inócua a agressividade é sua introjeção como sentimento de culpa. O paradigma da melancolia, ou, melhor dizendo, a segunda parte desse modelo, é adotada para justificar essa premissa.²⁹⁸ A agressividade seria introjetada e reenviada para o ego, que, clivado, sofreria os ataques de uma das partes. Mediante a instalação do superego, instância psíquica interna cuja tarefa é a de impedir a exteriorização das tendências agressivas, a cultura se furtaria parcialmente de combater as manifestações diretas da destrutividade. A cultura apresentaria mais alternativas para lidar com as pulsões de vida em regime de civilização do que com as pulsões de morte: Eros admite a sublimação, a transposição em traços de caráter – como o erotismo anal, dando origem à tríade ódio, limpeza e escrupulosidade –, ou a simples frustração. “Frente à pulsão de morte as alternativas são mais reduzidas: caso ela se exteriorize como agressividade, uma parcela se aliará à libido, outra parcela pode ser deixada em estado livre como meio de defesa ou ataque, mas a principal fração dela será reintrojetada”.²⁹⁹ Quanto maior for a parcela internalizada, mais severo o superego se tornará com o ego e mais comprometida a obtenção da felicidade.

Acompanhamos o processo de teorização da pulsão de morte e vimos que, com a introdução das hipóteses sobre o nascimento da cultura em *Totem e tabu*, o fenômeno da

²⁹⁶ Ricoeur. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 196.

²⁹⁷ Ele interroga, no final do texto, até que ponto os homens conseguirão dominar a perturbação causada pela pulsão de agressão e autodestruição. E declara que espera que Eros afirme sua força contra o imortal adversário, ainda que ninguém possa prever o resultado.

²⁹⁸ Pois aqui não está em jogo a identificação com o objeto perdido, primeira parte da operação intrínseca à melancolia.

²⁹⁹ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 560.

agressividade tem sua importância acentuada no pensamento de Freud. A pulsão de morte é introduzida em *Além do princípio do prazer* no contexto da discussão das experiências repetitivas e de especulações biológicas. De difícil detecção, essa pulsão trabalha em silêncio, no sentido da destruição do indivíduo. A pulsão de morte é, segundo Ricoeur, progressivamente revelada em três níveis: o nível biológico, o psicológico e o cultural:

No mais baixo grau encontramos a forma erótica do masoquismo. Depois vem o sentimento inconsciente que se satisfaz na doença, a tendência a se punir pelo sofrimento. A cultura pura da pulsão de morte pode reinar no superego. [...] Quanto mais um homem domina sua agressividade para o exterior, mais se torna severo, isto é, agressivo em seu ideal de ego. [...] O sadismo do superego representa uma forma sublimada da destrutividade. Na medida em que ela é dessexualizada, ela se torna mobilizável em benefício do superego; é então que ela se torna a cultura pura da pulsão de morte.³⁰⁰

A pulsão de morte é situada no plano cultural como resíduo reintrojado, como superego severo. Mas não é somente como violência internalizada em superego que as pulsões de morte mostram seus derivados no domínio da cultura. Na medida em que as pulsões de vida se desdobram, unindo os organismos vivos, depois o ego e o objeto e, em seguida, pessoas, grupos e países inteiros, a pulsão de morte torna-se cada vez menos silenciosa. Seu percurso vai na direção oposta ao trajeto de Eros. As pulsões de morte impulsionam os seres vivos a se desconectarem uns dos outros para retornarem ao estado de não-vida. Promove a desunião entre as pessoas, alavanca a rivalidade e o ódio entre os grupos, e produz a guerra entre as nações, ameaçando a sobrevivência da cultura; e aqui estamos de acordo com Mezan, para quem

[...] a dificuldade de captar o funcionamento da pulsão de morte no nível intrapsíquico, dado que ela só se submete à percepção quanto “tingida de erotismo”, e o risco de deriva metafísica implícito no recurso a uma biologia especulativa, fazem com que Freud se volte cada vez mais para o registro da agressividade, na tentativa de perseguir os rastros do novo princípio, postulado a partir de exigências tão fundamentais.³⁰¹

O conceito de pulsão de morte só se desenvolve e só tem melhores condições de ser elucidado no domínio dos laços sociais, das relações que os homens estabelecem com seus semelhantes, quando o foco recai sobre sua forma de exteriorização, como pulsão agressiva.

O exame da ação das pulsões de morte na cultura continua após a publicação de *O mal-estar na civilização*, na discussão do fenômeno da guerra em *O porquê da*

³⁰⁰ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 253.

³⁰¹ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 449.

guerra (1933) – carta-resposta a Einstein que indaga a Freud como evitar os estragos da guerra. A premissa dos textos culturais anteriores segundo a qual a cultura edifica-se sobre a sufocação das pulsões, e a opinião em relação ao futuro da civilização e a superioridade da força das pulsões de morte, reaparecem aqui. Algumas questões de *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) são aprofundadas nesta carta redigida dezessete anos depois. Em 1915, Freud insistiu que a pulsão de agressão expressa-se de forma livre no fenômeno da guerra, ultrapassando a barreira e a pressão exercidas pela cultura. A guerra foi descrita como um evento que destrói parte do patrimônio físico-cultural e de seus vínculos interpessoais. Respondendo a algumas indagações de Einstein, que se diz impactado com os horrores da segunda grande guerra e com a impotência da Liga das Nações para impedir o uso da violência generalizada, Freud interpreta os atos bélicos então presentes pautando-se na segunda teoria das pulsões. Repete o que já havia dito nas entrelinhas de *Pulsões e destinos da pulsão* (1915) e de “Psicologia das massas...”: “O ser vivo preserva sua própria vida destruindo a alheia, por assim dizer”.³⁰²

O texto, não obstante, parece não ser pura repetição das teses anteriores: discrimina pontos interessantes a respeito do fenômeno da guerra e mostra as pulsões agressivas operando de várias formas e sob várias circunstâncias. Por exemplo, nas guerras civis, nas guerras entre nações, guerras de cunho religioso, na violência da classe dominante contra a classe submissa, etc. Lemos na carta a Einstein:

A história da humanidade nos mostra uma série incessante de conflitos entre um grupo social e outro, ou vários, entre unidades maiores e menores, municípios, estados, linhagens, povos, reinos, que quase sempre se decidem mediante a confrontação de forças na guerra.³⁰³

A inclinação pulsional do homem é satisfeita com a morte do inimigo, com a eliminação da parte rival e a conseqüente vitória de uma das partes. Quando o indivíduo, que abre mão da liberdade pessoal de usar sua força como violência para preservar uma convivência segura depara-se com o emprego de poder desigual na comunidade, renuncia à supressão de suas pulsões e se rebela contra os dominadores. Estes são “os produtos da violência”.³⁰⁴

³⁰² S. Freud, *O por quê da guerra* (1933), AE XXII, 1989, p. 194.

³⁰³ *O por quê da guerra*, AE XXII, p. 190.

³⁰⁴ A história da humanidade nos mostra uma série incessante de conflitos, continua Freud na resposta a Einstein: “Há ações em que se encontra o prazer a agredir e destruir; inúmeras crueldades da história e da vida quotidiana confirmam sua existência e sua intensidade”. *O por quê da guerra*, AE XXII, p. 190. Pela primeira vez, o autor menciona explicitamente o caráter prazeroso da ação destrutiva presente na história e na vida quotidiana, o que nos conduz diretamente à parcela da pulsão de morte presente no sadismo.

Os motivos são, resumidamente, conflitos de interesse. A pulsão agressiva entra em cena promovendo a guerra sempre que há disputas de interesses. E como, para Freud, as relações entre os homens são mediadas por disputas de interesses e de poder o conflito resulta inevitável. Para combatê-lo e trabalhar contrariamente à guerra, ele sugere reforçar a tendência à multiplicação, à união e à ligação entre as pessoas. “Se o desejo de aderir à guerra é um efeito da pulsão destrutiva, a recomendação mais evidente será contrapor-lhe o seu antagonista, Eros”.³⁰⁵

Tudo o que favorece o estreitamento dos vínculos emocionais entre os homens deve atuar contra a guerra, como as ligações de sentimentos, as identificações entre os homens e as ligações libidinais de meta inibida. Trata-se de uma esperança utópica, ele próprio reconhece.³⁰⁶

³⁰⁵ *O porquê da guerra*, AE XXII, p. 190.

³⁰⁶ Em certa medida, a carta diminui o caráter pessimista de “Mal-estar...” na descrição dos destinos da civilização. No artigo de 1930 “[...] não há mais reconciliação possível, nem a certeza em uma civilização que finalmente alcança a era científica. [...] Esta obra situa-se sob o signo da *tragédia* (e mesmo do destino inexorável), ao visualizar a possibilidade do fim da espécie humana pelo processo civilizador”. Enriquez, *Da horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*, p. 96.

Conclusão do segundo capítulo

Empenhamo-nos em mostrar que antes da introdução propriamente dita do conceito de pulsão de morte a cultura é o solo sobre o qual a agressividade é identificada de forma ampla. O germe da pulsão de morte foi por nós situado em *Totem e tabu*. A hipótese do mito da horda, à qual Freud faz referência no seu percurso teórico, e a partir da qual ele justifica a universalidade do complexo de Édipo e a hipótese das heranças filogenéticas, coloca a agressividade como o ato fundante da cultura. Isto amplia o lugar até então destinado à reflexão das manifestações agressivas. O parricídio é escolhido como a ação responsável pelo advento da sociedade e de suas leis reguladoras – a lei de proibição do incesto, do “não matarás” –, os fundamentos das religiões monoteístas e das instituições sociais.

Todas essas formações culturais, que trazem consigo as marcas filogenéticas do crime contra o pai da horda, serão o palco da produção da destrutividade em escala macro. Argumentamos em favor da idéia de que a cultura é uma esfera relevante para Freud identificar a ação da pulsão de morte e torná-la visível – audível –, dado seu caráter “silencioso”. Ele parte do material especulativo em direção ao material concreto, aos fenômenos observáveis.³⁰⁷ E a cultura o brinda com uma série enorme de material concreto, dando-lhe condições de aumentar o grau de fidedignidade de sua hipótese. O conceito de pulsão de morte só se desenvolve e só tem melhores condições de ser elucidado no domínio das relações que os homens estabelecem com seus semelhantes: quando o foco recai sobre sua forma de exteriorização, como pulsão agressiva, que alavanca a rivalidade e o ódio entre os grupos, produz a guerra – forma desimpedida de a pulsão de morte aparecer –, ameaçando a sobrevivência da cultura. É Enriquez (1996) que afirma: “[...] a pulsão agressiva percorre todos os campos do comportamento humano e vai se exprimir tanto por meio de condutas sociais banais – exploração do trabalho de outrem –, como por meio de condutas consideradas associas: martirizar e matar alguém”.³⁰⁸

Segundo Porte (2002), se *Além do princípio do prazer* (1920) introduziu a psicanálise na dimensão do trágico com a hipótese das pulsões de vida e de morte foi

³⁰⁷ É o próprio Freud que usa esses termos em *Além do princípio do prazer*: material especulativo e material concreto.

³⁰⁸ Enriquez, *Da horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*, p. 97.

somente de uma maneira abstrata. “O ensaio torna-se especulativo e Freud não se furta de extrair consequências da hipótese da pulsão de morte”.³⁰⁹ Ele discrimina os efeitos desta classe de pulsão na reação terapêutica negativa, no par sadismo-masochismo, nos movimentos repetitivos das brincadeiras infantis, nas neuroses traumáticas, na ação desta pulsão conjugada com a ação do superego, no masochismo moral e no suicídio do melancólico. A pulsão expressa-se diferentemente em cada um desses fenômenos: no ódio do paciente ao processo analítico e ao analista, na satisfação sexual pelo ato de infligir dor ao outro e de sentir dor, no retorno das brincadeiras infantis, na reencenação de momentos traumáticos, no gozo com o sofrimento da doença no neurótico e, finalmente, na morte propriamente dita do melancólico – a pulsão em sua forma bruta; lembrando que o termo empregado por Freud nesse caso é “cultura pura das pulsões de morte”. Esses são os efeitos das pulsões de morte identificados no plano da clínica psicanalítica.

No plano cultural esse grupo de pulsões produz outros efeitos. Efeitos suaves, como a ironia, o sentimento de mal-estar no homem moderno, e a gargalhada nos chistes.³¹⁰ Efeitos agressivos: a rivalidade entre grupos, a desunião entre as pessoas. E efeitos violentos, como os roubos e os assassinatos, e um que choca Freud em particular: a guerra e o extermínio coletivo. Graças à investigação cultural, Freud tem condições de identificar o que Porte (2002) denomina de “prática universal da morte”, singular à espécie humana, em novos fenômenos que carregam o sinal da violência. O que lhe permite ampliar os exemplos de atuação da pulsão de morte e de reunir mais dados para validar sua hipótese.

Não podemos deixar de mencionar que a hipótese introduzida em *O mal-estar na civilização*, que atribui a Eros e às pulsões de morte o poder de governar todas as ações humanas, alavanca esse movimento de expansão do conceito, já que todos os atos coletivos e individuais que conduzem os homens à desunião, aos conflitos e à morte são atribuídos à ação conjunta das duas classes de pulsões. Ao aumentar o grau de fidedignidade da hipótese da pulsão de morte, as teses de *O mal-estar na civilização* expandem os sentidos do conceito, permitindo ao leitor da obra de Freud compreender que a pulsão de morte, ao mesmo tempo em que se manifesta em cada ser humano individualmente, aparece também no nível macro das coletividades. Este “salto”,

³⁰⁹ M. Porte, *De la cruauté collective et individuelle: singularités de l'élaboration freudienne*. Paris: L'Harmattan, 2002, p. 7.

³¹⁰ No primeiro capítulo vimos de que maneira a agressividade é exteriorizada no estudo dos chistes.

digamos assim, do individual para o grupal, no qual ele vê nas manifestações sociais os mesmos sinais que encontra na clínica, habilita-o, primeiro, a compreender mais amplamente a natureza do homem; segundo, a elaborar hipóteses complementares às teses sobre a renúncia do pulsional, introduzidas em 1908, com *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno*; e, terceiro, generalizar a hipótese das pulsões de morte, baseada em dados concretos – os efeitos das pulsões aos quais nos referimos – e comuns a todos os homens.

Isto dito, ao localizar as pulsões de morte na esfera dos fenômenos inaugurais da sociedade e das relações sociais de forma geral, Freud parece ampliar a compreensão do conceito e seu alcance na interpretação dos fenômenos da vida. Nesse movimento de ampliação, ele reivindica seu estatuto universal: identifica a pulsão de morte em toda e qualquer ação humana de caráter agressivo ou destrutivo, esteja ela mesclada de erotismo ou não, seja ela normal ou patológica, seja ela individual ou coletiva. A pulsão de morte abandona sua expressão silenciosa quando o olhar de Freud se volta para a vida compartilhada e para a premissa de que o conflito é inerente à vida em sociedade. O conflito é parte integrante da constituição pulsional do homem e da relação estabelecida com ele pela civilização, relação de privação e frustração. Ricoeur (1977) admite que aquém de uma teoria da cultura a morte não se manifestou ainda: “A cultura é seu espaço de manifestação, razão pela qual uma teoria puramente biológica da pulsão de morte devia permanecer especulativa. É somente na interpretação do ódio e da guerra que a especulação sobre a pulsão de morte torna-se decifração”.³¹¹ É, com efeito, no terreno da cultura que Freud discrimina a maior parte dos fenômenos destrutivos e agressivos produzidos pelo homem.

Argumentamos que a esfera cultural é fundamental para a compreensão da concepção de pulsão de morte. O esforço de Freud em exemplificar e ilustrar a ação dessas pulsões no plano cultural, além de validar o conceito, intensificando o grau de convencimento a seu respeito, amplia sua definição. A cultura, desse modo, oferece-se como um campo indutor para a elaboração da concepção de pulsão de morte; campo indutor dos germes do conceito – *Totem e tabu* dá mostras clara disso –, e de sua ampliação após ser introduzido em 1920 – *O mal-estar na civilização* é o texto que mais bem sintetiza esse movimento de ampliação.

³¹¹ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 251.

Tais são, a nosso ver, as razões pelas quais a investigação cultural é necessária para uma compreensão ampla do conceito de pulsão de morte. As reflexões metapsicológica e cultural caminham juntas e se influenciam mutuamente. A discussão aqui realizada permite-nos valorizar a concepção freudiana de cultura e retirá-la do lugar de mera aplicação das teses metapsicológicas ou “psicanálise aplicada”. As formulações sobre a cultura portam a mesma legitimidade das construções clínicas como fornecedoras de material concreto ao empenho de Freud em tornar verossímeis suas construções teóricas. Por isso, participam significativamente do processo de elaboração e de desenvolvimento das concepções metapsicológicas.³¹²

³¹² *Moisés e a religião monoteísta* (1939) parece não trazer nenhuma contribuição significativa para a história do conceito de pulsão de morte. Pauta-se nas teses sustentadas em *Totem e tabu* para interpretar o nascimento das religiões monoteístas e, com isso, reafirma a importância do mito da horda patriarcal na explicação do mecanismo de transformação da agressividade em culpa.

Capítulo III: O Superego: entre o individual e o coletivo

Introdução

A indagação freudiana a respeito da moral e da culpa remonta às primeiras correspondências com Fliess. Desde o início de seu percurso, Freud esteve empenhado em compreender o enigma da consciência moral e do sentimento de culpa. Foi somente em 1923, com *O ego e o id*, que o conceito de superego foi introduzido. A tarefa de acompanhar a elaboração desta noção é complexa, pois exige o entendimento de inúmeros conceitos cruciais da psicanálise, bem como os movimentos de mudança que os envolveram. Sem examinar a história dos conceitos de ego, identificação, narcisismo, complexo de Édipo e complexo de castração é impossível compreender os momentos cruciais do pensamento de Freud que culminaram na introdução do superego. A história desses conceitos está espalhada por toda a obra e, para resgatá-la, é necessário retomar textos cujos domínios de discussão vão da psicopatologia à metapsicologia, passando pelas discussões dos fenômenos culturais.

Neste capítulo, pretende-se acompanhar a gênese e a evolução do conceito de superego, e demonstrar que as indagações de Freud a respeito da cultura e algumas de suas formulações exerceram um papel determinante no seu processo de elaboração. Trata-se, com isso, de argumentar em favor da tese mais geral deste trabalho segundo a qual a reflexão freudiana sobre a cultura influenciou o desenvolvimento da metapsicologia, provocando efeitos sobre a formulação de suas noções. No capítulo anterior, centramo-nos sobre a noção de pulsão de morte. Percorreremos, agora, alguns artigos de Freud examinados anteriormente, porém, com um foco diferente.

Empenhar-nos-emos na tarefa de demonstrar a existência de um movimento no processo de constituição da metapsicologia que passa necessariamente pela análise dos fenômenos da cultura. Parece que o circuito metapsicologia-clínica não será suficiente para a elaboração de conceitos-chave sobre os quais a concepção de superego irá se apoiar. Sustentaremos a hipótese segundo a qual *Totem e tabu* e “Psicologia das massas...” figuram textos fundamentais no processo de elaboração deste conceito, pois problematizam a questão da moral, dos ideais e da culpa e ofereceram a Freud elementos que lhe permitissem justificar de que maneira uma lei externa torna-se interna. Além de postularem uma gênese do superego e hipóteses sobre a perpetuação da “moral interiorizada” na história da espécie, os textos inauguram um movimento que

acompanhará a teorização da concepção de superego ao longo de toda a obra, a saber, de que a instância crítica será pensada e melhor elucidada a partir de sua objetivação na cultura. O tabu será objetivação do superego. Em outros termos, o superego será um tabu endopsíquico. O líder, do mesmo modo, será a encarnação do ideal de ego no fenômeno da multidão. Veremos que as operações do ego ligadas aos vínculos de identificação e às relações com as representações ideais serão mais bem compreendidas à luz dos fenômenos coletivos. A estrutura do capítulo é a mesma do capítulo anterior. Inicialmente, centraremos o foco em alguns textos culturais e metapsicológicos anteriores à introdução do superego. Em seguida, analisaremos os textos que trabalham esta noção publicados a partir de *O ego e o id* até o final da produção freudiana.

Muito embora identifiquemos em *O mal-estar na civilização* um movimento que parece ir da metapsicologia para a teoria da cultura – e, nesse sentido, a proposição de que o superego manteria a cultura coesa poderia ser lida como uma “aplicação” da metapsicologia ao campo cultural –, sustentaremos haver, igualmente, um movimento inverso: da reflexão da cultura para a metapsicologia. A análise da cultura e do embate entre Eros e as pulsões de morte proposta pelo texto parece resultar na elucidação das diferenças entre as funções crítica e ideal da concepção de superego. No esteio de *Totem e tabu* e de “Psicologia das massas...”, “O mal-estar...” mostrará que o superego não pode ser pensado separadamente da cultura e que sua objetivação no âmbito cultural facilita a compreensão de seus sentidos.

Além dos três grandes textos culturais aqui citados, foram analisados outros quatro textos, menores, e igualmente pertencentes ao rol de publicações freudianas a respeito da cultura. São eles: *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (1916), *Uma neurose demoníaca no século XVII* (1923), *O humor* (1927) e *Dostoievski e o parricídio* (1927). Peculiaridades e facetas do superego não detectáveis nos textos clínicos e nos “grandes” textos culturais são, aqui, identificadas e discutidas. O capítulo termina com alguns comentários sobre a 31ª das “Novas conferências...”, o *Esboço de psicanálise* e *Moisés e o monoteísmo*, a nosso ver importantes para situar a última roupagem que o superego assume no final da obra freudiana.

Parte 1. As gêneses da concepção de superego

3.1.1 Raízes do superego: o imperativo da consciência moral

“Como se faz no animal-homem uma memória? Como se imprime algo a esse em parte embotado, em parte estovado entendimento-de-instante, a essa viva aptidão de esquecimento, de modo que permaneça presente?” (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*)

Como, para Freud, uma norma externa torna-se interna? O conceito de superego parece vir justamente de encontro a esta questão. Em *O ego e o id* (1923), dez anos após a publicação de *Totem e tabu*, Freud o define como a instância da personalidade responsável pela internalização das leis – pautada em um ideal –, pela obediência às regras sociais e pela pressão que faz junto ao ego para que ele as obedeça, lançando mão de estratégias violentas para alcançar tal propósito. Na época de publicação de *Totem e tabu* os conceitos que deram origem ao superego ainda estavam sendo elaborados. Veremos que a referência de Freud a alguns fenômenos da cultura e a hipótese do mito filogenético possibilitaram melhor delineamento das principais questões que o conceito reúne.

Nesse momento do pensamento freudiano, faltavam elementos para se pensar a questão da dissolução do complexo de Édipo e a conseqüente formação de uma instância psíquica interditora. O conceito de identificação será, com efeito, crucial nesse processo de elaboração. Se *Totem e tabu* introduz a relação entre identificação e introjeção – relação que assumirá um papel importante na noção de ego em *Luto e melancolia* (1917) –, ao mesmo tempo não situa a identificação como um mecanismo fundamental na constituição do ego nem, tampouco, no processo de declínio do complexo de Édipo. *Psicologia das massas e análise do ego* (1921) se encarregará disso e reunirá as bases que culminaram na introdução do superego. Mas antes de apontarmos as insuficiências do texto antropológico, voltaremos nossa atenção para suas contribuições à teorização dos conceitos de consciência moral e sentimento de culpa.

O que caracteriza uma norma, uma regra ou uma lei? Por que existem? O que acontece quando não são respeitadas? A primeira lei analisada por Freud é a lei da

exogamia, que proíbe relações sexuais entre pessoas do mesmo totem, e que é rigorosamente obedecida pelos homens primitivos. Como vimos no capítulo anterior, o desejo de transgredir é situado na base das proibições e dos regulamentos sociais das sociedades primitivas. Proibir o incesto e o assassinato de membros do mesmo clã totêmico não é outra coisa que refrear uma tendência incestuosa e destrutiva operante nos indivíduos. A reflexão freudiana sobre os castigos pela violação de um tabu para os povos primitivos resulta no exame das operações em jogo na criação das normas e de seus mecanismos de manutenção, isto é, as estratégias de punição criadas para conservá-las. O castigo pela violação de um tabu pode ser decretado pelos deuses e demônios, pela própria sociedade ou por um dispositivo interno, em que não há intermediários entre respeitar a regra e condenar – o tabu se encarregaria disso. Um paralelismo entre o tabu e aquilo que mais tarde é definido sob a rubrica de superego é anunciado por Freud:

Por que haveria de nos interessar o enigma do tabu? Todo problema psicológico merece uma tentativa de solução. Opino, no entanto, que não é esta a única razão. Com efeito, vislumbramos que o tabu dos selvagens da Polinésia poderia não ser algo tão remoto para nós como suporíamos à primeira vista, que as proibições a que nós mesmos obedecemos, instituídas pela moral e os costumes, possivelmente tenham um parentesco essencial com este tabu primitivo, e que se esclarecêssemos o tabu poderíamos lançar luz sobre a obscura origem do nosso próprio “imperativo categórico”.³¹³

Lançar luz sobre o tabu pode resultar no esclarecimento da consciência moral. É isto o que diz Freud, em outras palavras. A afirmação de que a análise do tabu pode esclarecer o “imperativo categórico” aponta justamente para um traço da investigação freudiana que insistimos em sublinhar, a saber, a utilização da análise de fatos da cultura como matéria-prima na elaboração e fundamentação de alguns conceitos metapsicológicos. Aqui, um conceito extraído da esfera cultural – o tabu – é pensado como meio para a elucidação de um fenômeno psíquico. É nesse sentido que compreendemos a afirmação de Mezan (1997): “Comparar a Psicologia dos Povos, segundo a antropologia social, com a psicologia dos neuróticos, revelada pela psicanálise para lançar luz em pontos obscuros das duas ciências; esta é a meta de *Totem e tabu* (1913)”.³¹⁴

³¹³ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 31. Em outra passagem, ele diz: “Se não estamos errados, entender o tabu lança luz também sobre a natureza da *consciência moral* {*Gewissen*}”. *Totem e tabu*, AE XIII, p. 73.

³¹⁴ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 546.

Voltemos ao “imperativo categórico”. Com relação a este termo parece estar implícita a idéia de um dever que vale para todas as ações morais, que é imperativo e, portanto, não admite dúvidas, traços da instância que Freud supõe existir nos homens modernos. O “imperativo categórico” kantiano designa uma lei moral interiorizada que se submete às máximas morais.³¹⁵ Não se trata, aqui, de aprofundar a discussão a respeito das máximas morais, mas apenas sublinhar que o que é interiorizado é um dever em que toda ação deve estar em conformidade com fins morais. Poderíamos supor que, da mesma forma que o tabu se baseia em leis internas e utiliza meios internos de punição, o “imperativo categórico” no sentido anunciado por Freud existiria fundamentalmente no registro interno como dever imperativo, dever diante de certas leis, também internas que, uma vez violadas, resultam em uma punição, mais uma vez no registro interno.³¹⁶ Nas palavras de Freud, existiria “algo interno assegurador” que faria o homem prescindir da ameaça externa de castigo. A este fenômeno interno assegurador ele denomina consciência moral.³¹⁷ Entre os obsessivos, estaria presente uma certeza interna de que a violação de uma ordem emitida pela consciência levaria a uma desgraça insuportável. Tanto no caso do tabu como no caso da neurose obsessiva, violar seria equivalente a realizar impulsos tidos como proibidos.

De que impulsos se trata? Sobretudo daqueles marcados pelo signo da destrutividade, como vimos no capítulo anterior. Certamente, os impulsos incestuosos são igualmente capazes de produzir culpa. No entanto, como sugere Gabbi Jr. (1991), Freud situa o desejo de morte no cerne da produção do sentimento de culpa.

A realização ou não de desejo é acompanhada de um sentimento de culpa como se, em algum sentido, fôssemos sempre responsáveis pela sua realização. O que também testemunharia a favor da presença da ambivalência emocional, ou seja, haveria um desejo consciente que se opõe a outro, inconsciente. [...] Ora, que desejo é esse? O texto mais uma vez insinuou que ele é da

³¹⁵ O imperativo categórico vincula-se à idéia de dever que, segundo Chauí (1997), é imperativo e, portanto, não admite hipóteses (“se... então”). Este dever, sem exceções e incondicionalmente, deve valer para todas as ações morais e se submeter à lei moral. E é aqui que nos interessa particularmente: “O dever é um imperativo categórico. Ordena incondicionalmente. Não é uma motivação psicológica, mas a lei moral interior. [...] As máximas deixam claras a interiorização do dever. [...] Ao agir devemos indagar se nossa ação está em conformidade com os fins morais, isto é, com as máximas do dever”. Chauí, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997, p. 346.

³¹⁶ Assoun (1976) lembra-nos que Freud já havia utilizado o termo “imperativo categórico” em *A interpretação dos sonhos* (1900), situando-o nas formações oníricas como um acompanhante inseparável do sonhador do qual ele não pode se desvencilhar; o que indicaria uma ligação entre desejo e interdição. Assoun, P. L. *Freud, la philosophie et les philosophes* (1976). Paris: PUF, 2005, p. 346.

³¹⁷ “Não há ameaça externa de castigo porque existe algo interno assegurador – uma consciência moral; é que a violação levaria a uma desgraça insuportável”. *Totem e tabu*, AE XIII, p. 37.

ordem de um desejo de morte contra aquele que se relaciona de alguma maneira com o pai da vida infantil.³¹⁸

As exteriorizações de arrependimento no caso da violação do tabu seriam consequência da emergência da corrente amorosa após o ato criminoso. Os sintomas obsessivos, da mesma forma, resultariam de um desejo hostil não satisfeito e inconsciente que, nas palavras de Freud, “é feito calar no grito”.³¹⁹ O desejo reprimido produziria um aumento da ternura que se exteriorizaria como estado de angústia e se tornaria compulsiva para conseguir manter reprimida a corrente contrária inconsciente.³²⁰

A consciência moral entra na mesma categoria das “formações reativas” e o tabu é considerado uma formação desta ordem, destinado a impedir a realização de atos intensamente e inconscientemente desejados.³²¹ A idéia de que ela emite ordens ao sujeito nos remete a uma relação de exterioridade em relação ao ego, o que antecipa a tese tópica que separa ego de superego. Ao afirmar que a consciência moral “está certa de si mesma”, Freud dá indícios de sua independência em relação a outras formações psíquicas – a consciência moral não precisa de nenhuma autorização para agir. Além disso nos reporta à contundência das ordens e reprovações emitidas pela consciência, no sentido de que a certeza sobre a qual ela se apóia não precisa estar vinculada a nada, como se ela se bastasse por si mesma.

A consciência moral do tabu é anunciada como a forma mais antiga da consciência de culpa ou sentimento de culpa. Trata-se de uma ordem emitida pela consciência que, uma vez violada, produz a culpa. Ela é definida como uma percepção interior de depreciação de algumas moções de desejos. A percepção em questão é a de que certos desejos são desvalorizados.³²² O juízo adverso se encarregaria de fornecer a

³¹⁸ Gabbi Jr., “A origem da moral em Psicanálise”, p. 146.

³¹⁹ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 38.

³²⁰ Como observam Laplanche e Pontalis (1985), “[...] já a esse nível se pode notar que o sentimento de culpa é parcialmente inconsciente, na medida em que a natureza real dos desejos em jogo (designadamente agressivos) não é conhecida pelo indivíduo”. J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 616.

³²¹ Laplanche e Pontalis (1985) situam as formações reativas como uma defesa bem-sucedida que exclui da consciência – em proveito de virtudes morais elevadas ao extremo – a representação sexual e a recriminação suscitada por ela. “Quando mais tarde vier a ser introduzida a noção de superego, uma parte importante, na sua gênese, será atribuída ao mecanismo de formação reativa”. Laplanche e Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*, p.261.

³²² “Sem ampliar o conceito se pode falar de uma consciência moral do tabu e, após sua violação, de uma consciência de culpa {Schuldbewusstsein} do tabu. A consciência moral do tabu é provavelmente a forma mais antiga que achamos o fenômeno da consciência moral. Com efeito, o que é consciência moral?

ela a justificativa da depreciação, podendo atribuir ou “des-atribuir” à percepção uma propriedade – que pode ter sido originariamente boa ou má, útil ou prejudicial. A percepção admite ou supõe a existência de uma representação na realidade e substitui a repressão através do “não”, afirmando ou negando conteúdos de pensamento.³²³ Sua lógica é a seguinte, ao negar ela está dizendo: “eu preferiria reprimir isto”.³²⁴ Ao afirmar que a consciência moral registra a justificativa do juízo adverso e reprova a ação consumada das moções de desejo, Freud sugere que o parâmetro para a depreciação é fornecido pelo juízo adverso, que reprime com base em um valor que atribui à moção, que pode ser positivo, negativo, perigoso ou inofensivo. A consciência moral está a serviço da “avaliação” do juízo adverso e parece ser, nesse sentido, agente da repressão.³²⁵ Se a consciência moral nasce do solo da ambivalência emocional, poderíamos pensar que o juízo adverso opera justamente na decisão de reprimir um dos pares de opostos, permitindo o livre acesso do outro par à consciência. O sentimento de culpa é produzido quando o desejo proibido e inconsciente é reprimido e quando a ordem emitida pela consciência é desobedecida. A consciência moral é, por assim dizer, o resultado do julgamento do desejo “depreciado”.

Segundo a própria linguagem atesta, pertence a aquilo que se sabe com a máxima certeza {am gewissester weissen}; em muitas línguas, sua designação apenas se diferencia da de “consciência” {Bewusstsein}. Consciência moral é a percepção interior de que depreciamos determinadas moções de desejos existentes em nós; o acento recai sobre o fato de que essa depreciação não precisa evocar nenhuma outra coisa, pois está certa {gewiss} de si mesma. Isso se torna, todavia, mais nítido no caso da consciência de culpa, a percepção do juízo adverso {Verurteilung} interior sobre aqueles atos mediante os quais consumamos determinadas moções de desejos. [...] Aquele que tenha consciência moral não pode menos que registrar dentro de si a justificativa desse juízo adverso e a reprovação da ação consumada. [...] Todos sabem, quando se sentem culpados, porque se condenam, ou seja, qual o desejo realizado. Na atitude do selvagem com o tabu expressa-se isso. Trata-se de uma ordem emitida pela consciência; qualquer violação dela produz um terrível sentimento de culpa, tão evidente em si mesmo quanto desconhecido em sua origem”. *Totem e tabu*, AE XIII, p. 73.

³²³ No *Projeto de psicologia* (1895), a faculdade de julgar é descrita como um processo que ocorre graças à inibição do ego, que é evocado pela dessemelhança entre a catexia de desejo e a catexia perceptual. Quando ambas as catexias não coincidem surge a atividade do pensamento, evitando a descarga. Julgar é comparar a lembrança com a percepção real. Quando o ego percebe que as catexias coincidem, ele deixa de julgar e age, descarregando Q.

³²⁴ Em *A negação* (1925), Freud caracteriza o juízo adverso: “Posto que é tarefa da função intelectual do juízo afirmar ou negar conteúdos de pensamento, as considerações anteriores nos levaram à origem psicológica desta função. Negar algo no registro do juízo quer dizer, no fundo, “isso é algo que eu preferiria reprimir”. O “juízo adverso” {*Verurteilung*} é o substituto intelectual da repressão, seu “não” é uma marca dela, seu certificado de origem; digamos, como o “*Made in Germany*”. [...] A função do juízo tem, no essencial, duas decisões a adotar. Deve atribuir ou não atribuir uma propriedade a uma coisa e deve admitir ou supor a existência de uma representação na realidade. S. Freud, *A negação* (1925), AE XIX, 1989, p. 254.

³²⁵ O fato de o juízo admitir ou supor a existência de uma representação na realidade nos conduz à 31ª das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933), à afirmação segundo a qual o superego obriga o ego a se comparar ao seu ideal, desconsiderando toda e qualquer referência à realidade. Nessa comparação, tudo indica, pela distância entre o superego e a realidade, que o juízo adverso sempre irá supor uma representação na realidade, nunca terá elementos para realmente admitir tal representação, já que faz exigências ao ego na maioria das vezes impossíveis de serem realizadas.

Até a publicação de *Totem e tabu*, Freud atribui à moral uma economia psíquica interna ao sujeito que vincula desejo ambivalente a julgamento, julgamento a culpa. O texto antropológico inaugura a relação entre a moral e a instância paterna enquanto símbolo da lei. Por meio do mito filogenético, esboça a idéia de que os preceitos morais são edificados no sujeito a partir de uma ação concreta vivida pelos primitivos. O sentimento de culpa e a obediência às proibições – não matar o totem e não se casar com as mulheres do mesmo clã totêmico – são considerados efeito direto do parricídio. A devoração do pai após o assassinato e a reedição desse ato no sacrifício totêmico fornece a Freud elementos para a teorização da identificação, via por excelência de internalização de elementos externos.

Se acompanharmos os trechos da obra freudiana nos quais a noção de consciência moral aparece somos levados aos primórdios da psicanálise, aos fragmentos da correspondência com Fliess – carta 71. Esforçando-se para analisar Hamlet, de Shakespeare, especialmente a cena em que Hamlet mata o tio, Freud se pergunta de que maneira o personagem justifica sua sentença. Responde com uma citação do próprio Hamlet: “Assim é a consciência {moral}, faz de todos nós uns covardes”.³²⁶ O autor explica a “vacilação” de Hamlet em vingar o pai matando o tio pela tortura que teria promovido a obscura recordação de ter desejado prejudicar o pai devido à paixão que nutria por sua mãe. “Quem se defenderia de ser chicoteado?” indaga Hamlet na peça. Ao que Freud responde: “Sua consciência é sua consciência de culpa inconsciente”.³²⁷ Le Rider (2002) observa que o tio de Hamlet realizou o que o sobrinho desejava realizar inconscientemente: a morte do pai e a união com a mãe. A indecisão de Hamlet é interpretada como oriunda do sentimento de culpa que ele experimenta por desejar a mesma mulher do seu tio. “Este sentimento de culpa paralisa sua necessidade de vingança e coloca igualmente um interdito à satisfação da sexualidade”.³²⁸ Esta idéia reaparece nos trabalhos sobre a neurose obsessiva e em *Totem e tabu*: a consciência de culpa como uma produção inconsciente, como uma instância interna responsável pela supressão de atos violentos – “ela faz de nós uns covardes” – e como uma formação psíquica fundada sobre desejos ambivalentes direcionados à figura paterna. A falta de coragem de Hamlet de matar o pai o faz matar o tio, e essa falta de coragem é atribuída

³²⁶ S. Freud, *Fragmentos da correspondência com Fliess* (1892-99), Carta 71, AE I, 1989 [1ª ed.: 1950], p. 308.

³²⁷ Idem.

³²⁸ J. Le Rider, *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*, Paris, PUF, 2002, p. 193.

à consciência que, a um só tempo, o impede de executar o ato desejado inconscientemente e o livra da punição e do sentimento de culpa sentidos caso o parricídio fosse consumado.³²⁹

No apêndice A do *Projeto de psicologia* (1895), Freud retoma algumas recordações de Emma, paciente histérica, a fim de compreender as motivações de seus sintomas. Unindo elementos da fala da paciente a hipóteses teóricas, ele supõe que, duas vezes, ela foi molestada sexualmente pelo dono de uma pastelaria – “o cavaleiro beliscou seu genital através do vestido”.³³⁰ Emma reprovou a própria atitude de ter ido uma segunda vez à pastelaria e se recusou a voltar uma terceira vez; fato que conduz Freud a supor que a paciente se arrependeu de ir pela segunda vez por ter desejado provocar a cena de conteúdo sexual. Em seguida, ele comenta: “De fato, cabe reconduzir a esta vivência um estado de ‘má consciência opressora’”.³³¹ Diferentemente de Hamlet em que estaria em jogo um desejo hostil, no caso de Emma trata-se de um desejo sexual consumado e seguido de auto-acusações – “não deveria ter ido, e, não irei mais”. De qualquer modo, há uma “voz interna” opressora, que julga a ação e produz a culpa. Nota-se, desde já, uma instância que julga e pune as ações do sujeito quando um desejo inconsciente é realizado e que, ao mesmo tempo, produz o sentimento de culpa e de arrependimento. *Estudos sobre histeria* (1895) anuncia a existência de conflitos entre representações morais e recordações das próprias ações, e postula que representações inconciliáveis produzem efeitos patogênicos. Por exemplo, a masturbação em adolescentes de sensibilidade moral, a consciência de atração frente a um homem estranho em senhoras com costumes severos, etc.³³² Em tese, o pressuposto é o mesmo, isto é, de um impulso – seja ele sexual ou hostil – que gera desprazer ao aparelho e que é consumado – em ato ou pensamento – originando o sentimento de culpa.

Ações obsessivas e práticas religiosas (1907) repete a equação. A presença da angústia da consciência moral é identificada nas ações sagradas dos ritos religiosos e nos cerimoniais neuróticos; a mesma equação que, como vimos, é retomada em *Totem e*

³²⁹ O estudo das neuroses obsessivas mostrou que basta desejar o mal para se sentir culpa, não é preciso sua consumação na realidade. Parece que nas entrelinhas da carta a Fliess está presente a idéia de que a consumação do desejo de morte contra o pai conduziria o personagem a uma culpa insuportável, mais insuportável que a culpa produzida pela morte do tio.

³³⁰ S. Freud, *Projeto de psicologia* (1895), AE I, 1989, p. 402.

³³¹ *Projeto de psicologia*, AE I, p. 401.

³³² “Basta a primeira emergência de representações e sensações sexuais para criar um estado de elevada excitação em virtude do conflito com a arraigada representação de pureza ética”. S. Freud, *Estudos sobre a histeria* (1893-95), AE II, 1989, p. 202.

tabu. Este último formaliza o que outros textos esboçam em relação ao mecanismo de ação da consciência moral e à produção da culpa. A teorização do “Projeto...” sobre o juízo adverso, por exemplo, é vinculada mais explicitamente à consciência moral e à culpa, e Freud é mais categórico do que em *Atos obsessivos e práticas religiosas* ao assumir a ambivalência emocional como o solo sobre o qual nascem as proibições morais.

Se *Atos obsessivos e práticas religiosas* discute as semelhanças entre os rituais obsessivos e religiosos tendo como modelo a neurose obsessiva, *Totem e tabu* abandona o paradigma psicopatológico e opera uma passagem do registro individual – normal e patológico – para o registro coletivo. O tabu é um fenômeno coletivo e, enquanto tal, impede a satisfação de moções de desejo, impondo, se violado, medidas punitivas severas. A mesma barreira contra a destrutividade encontrada entre os obsessivos é encontrada nos preceitos do tabu. Todavia, este último ultrapassa a fronteira da patologia por ser um fenômeno que organiza uma coletividade e que é considerado normal: ele coage o desejo mortífero e incestuoso de inúmeras pessoas, e impede a livre expressão da destrutividade e dos anseios incestuosos. A lógica operante nos tabus e na obediência às leis totêmicas será, em sua base, a mesma presente em todos os sistemas penais da humanidade, inclusive na lei de “amar ao próximo como a si mesmo”, difundida pela religião cristã. Essa lógica parte do princípio de que as normas morais baseiam-se em desejos “amorais”. Diante de tendências “transgressoras” quaisquer³³³ – seja de matar, de cometer incesto, roubar, torturar, etc. –, a cultura lançará mão de mecanismos repressivos e punitivos.

Pela primeira vez na produção freudiana, o tema da moral é aprofundado no plano extra-individual, vinculando dois assuntos que se manterão unidos até os últimos escritos de Freud: o ódio inconsciente e o interdito a esse ódio, advindo do exterior. O tabu exige a renúncia pulsional e, por isso, inclui-se no rol das produções culturais fundamentais para a vida em sociedade. É considerado a primeira forma de proibição moral e veículo de contenção de impulsos arcaicos e irrefreáveis. A conceituação do superego de 1923 é tributária da análise do tabu. Não por acaso há semelhanças entre a forma pela qual *O mal-estar na civilização* (1930) define o superego e as teses de *Totem e tabu* a respeito do tabu. Ambos estão a serviço da cultura como agentes na coerção das pulsões destrutivas, ambos se caracterizam por mandamentos e proibições,

³³³ Tendências que, segundo Freud, são valorizadas ou desvalorizadas dependendo da sociedade em questão.

mantenedores da ordem social, e escudos contra a livre expressão das pulsões, potencialmente destruidoras e desorganizadoras do coletivo. O conceito de superego herda do tabu dois pressupostos fundamentais: a idéia de que uma lei tem a finalidade de impedir a consumação de um desejo – inconsciente ou não –, e a premissa de que proibições morais que impedem a livre expressão dos impulsos destrutivos são acompanhadas de estratégias de punição. O conceito de superego cultural, postulado em 1930, aproxima-se mais da reflexão sobre o tabu do que o de superego, na medida em que reunirá ideais e proibições coletivas. Mas deixemos para retomar esta discussão mais adiante quando nossa atenção se voltar para *O mal-estar na civilização* (1930).

Os elementos que participam da formulação do mito filogenético, como vimos, são a ambivalência emocional na configuração edipiana – coexistência de desejos hostis e ternos diante do pai –, a substituição da figura do animal pela figura do pai – observada nos dois casos clínicos infantis –,³³⁴ o sentimento de culpa como consequência da ambivalência, e a identificação como uma operação de introjeção e assimilação dos traços do objeto perdido – presente no banquete totêmico.³³⁵ Sobre esta base teórica, Freud formula a hipótese do mito filogenético e, em suas palavras, “[...] estabelece uma correlação insuspeita entre grupos de fenômenos até então sem ligação”.³³⁶ Ao introduzi-la, ele explica a origem da consciência moral e põe em relevo um aspecto até então inédito no texto e que nos interessa particularmente: o pai como figura fundante dos ideais e da culpa.

Lembremos que, segundo a história descrita pelo mito, após devorar o pai e realizar a identificação com ele, adquirindo parte de sua força, o grupo de irmãos é invadido por intensos sentimentos de amor que mobilizam culpa. Eis a descrição freudiana que inaugura a concepção de uma lei paterna internalizada:

O morto se tornou mais forte do que fora em vida. [...] O que antes havia impedido com sua existência eles mesmos – os irmãos – se proibiam agora na situação psíquica da “obediência de efeito retardado” {nachträglich} que é tão familiar para a psicanálise. Invalidaram sua façanha (ou feito heróico) declarando proibida a morte do substituto paterno, o totem, e renunciaram a seus frutos recusando-se as mulheres liberadas. Assim, a partir da consciência de culpa do filho,

³³⁴ Ricoeur sugere que “[...] o que o caso do pequeno Hans apresenta em letras minúsculas, trata-se de descobri-lo nas maiúsculas da pré-história”. Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 170.

³³⁵ O banquete totêmico é interpretado como uma tentativa de recordar o triunfo sobre o pai, em que é obrigatório a renovação do crime por meio do sacrifício totêmico.

³³⁶ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 74.

eles criaram os dois tabus fundamentais do totemismo que por isso mesmo, necessariamente, coincidiram com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo.³³⁷

O juramento coletivo dos irmãos, na opinião de Castoriadis (1987), é a verdadeira pedra angular da sociedade, assumindo uma significação maior que o assassinato do pai ou a cerimônia da refeição ritual. A autodelimitação, isto é, a renúncia à onipotência do pai arcaico – não possuir todas as mulheres e não matar ninguém – representaria a instauração coletiva da lei.

O que preocupava Freud em *Totem e tabu* foi, segundo Castoriadis (1987), as condições ontológicas de existência de uma sociedade na qual ninguém poderia exercer um poder sem limites, como o pai arcaico. “Sob esse aspecto, não o mito em si mesmo, mas as significações de que é portador são muito importantes. A sociedade se instala precisamente no momento em que ninguém é onipotente, e no qual existe autodelimitação de todos os irmãos”.³³⁸ A autodelimitação anunciada pelo mito reaparece no centro da teorização do superego. Parafraseando Castoriadis, este último se instala precisamente quando a criança renuncia ao desejo onipotente de monopolizar a mãe e de aniquilar o pai. A ameaça de castração, sem a qual o complexo de Édipo não é dissolvido, não é outra coisa que a autodelimitação e a renúncia à onipotência infantil. Ela será condição para a formação do superego que, por se tratar de uma instância psíquica interditora, será, por isso mesmo, tão fundamental à vida em sociedade.

O ideal que corporifica o poder do pai morto e a disposição de se submeter a ele decorre da intensificação da saudade, dos sentimentos amorosos e de admiração e da tendência a venerar indivíduos que se destacam dos demais.³³⁹ O totem passa a ocupar o lugar vazio deixado pela morte do pai para lembrar ao grupo de irmãos que a autoridade paterna continua existindo como um poder ditatorial que não admite questionamentos, para lembrá-los que as regras do jogo continuam sendo as mesmas. A necessidade de reviver o antigo ideal e de apaziguar o sentimento de culpa teria conduzido os homens à criação da religião totemista e do restante das religiões.³⁴⁰ O banquete totêmico reedita o parricídio: sacrifica-se o animal para não perder as qualidades interiorizadas do pai e

³³⁷ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 145.

³³⁸ C. Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto II - domínios do homem* (1987). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 49.

³³⁹ A necessidade de eleger alguém que se destaca dos demais reaparece em *Psicologia das massas e análise do ego* nesses mesmos termos: a organização de um grupo em torno de um ideal.

³⁴⁰ Para mitigar a consciência de culpa, diz Freud em *Totem e tabu*, Cristo teria sacrificado a própria vida e redimido o grupo de irmãos do pecado original. Freud supõe que no mito cristão o pecado original foi cometido contra o deus-pai e o crime expiado foi um parricídio, pois suspeita que um assassinato só pode ser expiado pelo sacrifício de outra vida.

para repetir, de forma desfigurada, o ato criminoso. Em suma, para reforçar a identificação com ele. Matando o pai, os irmãos eliminam a figura monopolizadora do poder e das mulheres e, devorando-o simbolicamente, assimilam sua força, tornando-se como ele.

3.1.2 A identificação

Totem e tabu é o primeiro texto a associar identificação à incorporação oral, contribuindo significativamente para a elaboração do conceito de superego. Considerada o mecanismo psíquico por excelência por meio do qual elementos do mundo externo são internalizados, a identificação será protagonista do processo que culminará no declínio do complexo de Édipo e na conseqüente formação do superego. Permite à criança internalizar traços das instâncias parentais e, por isso, é, *grosso modo*, o veículo mediante o qual valores morais e éticos são assimilado pelo indivíduo. Trata-se, pois, de um conceito-chave à compreensão da genealogia do superego.

Para compreendermos mais precisamente as contribuições de *Totem e tabu* para a teorização da identificação, retomaremos brevemente a história desse conceito e veremos que, muito embora ele desempenhe um papel essencial na teoria freudiana do desenvolvimento psicossocial do indivíduo, só recebeu uma definição sistemática tardiamente. O conceito aparece em duas correspondências com Fliess - de 17 de dezembro de 1896 e de 2 de maio de 1897 - nas quais Freud utiliza o termo de maneira descritiva como um desejo recalcado de “agir como”, de “ser como alguém”, atentando para a pluralidade dos objetos com os quais a criança pode se identificar. Em *A interpretação dos sonhos* (1900), o conceito começa a receber um tratamento teórico. A análise do “sonho da bela açougueira” o conduz à noção de identificação histórica, concebida como expressão de uma comunhão sexual. A identificação não é considerada uma simples imitação, mas a apropriação baseada numa etiologia comum que exprime um “como se” e relaciona-se a um elemento comum que permanece no inconsciente; uma pessoa pode se identificar inconscientemente com a outra e produzir um sintoma, uma defesa contra a identificação. Desde 1900, a identificação é entendida como um conteúdo inconsciente que supõe um desejo sexual. *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910) a situa no conflito edipiano, no interior de uma dinâmica em que a figura do pai está ausente. A respeito de Leonardo, Freud dirá o seguinte: “O

garoto reprime seu amor pela mãe, colocando-se, ele mesmo, no lugar dela, identificando-se com a mãe e tomando-a como modelo que servirá de referência para a escolha dos novos objetos amorosos. Assim ele se tornou homossexual”.³⁴¹ Neste artigo, a identificação aparece como operação psíquica essencial para a saída do conflito edipiano e para a instauração de um modelo no âmbito interno da psique.

Totem e tabu associa a identificação diretamente à incorporação oral, e aqui concordamos com Mannoni (1992), para quem a incorporação deve ser entendida como metáfora.³⁴² Tanto o ato de devoração do pai quanto a reedição deste ato no banquete totêmico são concebidos como a consumação da identificação com o pai e a assimilação de seus traços. A incorporação assume três significações na teoria freudiana: a de obtenção de um prazer fazendo penetrar um objeto em si, a de destruição do objeto, e a de assimilação de suas qualidades conservando-o dentro de si. Este último aspecto está na matriz do conceito de identificação. O mito filogenético inaugura, nesse sentido, uma relação estreita entre incorporação e identificação, pois narra uma ação na qual os irmãos devoram o pai e introjetam suas qualidades. Em seguida, eles devoram seu substituto na refeição totêmica a fim de conservarem suas qualidades. “Matar é equivalente a comer, a identificar-se com o que se come, com aquilo que se incorpora”.³⁴³

A ação narrada pelo mito que dá origem ao estado de cultura dá origem aos preceitos morais, expressão da seqüência ‘não matarás o pai’, ‘não matarás o irmão’, ‘não matarás’. A um só tempo, a moral reúne um pacto que impede a realização de um novo ato criminoso e constitui uma forma de compensar e reparar os efeitos do parricídio. Ricoeur (1977) supõe ser este o raciocínio freudiano: “o totem é o pai; o pai foi morto e comido; os filhos nunca deixaram de se arrepender disso; para se reconciliarem com o pai e com eles mesmos, inventaram a moral”.³⁴⁴ Certamente, é possível conceber o nascimento da moral como um meio de expiação da culpa. Do mesmo modo, a obediência aos preceitos morais como uma tentativa de reconciliação com o pai. O caráter benevolente do substituto paterno – de totem ou de Deus – está presente na concepção freudiana da natureza do sentimento religioso na qual entidades divinas oferecem proteção e amparo em troca de obediência e devoção. No entanto,

³⁴¹ *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, AE XI, p. 72.

³⁴² “A própria incorporação só pode ser uma metáfora, salvo entre os canibais”. O. Mannoni, *Um espanto tão intenso: a vergonha, o riso, a morte*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1992, p. 98.

³⁴³ Gabbi Jr. *A origem da moral em Psicanálise*, p. 155.

³⁴⁴ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 171.

insistiremos aqui no caráter cruel e impiedoso do substituto paterno. A relação que os irmãos estabelecem com os preceitos morais parece ser menos uma relação de proteção e devoção do que uma relação de submetimento e opressão. Engrandecido após o assassinato, o poder tirânico do pai se torna, não importando a forma de que ele se reveste – se é como totem ou deus –, veículo de coerção, punição e produção da culpa. Os irmãos introjetam o objeto perseguidor e este passa a exercer uma crítica impiedosa contra eles. Por isso, a moral adquire, com *Totem e tabu*, uma feição tirânica, que será perpetuada na teorização do superego e na relação de servidão que o ego estabelecerá com seu senhor.

O mito “científico” anuncia as condições históricas que deram origem às condições psicológicas fundamentais dos desejos considerados mais primitivos, o de “não matar o pai” e o de “não cometer o incesto”. Para responder como o Édipo atravessa a história e para tentar dar conta de sua universalidade, Freud recorre à filogenia e pressupõe uma continuidade exigida pela vida mental de sucessivas gerações. Supõe haver uma transmissão de estados mentais, de disposições psíquicas que, para serem despertadas, precisam somente de um ímpeto na vida do indivíduo. Não por acaso, ele diz, repetindo *O Fausto*, de Goethe: “Aquilo que herdaste de teu pai, conquista-o para fazê-lo teu”.³⁴⁵ A psique individual seria, com efeito, uma forma de apresentação de um conteúdo coletivo e universal. Esta construção teórica permite a Freud mostrar que a família nuclear não é fundante, ou seja, que o processo de hominização não se inicia na família, mas dentro da horda primitiva. Enriquez (1996) atenta para o fato de que “[...] é a existência de um fator histórico, de uma ação, que instaura as condições para esta estrutura fundamental. A fantasia neurótica depende, para sua existência, dessa estrutura, sem ela não seria possível nem a própria experiência humana”.³⁴⁶ A necessidade de um ato real e não simplesmente sonhado conduz Freud, após ter abandonado a teoria da sedução, pelo menos em sua primeira versão, a pensar que é necessário colocar um acontecimento na origem de todas as coisas. “Este ato mesmo reprimido e censurado voltará sempre a assombrar as consciências, se inseminar nos sonhos, se revelar nos sintomas neuróticos, ou nos atos falhos da vida quotidiana. Toda ação não pode ser compreendida sem referência a uma origem a partir da qual o tempo pode ser contado (e narrado) e a história se suceder”.³⁴⁷

³⁴⁵ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 74.

³⁴⁶ Gabbi Jr. *A origem da moral em Psicanálise*, p. 167.

³⁴⁷ Enriquez, *Da horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*, p. 31.

Totem e tabu apresenta-se como um texto fundamental no processo de elaboração dos conceitos de consciência moral e consciência de culpa. Situa a ambivalência de sentimentos como o motor destes dois fenômenos e vincula sua origem a uma ação histórica. Lembremos que Freud exprime uma opinião ousada segundo a qual a ação narrada pelo mito marca o início de todas as coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. O que ele quer dizer com isso? Parece querer dizer muitas coisas: dentre elas, que toda lei pressupõe um desejo de transgredi-la; que a proibição do incesto e o mandamento “não matarás” residem nas duas principais leis organizadoras da sociedade; que os homens modernos agem como se carregassem o fardo de um assassinato e tendem a estabelecer relações de submetimento a uma autoridade que lhes oferece a ilusão de que resolveriam seu desamparo infantil mediante a subserviência a uma figura paterna que promete a proteção e o amor em troca da obediência.

Freud parece dizer, igualmente, que na origem da moral encontra-se a consumação de um desejo de morte, fruto do anseio de poder e de obtenção de prazer sexual irrestrito e imediato – o chefe, todo poderoso, monopolizava as mulheres do clã. Além disso, que antes da lei ser internalizada ela era externa aos indivíduos; que o pai é o primeiro representante do princípio de realidade ao interditar a relação dos filhos com suas mulheres, é ele que estabelece o primeiro “não”, obrigando os filhos a renunciarem à consumação de suas moções pulsionais; que o sentimento de culpa é a garantia de obediência aos preceitos morais, ou seja, que moral e culpa são indissociáveis: a moral prescreve as proibições e ameaça o sujeito que não as obedece, gerando o sentimento de culpa.

Em *O ego e o id* (1923), Freud define a consciência moral como uma das funções do superego, ao lado da auto-observação e da formação dos ideais. Segundo o texto antropológico, a moral parece decorrer das exigências de sociabilidade. Se ela decorre de tais exigências é porque a civilização exerce uma função interditora, depende da repressão das pulsões para garantir a possibilidade de convivência entre os homens. O superego cumprirá essa mesma função no texto sobre o mal-estar do homem moderno: impedirá a livre expressão da agressividade por meio de sua interiorização. Evidentemente, em 1913, Freud estava distante da hipótese da pulsão de morte sobre a qual se baseia *O mal-estar na civilização*. Contudo, os pilares para se compreender a

consciência moral como interditora e condição de possibilidade para a vida em sociedade são anunciados desde já.

Algumas semelhanças com a teorização – que se dá mais tardiamente – do complexo de Édipo e sua dissolução podem ser identificadas no enredo do mito filogenético. Há um pai temido e invejado que impede ao grupo de irmãos o acesso ao poder e às mulheres do clã. Na realidade, “[...] a luta pelo poder é travada em torno da posse de mulheres. O seu resultado é a exogamia”.³⁴⁸ É o mesmo pai da lenda edípiana que impede a criança de realizar seus desejos incestuosos direcionados à mãe. No conflito edípiano, a relação com o pai é marcada apenas pela hostilidade, mas também pela admiração. No mito, a ambivalência de sentimentos está igualmente presente. Ambos os desejos são realizados, o de matar o pai e se apropriar de suas mulheres. No complexo de Édipo esses desejos são reprimidos: a criança é obrigada a renunciar a sua satisfação em função de uma pré-condição narcísica, do temor à castração.³⁴⁹ Após o assassinato do pai primordial, os irmãos o devoram consumando sua identificação com ele e adquirindo parte de sua força. Em seguida, repetem o feito heróico, renovando a identificação por meio do sacrifício totêmico. No complexo nuclear das neuroses, a criança só renuncia à satisfação dos seus desejos por medo de ser castrada. Ela se identifica com os pais e introjeta parte de seus atributos. Em *Totem e tabu*, após o parricídio vêm à tona sentimentos amorosos e de admiração pelo pai, dando origem à consciência de culpa que, por sua vez, evoca no sujeito a necessidade de erigir um modelo admirado – o totem ou um deus – que permite apaziguá-la se houver obediência. O ente divino é portador dos mesmos atributos do pai morto e conserva toda sua força e poder. Em troca do submetimento dos “filhos” ele os protege, os ampara e os perdoad. De maneira semelhante, no complexo de Édipo a identificação com as instâncias parentais resulta na formação de uma instância crítica interna que é erigida ao lado de um ideal. Trata-se de um ideal espelhado nos atributos das instâncias parentais que decorre da necessidade de reviver o amor ilimitado que a criança acreditava ter na infância, o “narcisismo perdido da infância”. Do mesmo modo que o totem ou a religião protegem o fiel, o superego protege o homem da consumação dos desejos destrutivos;

³⁴⁸ *Totem e tabu*, AE XIII, p. 75.

³⁴⁹ *Totem e tabu* descreve como se forma o medo à castração na referência ao caso Árpád, relatado por Ferenczi e considerado por Freud um caso de “totemismo positivo”. É interessante notar que o temor de ser devorado pelo pai, o temor à castração é, como atenta Gabbi Jr., a primeira forma de satisfazer o desejo do pai, ou seja, não ter relações com suas mulheres. A homossexualidade dos irmãos se fundaria, com efeito, no desejo de ter o pai e, contra ele, apareceria o desejo de ser como o pai, de ter suas mulheres.

ele se enche de orgulho quando nota que o ego chegou próximo aos parâmetros de seu ideal. Finalmente, do mesmo modo que os selvagens sentiram-se culpados ao transgredirem as leis do totemismo e os adeptos de outras religiões se culpam quando desobedecem alguns de seus preceitos, o homem moderno culpa-se quando seu ego não está à altura das exigências de seu ideal e quando é obrigado a reprimir uma grande quota de sua pulsão destrutiva.

Evidentemente, o superego tal como acaba de ser descrito é formulado somente dez anos após a publicação de *Totem e tabu*. A introdução desse conceito dependeu do avanço de alguns outros conceitos, tais como os de ego, narcisismo, identificação e complexo de castração. Independentemente disso, o mito da horda antecipa os pilares que se encontram na definição da concepção de superego. Se ele é definido como herdeiro do complexo de Édipo, os pontos de partida de sua história são os desejos em torno de tal complexo, o mesmo ponto de partida do mito. Se num caso há a renúncia a este desejo, no outro há sua consumação, mas parece que ambas as saídas conduzem para o mesmo lugar. No Édipo, a renúncia à repressão é seguida da identificação com as instâncias parentais. No mito, a realização dos impulsos é seguida da devoração do pai, ou seja, da identificação com ele. A identificação com os pais, a introjeção de seus traços é, no complexo edipiano, condição para que uma instância ideal seja erigida portando os traços de perfeição do modelo interiorizado. Na lenda primeva, a identificação impulsiona o surgimento do ideal paterno. Os irmãos matam o pai porque anseiam ser “como ele”, tão poderoso e perfeito, e poder desfrutar das mesmas regalias. O ideal é espelhado neste modelo interiorizado no ato da devoração. Ainda no mito, o ideal erigido exerce um poder irrestrito sobre os irmãos. A violação de seus preceitos gera o sentimento de culpa, e os membros do clã são punidos severamente, seja por eles mesmos, seja por forças externas a eles. O mito ilustra a clivagem entre o acusador – substituto do pai –, e o acusado – grupo de irmãos. Segundo a definição do superego, a clivagem é situada no aparelho psíquico como uma clivagem no ego entre o acusador – superego – e o acusado – ego. A instância ideal que surge do processo de dissolução do complexo edipiano é o superego, que engloba as duas funções, de ideal e de cumpridor desse ideal, punindo o ego quando viola seus preceitos. A estrutura das duas construções parece ser semelhante. Além de formular uma hipótese para o surgimento da consciência moral e do sentimento de culpa, situando a ambivalência na origem desses dois elementos, *Totem e tabu* traça os pilares sobre os quais o conceito de superego irá se apoiar. Isto é, esboça, na forma de uma narrativa, as operações inerentes

ao sepultamento do Édipo e a construção de uma instância moral interditora e produtora dos ideais.

Outro ponto que merece destaque é a teorização da religião como fenômeno social por meio do qual o homem expia o sentimento de culpa coletivo. A relação entre religião e neurose obsessiva apresentada em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907) é modificada no texto de 1913. Neste último texto, embora Freud veja motivações semelhantes para a criação dos sintomas obsessivos e dos rituais religiosos, parece não ser uma relação de analogia que impera entre os fenômenos em pauta. Os desejos ambivalentes presentes no complexo edipiano explicam a origem do sentimento de culpa do indivíduo e não do sentimento de culpa coletivo. O texto nos mostra porque há sentimento de culpa coletivo e a necessidade de se criar religiões coletivas.

O fato de o parricídio ter deixado marcas psíquicas indestrutíveis e um sentimento de culpa que se perpetua com o passar dos tempos, transmitido de geração em geração, revela que a religião e a culpa coletiva decorrem, antes, do crime fundante do que propriamente das condições do complexo de Édipo. Tal complexo explica a origem das formações psíquicas individuais e não coletivas. Sem *Totem e tabu* Freud não teria condições de elaborar o conceito de superego, portador de uma identidade de mecanismos entre fenômenos sociais e coletivos e fenômenos ligados à psicologia do indivíduo. O superego explicará, a um só tempo, como os ideais culturais são interiorizados pelo sujeito e como esses mesmos ideais se originam das relações objetais mais primitivas. Em outros termos, explicará o caráter individual e ao mesmo tempo coletivo das exigências morais. Por essa razão, pode-se afirmar, desde já, que o superego é um conceito que, por sua própria definição, é tributário da reflexão freudiana sobre a cultura. Ele exerce uma função interditora dos desejos mais arcaicos do homem, incompatíveis com a vida em sociedade; seu conteúdo é herdado filogeneticamente e traz, por isso, as marcas do parricídio; representa os ideais culturais e as exigências morais comuns a todos os membros de uma dada sociedade, mesmo portando traços singulares do núcleo familiar no qual o sujeito está inserido.

Totem e tabu inaugura, com efeito, um movimento no processo de teorização do superego no qual a instância crítica será mais bem compreendida a partir de sua objetivação na cultura do que por meio da psicologia do indivíduo. O superego parece ser um tabu endopsíquico, ou, em outros termos, o tabu parece ser a objetivação do superego. No período em que Freud redigiu *Totem e tabu* a teoria do complexo de Édipo, o conceito de ego, seu desenvolvimento e o tipo de investimento que ele faz em

si próprio – que culmina no narcisismo – não haviam sido bem elaborados. O par clínica-metapsicologia encontrava alguns limites nesse período. Antes de resolver esses problemas do ponto de vista metapsicológico, parece que Freud os resolve no âmbito de uma Antropologia Especulativa, que fornece uma solução nos termos de uma metapsicologia. Com *Totem e tabu*, o histórico torna-se psíquico, a lei externa torna-se interna através de um mito. Veremos que *Psicologia das massas e análise do ego* e *O mal-estar na civilização* cumprem um papel semelhante: vêm de encontro a impasses gerados da discussão metapsicológica alimentada pela clínica e permitem que a gênese e as funções do superego possam ser mais bem delineadas tendo como pano de fundo os fenômenos culturais.

Essa leitura de *Totem e tabu* é contrária à opinião de uma grande parcela da psicanálise anglo-saxã para quem o texto antropológico, juntamente com *Moisés e o monoteísmo*, continua pertencendo ao domínio em que se exerce a aplicação de conceitos de um terreno em outro. É de Delouya (2000) a afirmação de que, “para este grupo de analistas, esses escritos tornam-se ‘interessantes’ à medida que também podem representar Freud perante o público culto que demanda saber ‘o que a psicanálise tem a dizer sobre... a religião, a arte etc.’, porém com pouca relevância para seu saber prático e teórico”.³⁵⁰ Ao contrário dessa visão, além de *Totem e tabu* não aplicar conceitos de um terreno a outro – o terreno em que supostamente Freud teria aplicado seus conceitos pertence tanto à psicanálise quanto os fatos do psiquismo normal e patológico –, o texto é extremamente relevante à teorização do superego. As hipóteses apresentadas aqui corroboram com a idéia de que, para Freud, o campo das investigações antropológicas e religiosas não é menos legítimo do que aqueles da observação clínica dos neuróticos. É certo que a base do conceito de superego é elaborada nas hipóteses de *Totem e tabu*, cuja interpretação de termos como “tabu”, “totem”, “ambivalência”, “ódio-culpa” resulta nos germes do superego; que estará na fronteira do individual e do coletivo, do interno e do externo.

³⁵⁰ D. Delouya, *Entre Moisés e Freud: tratados de origem e de desilusão*. São Paulo: Via Lettera, 2000, p. 10.

3.1.3 O ideal de ego como herdeiro do narcisismo

Entre a publicação de *Totem e tabu* (1913) e *Introdução ao narcisismo* (1914) um ano apenas se passou. Athanassiou (1995) observa que a distância que separa esses dois textos é surpreendente. O texto de 1913 dá à introjeção um lugar central. Este mecanismo psíquico assegura a permanência de um objeto desaparecido na psique; objeto que pode promover uma perseguição eventual. O complexo de Édipo e as interdições a ele associadas aparecem em primeiro plano em *Totem e tabu*. “No texto de 1914 não há nada disso: não abarca nem a questão do processo introjetivo nem do complexo de Édipo, termo que não aparece no texto”.³⁵¹ Veremos, com efeito, que, mesmo não retomando explicitamente as noções trabalhadas no texto antropológico, Freud desenvolve algumas de suas questões que foram cruciais ao processo que culminou na elaboração do superego. Pretende-se ler *Introdução ao narcisismo* (1914) focalizando a maneira pela qual os conceitos de ideal de ego e de consciência moral são definidos, e destacando a montagem teórica realizada pelo autor sem a qual dificilmente se poderia compreender a tese de que o superego é herdeiro do complexo de Édipo.

A libido, se retirada dos objetos externos e direcionada para o ego, produz um estado que Freud denomina de “narcisismo”.³⁵² Esta operação de refluxo das cargas de libido do objeto para o ego foi observada no estudo das parafrenias a partir da sintomatologia de uma perda de interesse da realidade e de uma concomitante concentração de interesse sobre a própria pessoa.³⁵³ Trata-se, neste caso, do narcisismo secundário que se apoiaria em um narcisismo primário, pautado sobre um originário investimento de libido no ego que depois seria enviado aos objetos. Além de introduzir os termos narcisismo primário e narcisismo secundário, e diferenciar libido de objeto de libido egóica, o artigo sugere a existência de uma estase da libido, isto é, a permanência de uma quantidade de libido no interior do ego que seria condição para a realização de fluxos e refluxos libidinais em relação ao

³⁵¹ C. Athanassiou, *Introduction à l'Étude du Surmoi*. Collection Psychanalyse. Lyon: Césura, 1995, p. 78.

³⁵² Em 1911, no Caso Shreber, é admitida a existência de uma fase da evolução sexual intermediária entre o auto-erotismo e o amor de objeto. Tomar a si e ao próprio corpo como objetos de amor permitiria uma primeira unificação das pulsões sexuais.

³⁵³ Segundo *Introdução ao narcisismo*, a diferença da histeria e da neurose obsessiva com a parafrenia residiria no fato de que, nas duas primeiras, o vínculo erótico com pessoas e coisas seria conservado na fantasia, enquanto na parafrenia prevaleceria apenas a retirada da libido dos objetos externos sem substituição na fantasia.

mundo exterior.³⁵⁴ A energia do ego não seria, com efeito, uma energia própria, inata. “A energia do ego é de origem sexual, ela lhe é fornecida em sua história e é por ser primeiramente amado que o ego pode a seguir funcionar, amar a si próprio, amar o próprio organismo e ajudar a manter o sujeito em vida”.³⁵⁵ As primeiras satisfações auto-eróticas são vividas com base em funções vitais que servem à autoconservação: as pessoas encarregadas da nutrição e dos cuidados tornam-se os primeiros objetos sexuais da vida da criança. Segundo Simanke (1994), o conceito de apoio é retomado na explicação da escolha objetal feita a partir do modelo do objeto que supre as primeiras e mais elementares necessidades da criança, cujo paradigma é a mãe nutridora.³⁵⁶ Na base desta escolha de objeto está a identificação: o objeto é escolhido segundo o modelo dos objetos anteriores. A identificação é, aqui, situada nas formas que assumem a escolha de objeto e não como uma operação que participa da formação do ideal de ego e da constituição do ego, como veremos em *Psicologia das massas e análise do ego*.

Freud descreve outro tipo de eleição de objeto que pode ser observado em pessoas que experimentaram alguma perturbação no desenvolvimento libidinal ~ perversos ou homossexuais. Estes não elegem seu objeto de amor segundo o modelo da mãe, mas de sua própria pessoa. Manifestamente buscam a si mesmos como objeto de amor, exibem o tipo de eleição de objeto que se chama de narcisista. Nesta observação encontra-se o motivo mais forte que nos levou a adotar a hipótese do narcisismo. Ele seguirá um dos dois caminhos para a eleição de objeto: ele mesmo ou a mulher que o criou [...] e pressupomos então em todo ser humano um narcisismo primário que, eventualmente, pode expressar-se em sua maneira dominante em sua eleição de objeto. [...] O narcisismo primário seria, deste modo, o ponto de fixação ao qual o sujeito regride quando contrai enfermidades do tipo da esquizofrenia.³⁵⁷

³⁵⁴ Quando a pulsão sexual toma o ego por objeto temos a libido do ego e quando ela é investida sobre os objetos estamos falando da libido de objeto, duas modalidades das pulsões sexuais. Quanto mais uma libido é absorvida mais a outra é empobrecida. Inicialmente, as duas libidos estão juntas no estado do narcisismo e são indiscerníveis, “e só com o investimento de objeto torna-se possível identificar uma energia sexual, a libido, de uma energia das pulsões egóicas”. *Introdução ao narcisismo*, AE XIV, p. 75.

³⁵⁵ Laplanche (2003) diz: “O que o narcisismo significa é que a ação do ego em seu funcionamento normal, bem como em suas alterações patológicas, é alimentada pelo sexual e conserva a marca dessa origem sexual”. J. Laplanche, *A tina: a transferência da transferência*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 124.

³⁵⁶ R.T. Simanke, *A formação da teoria freudiana das psicoses*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

³⁵⁷ *Introdução ao narcisismo*, AE XIV, p. 75.

Em 1914, o ego é considerado um sistema complexo, portador de várias instâncias e funções. Todavia, ele ainda não é definido claramente por uma identificação com a imagem de outrem, como um “precipitado de identificações”, como será em *O ego e o id* (1923). Na caracterização do narcisismo, embora haja uma referência à relação inter-subjetiva, este conceito ainda não aparece como a interiorização de uma relação em que o narcisismo é considerado uma identificação narcísica com o objeto. De qualquer forma, na constituição do narcisismo parece haver uma referência às instâncias parentais, ou, melhor dizendo, ao narcisismo dos pais. O conceito de ideal de ego é introduzido no contexto desta discussão como uma formação psíquica substituta do narcisismo infantil que o sujeito precisou abandonar. Freud pressupõe a existência de uma compulsão que os pais teriam em atribuir toda perfeição à criança e a reproduzir o próprio narcisismo há muito abandonado:

Prevalece a tendência de suspender frente a ela ~ criança ~ todas as conquistas culturais cuja aceitação teve que limitar o próprio narcisismo e a renovar seu propósito ~ do narcisismo ~, a exigência de prerrogativas que se enunciou há muito tempo. O menino deve ter melhor destino que seus pais, não deve se submeter a necessidades objetivas cuja influência na vida deve se reconhecer. Doença, morte, renúncia ao gozo, restrição da vontade própria estão ausentes da vida da criança, as leis da natureza e da sociedade têm que ser extintas ante ela e realmente ela deve ser novamente o centro e o núcleo da criação. *His majesty, the baby*, como uma vez acreditamos. Deve realizar os sonhos, os irrealizados desejos de seus pais; o menino será um grande homem ou herói no lugar do pai, e a menina se casará com um príncipe como tardia recompensa para a mãe. O ponto mais espinhoso do sistema narcisista, essa imortalidade do ego, que a força da realidade bloqueia duramente, obteve segurança refugiando-se no menino. O comovente amor dos pais, tão infantil, no fundo, não é outra coisa que o narcisismo renascido dos pais que em sua transmutação ao amor de objeto revela inequívoca sua natureza.³⁵⁸

Os pais, que uma vez tomaram seus próprios egos como objetos de investimento libidinal, renovam seu propósito narcísico no contato com a criança. Obrigados a limitarem seus narcisismos devido à força da realidade e tudo que ela aporta de frustração da satisfação pulsional, eles atribuem ao filho um estado de perfeição absoluta, germe do sentimento de onipotência. A criança tentará reaver esse estado erigindo um ideal de ego. O investimento de amor dos pais sobre os filhos, que Freud considera fruto de um narcisismo transformado em amor de objeto, é condição de possibilidade para o surgimento do narcisismo no filho. *Introdução ao narcisismo*, ainda que estabeleça uma referência ao outro na constituição do narcisismo infantil – o narcisismo dos pais –, não faz nenhuma referência a qualquer instância que esteja fora

³⁵⁸ *Introdução ao narcisismo*, AE XIV, p. 92.

do mundo interno do sujeito para explicar a natureza do ideal de ego. O ideal de ego é definido como uma formação psíquica que substitui o narcisismo infantil: “O narcisismo aparece deslocado a este novo ego ideal, que se encontra de posse de todas as perfeições às quais a criança teve que renunciar”.³⁵⁹ Esse ideal parece ser uma espécie de formação substituta, uma instância que reedita a satisfação narcisista infantil marcada por uma época em que o sujeito era seu próprio ideal, e motivada por uma impossibilidade de renúncia a uma satisfação que ele outrora gozou. A satisfação em questão é obtida pelo pareamento do ideal de ego com o ego real: o ego mede a si próprio a partir do modelo de seu ideal.

Como vimos, Freud relaciona os conceitos de idealização e sublimação ao de ideal de ego: a idealização envolveria o objeto, o engrandeceria, o realçaria psiquicamente, e abarcaria tanto a esfera da libido de ego como da libido objetual. A substituição do narcisismo pela veneração de um elevado ideal de ego não implicaria a sublimação das pulsões libidinosas. O ideal de ego pode incitar a sublimação, mas não forçá-la. Enquanto a formação do ideal aumenta as exigências do ego e favorece a repressão, a sublimação é uma alternativa à repressão por dirigir uma grande quantidade de libido para objetos “socialmente mais produtivos”.³⁶⁰

Quem velaria pelo asseguramento da satisfação narcisista proveniente do ideal de ego e, para tanto, observaria de maneira contínua o ego atual comparando-o com o ideal? A consciência moral, responde Freud, responsável por fazer o ego se parecer com seu ideal. O texto nos diz que partes do ego podem se separar dele por clivagem, e situa a consciência moral como uma dessas partes, como uma “uma instância psíquica particular” que persegue o ego, jogando com seu sentimento de estima de si a fim de que ele trabalhe de modo a assemelhar-se ao seu ideal. Assim como o ego pode se dirigir a um objeto observando-o e criticando-o, ele pode fazer isso consigo mesmo, tomando a si próprio como objeto. Uma parte do ego pode se colocar contra a parte restante. Esta divisão, porém, é apenas visível por meio do “exagero” que o patológico

³⁵⁹ *Introdução ao narcisismo*, AE XIV, p. 125. Muitos autores insistem em diferenciar “ego ideal” de “ideal de ego”, entre eles Lacan. Segundo Laplanche e Pontalis, não se encontra no “ego ideal” qualquer distinção conceitual com o “ideal de ego”. Como assinala Mezan, “a perfeição que o ego infantil se atribuíra, sua auto-suficiência e beleza imaginária, é deslocada para o ideal de ego que o resguarda das críticas do mundo externo”. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, p. 179.

³⁶⁰ Freud atribui o “censor dos sonhos” ao ideal de ego e às exteriorizações dinâmicas da consciência moral. O ideal seria responsável pela censura que obriga os pensamentos oníricos a se desfigurarem. O tema da consciência moral como sensor egóico é retomado em *Psicologia das massas e análise do ego*.

promove.³⁶¹ Para descrevê-la, Freud recorre aos delírios de observação dos paranóicos, que consistem em exacerbações patológicas da função normal da consciência moral. Nos indivíduos normais, haveria um desconhecimento da existência de uma instância auto-observadora, punitiva e julgadora, enquanto nos paranóicos esta crítica seria erroneamente atribuída à realidade externa. Partindo do fato de as produções patológicas exagerarem certas características do normal, Monzani (1989) supõe que na loucura haveria um erro, mas um erro que não impediria que ela estivesse mais próxima da verdade. No delírio, “a regressão levou o sujeito a um estado onde essa voz que, nos normais e mesmo nos neuróticos, perdeu o som e, como palavra sem voz, se tornou o superego”.³⁶² Nos delírios de observação da paranóia e nas auto-recriminações da neurose obsessiva operaria a função repressiva da consciência moral.

Criticar o sujeito pela via da exterioridade – caso da paranóia – ou por meio das ruminatórias obsessivas insinua um aspecto da consciência moral até então inédito. Na verdade, trata-se de uma reedição da crítica originalmente feita pelos pais na infância. O que leva a pessoa a formar seu ideal de ego – o qual a consciência moral defende – é a “influência crítica dos pais”, reforçada pelos educadores e pelo seu ambiente. No entanto, Freud não explica no que consiste, precisamente, a influência crítica parental. Simanke (1994) supõe que “o parentesco do ideal do ego com o futuro superego fica mais evidenciado quando Freud afirma que a incitação para formar tanto o ideal quanto a consciência moral partiu da influência crítica dos pais. Esta é, com efeito, uma prefiguração da definição do superego como herança do Édipo”.³⁶³

Introdução ao narcisismo não esclarece a natureza desta crítica, não a vincula ao medo de perder o amor dos pais e à renúncia que, na constelação edípica, o sujeito precisa fazer da satisfação de suas pulsões incestuosas; tudo isso porque nesta etapa da produção freudiana a noção de complexo de Édipo não havia sido ainda bem elaborada, o que acontecerá a partir de 1923. Possivelmente, outra peça que parece faltar a este quebra-cabeça é o desenlace do complexo de Édipo e a origem identificatória do ego, isto é, pensar o ego como um precipitado de identificações abandonadas, o que Freud não faz neste texto por não ter em mão uma teoria da identificação desenvolvida. Ele o fará, logo em seguida, em *Luto e melancolia* e em “Psicologia das massas...”. Parece ser a teorização da identificação que permitirá o estabelecimento de uma ponte entre o ideal

³⁶¹ E aqui o recurso de Freud é antigo: valer-se de aspectos do patológico para decifrar elementos do funcionamento normal da psique.

³⁶² Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 248.

³⁶³ Simanke, *A formação da teoria freudiana das psicoses*, p. 178.

de ego como herança do narcisismo infantil e o ideal de ego como interiorização das exigências parentais, como é formulado sob a rubrica de superego.³⁶⁴

Apresentadas as principais formulações de *Introdução ao narcisismo* concernentes ao desenvolvimento dos conceitos de ideal de ego e de consciência moral, notam-se semelhanças e diferenças entre este texto e a forma pela qual os mesmos conceitos aparecem em *Totem e tabu*. Neste último, Freud coloca em primeiro plano o complexo de Édipo e as interdições a ele associadas. *Introdução ao narcisismo* põe em relevo o investimento originalmente libidinal no ego, o narcisismo primário, e a possibilidade de esse investimento refluir dos objetos de volta para o ego, caracterizando o narcisismo secundário. O ideal de ego, como vimos, é o herdeiro do narcisismo infantil que a criança precisou abandonar. Em *Totem e tabu* esse conceito ainda não havia sido formulado. Contudo, Freud já falava de um ideal, de um modelo, o substituto do pai, que, por meio da lei, evita a repetição do ato criminoso, impedindo a realização dos impulsos incestuosos.

Qual é a relação entre esses dois ideais? Em um caso, o ideal de ego é uma formação psíquica destinada a preservar um sentimento de perfeição vivido pela criança em decorrência do investimento libidinal dos pais. É formado pela influência crítica dos pais e é conseqüência da impossibilidade da criança de renunciar a uma satisfação de que outrora gozou. No outro caso, é fruto do parricídio, da intensificação da ambivalência emocional que teria gerado a necessidade de um substituto paterno, personificado, seja pela figura do totem, seja pela figura de deus. Seguindo as regras impostas, os homens expiam sua culpa. No texto antropológico, a idealização paterna surge em decorrência do aumento da saudade e dos sentimentos amorosos e de admiração, ou seja, como conseqüência da intensificação da ambivalência emocional. Temos, por assim dizer, em um caso, o ideal como substituto do narcisismo infantil, e, no outro caso, como substituto do pai.

Em *Introdução ao narcisismo*, a consciência moral é, essencialmente, uma atividade do ego que garante a satisfação narcisista do ideal de ego por meio da comparação e da observação com o ego real. Freud é mais preciso do que em *Totem e tabu* ao defini-la como uma parte do ego capaz de se colocar contra a outra parte. Trata-se de uma instância psíquica que observa o ego, pune-o e o julga, avaliando-o com base

³⁶⁴ Em *Introdução ao narcisismo*, a única vez em que o ideal de ego é vinculado ao domínio coletivo é nesta citação: “Para além de seu componente individual este ideal possui um componente social; é também um ideal comum de uma família, de um estado, de uma nação”. *Introdução ao narcisismo*, AE XIV, p. 126.

em seu ideal. *Totem e tabu* vincula a consciência moral a uma “má” ação contra o objeto e à existência de um objeto que reenvia ao ego a responsabilidade pelos atos praticados. A consciência moral suprime atos violentos e funda-se sobre desejos ambivalentes direcionados à figura paterna. No artigo sobre o narcisismo ela não se volta para a manutenção do poder paterno, está a serviço da revivescência de um estado narcísico infantil em que o ego era seu próprio ideal, perfeito. Parece que estas são as principais diferenças. No que tange às semelhanças, são numerosas. E aqui discordamos de Athanassiou (1995), para quem a distância entre os dois textos é surpreendente. Em ambos, a consciência moral implica uma censura que pode operar inconscientemente. Trabalha no registro interno de forma imperativa e pune o sujeito caso suas leis sejam violadas. Ela mantém, nesse sentido, a característica anunciada na carta a Fliess sobre Hamlet, de uma “voz interna” que julga a ação e produz a culpa; com a diferença de que esta voz interna é, agora, uma função do ego que se coloca contra outra parte dele.

Totem e tabu faz uma referência direta ao conflito edipiano, situando a ambivalência emocional com relação ao pai na origem da consciência moral, do sentimento de culpa e do ideal paterno. *Introdução ao narcisismo*, diferentemente, não discute a consumação das moções pulsionais sexuais e destrutivas e, quando reprimidas, os efeitos que acarretam. Discute o fato de o ego poder ser o primeiro objeto de investimento da libido, para quem ela pode voltar caso haja algum problema no desenvolvimento psicosssexual. Para esclarecer a natureza e a função da consciência moral e do ideal de ego, Freud põe em relevo a escolha que a criança faz dela própria como objeto de amor, e deixa de lado a questão da ambivalência emocional e do complexo de Édipo. Centra sua argumentação sobre a capacidade de retração da libido, sobre a forma pela qual os investimentos objetivos na vida de uma criança determinam seu tipo de eleição de objeto e – o que mais nos interessa – sobre a forma pela qual esses mesmos investimentos instauram uma ilusão para o ego de que ele é auto-suficiente e perfeito; ilusão que ele tentará reaver por meio do pareamento com seu ideal. O que está em primeiro plano, aqui, é a função ideal da instância crítica. Quando o conceito de superego é introduzido, o que surge em primeiro plano é a função propriamente crítica e punitiva dessa mesma instância.

Enquanto *Totem e tabu* inclui a figura do pai como essencial para se pensar a instauração da moral e da consciência de culpa – o pai é interiorizado pelo mecanismo da identificação –, o artigo escrito no ano seguinte parece desconsiderar a relevância desta figura, focalizando o estado de perfeição narcísica e a urgência de revivê-lo. Na

descrição do narcisismo, parece não estar em jogo a interiorização de uma relação, como vemos em *Totem e tabu* e, em seguida, veremos em *Luto e melancolia*, mas a ausência de reconhecimento do objeto, o sujeito fechado sobre si mesmo. Suspeitamos que o narcisismo, tal como é definido aqui, assemelha-se ao que Freud teoriza em *Psicologia das massas e análise do ego* acerca do estado de narcisismo primitivo ou primário, anobjetal, marcado por uma ausência de relações com o meio, cujo protótipo seria a vida intra-uterina. A relação do narcisismo com a autoridade não é óbvia no texto de 1914. O conceito de identificação permitirá a Freud vincular o narcisismo e o ideal de ego à instância parental. A esse respeito, Ricoeur (1977) diz algo importante: “É preciso que o narcisismo seja mediatizado pela autoridade, para que possa ao mesmo tempo ser deslocado e mantido sob a forma de ideal. A idealização remete, pois, à identificação”.³⁶⁵

Poderíamos indagar as razões pelas quais Freud muda de foco de um ano para o outro. *Introdução ao narcisismo* parece se vincular muito mais à pesquisa sobre Leonardo da Vinci e o estudo do caso Schreber do que a *Totem e tabu*. Mas, independentemente disso, e considerando-se as formulações deste texto como capitais para a definição do superego, parece ser justamente a ausência de uma teoria da identificação mais bem desenvolvida que lhe impossibilitou unir as duas concepções tais como aparecem nos dois textos – as concepções de consciência moral à de ideal de ego. Ao ser discutida no trabalho sobre a melancolia e, sobretudo, no estudo das formações grupais, a identificação permitirá a Freud fazer este elo, e reunir elementos para situar posteriormente o Édipo, ou melhor, seu desenlace, no centro da definição de superego. “Psicologia das massas...” retira o ideal de ego de uma definição pautada no desenvolvimento das fases sexuais – como vemos em *Introdução ao narcisismo* – e o coloca em primeiro plano como uma instância que se constitui a partir da relação intersubjetiva.

Athanassiou (1995) salienta que em *Introdução ao narcisismo* “nós estamos muito longe de um estado onde o Ego procurará se tornar um objeto admirado, como um pai, por exemplo, na constelação edipiana e deveria, por isso, investi-lo às custas de seu próprio narcisismo. Uma teoria do papel das identificações na constituição do narcisismo do Ego em 1923 conduzirá Freud a redefinir sua concepção de narcisismo”.³⁶⁶ Para a autora, nesta concepção freudiana de ideal de ego como um

³⁶⁵ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 176.

³⁶⁶ Athanassiou, *Introduction à l'Étude du Surmoi*, p. 80.

estado do ego, por assim dizer, mítico, haveria uma espécie de formulação de uma sedução. Seu narcisismo inflaria o ego a fim de lhe permitir retornar sobre suas primeiras posições.³⁶⁷

O artigo sobre o narcisismo descreve um ego solipsista, fechado sobre si mesmo, que tenta, em vão – dado que retornar ao estado narcísico originário é impossível – assemelhar-se ao seu ideal. A referência do ego a um objeto, não enquanto imagem de si mesmo como parece aludir a noção de narcisismo, mas enquanto exterioridade, relação com algo que está fora dele, advém com a elaboração de um conceito a partir do qual o ego será redefinido como uma organização psíquica que conserva resquícios de relações de objeto, como uma organização que pode buscar no seu ideal essas mesmas relações de objeto, esses mesmos modelos de objeto. Estamos falando, mais uma vez, do conceito de identificação.

3.1.4 Entre narcisismo e identificação: culpa e infortúnio em Macbeth e o paradigma da melancolia

Vimos no primeiro capítulo que Freud não reconhece o fato clínico como “puro” ou “mais fidedigno” do que peças de teatro, contos e novelas. Sobre a interpretação freudiana de Hamlet e do mito de Édipo, Le Rider (2002) comenta: “A distância histórica entre a tragédia grega e a tragédia de Shakespeare pode ser interpretada em termos da história cultural. Em *O Édipo*, as fantasias de parricídio e de incesto foram expressas com uma franqueza elementar. *Hamlet* é, como diz Freud, ‘um homem da Renascença’, e o trabalho de recalçamento e de dissimulação progrediu consideravelmente”.³⁶⁸ O aspecto dissimulado e cifrado da obra shakespeariana chama a atenção de Freud no pequeno artigo sobre o qual centraremos nossa atenção, que se intitula *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (1916). A respeito das peças do dramaturgo inglês, ele afirma: “Nelas há uma economia sutil que faz com que o herói não profira em voz alta e até o final todos os segredos de sua

³⁶⁷ Vale a pena reproduzir a citação: “[...] nós encontraremos um aspecto do Superego que, ao invés de ser uma instância puramente crítica, tentará seduzir o Ego. [...] Esta sedução é, com efeito, possibilitada pela saída do Ego para fora de sua esfera narcísica primária onde não há mais lugar para uma triangulação. Propor ao Ego trabalhar para assemelhar-se ao objeto ideal seria tentar direcioná-lo a aquilo que ele não é mais”. Idem.

³⁶⁸ Le Rider, *Freud, De l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*, 192.

motivação. Somos compelidos a completá-las. Há um apelo à nossa atividade intelectual que é apartada do pensamento crítico e nos retém na identificação com o herói”.³⁶⁹

Entre *Introdução ao narcisismo* (1914) e *Luto e melancolia* (1918), considerados capitais na história da concepção de superego, há este texto sobre o qual já focamos nossa atenção no exame do conceito de sublimação. *Alguns tipos de caráter...* elucida tipos de personalidade considerados enigmáticos e resistentes ao método interpretativo, e a análise freudiana parece resultar na antecipação de algumas teses relevantes à elaboração do conceito de superego, introduzido sete anos depois em *O ego e o id*. Nos três traços de caráter a ação da consciência moral se faz presente. São eles: as “exceções”, “os que fracassam quando triunfam” e “os que delinquem por sentimento de culpa”.

As “exceções” caracterizam pessoas que dizem ter sofrido e renunciado o bastante para terem que se submeter a uma necessidade que se aplica a todos. Elas exigem serem poupadas de quaisquer exigências por se considerarem exceções. Acreditam que uma providência especial vela por elas protegendo-as de quaisquer sacrifícios penosos e sentem-se no direito de cometerem maldades sem nenhuma culpa. Freud repete o monólogo inicial de Ricardo III para ilustrar o traço singular do que denomina “exceções”. No monólogo, o personagem grita:

Posso fazer o mal já que a mim o mal foi feito [...] A natureza me negou a beleza das formas. A vida me deve um ressarcimento [...] Tenho direito de ser uma exceção [...] e me é lícito exercer a injustiça que comigo foi cometida [...] Por que a natureza não me deu os cachos dourados de Balder ou a força de Siegfried, ou a expressão altaneira do gênio, ou o nobre perfil da aristocracia? Por que nasci num lar de classe média e não num palácio real?.³⁷⁰

É a percepção consciente de que um mal lhes foi feito na infância que os levaria a exigir reparação e considerar que o mundo está em permanente dívida com eles. No drama de Shakespeare, certo de que nenhum mal lhe ocorrerá, Ricardo III não sente remorso das atrocidades que se autoriza a cometer; o que parece indicar, segundo Freud, uma relação amigável entre a consciência moral e o ego, relação completamente ausente no quadro da melancolia.

A instância crítica aparece, aqui, em sua função protetora e não punitiva. A providência especial que vela pelo sujeito parece ser o reflexo da consciência moral protetora, do substituto paterno de *Totem e tabu* que se transformou em totem e, em

³⁶⁹ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 322.

³⁷⁰ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 322.

seguida, em Deus. Porém, diferentemente do Deus cristão que, em troca de proteção e amor, exige a obediência aos seus preceitos mediante a ameaça de punição e penitência, a providência especial daqueles que se consideram “exceções” não impõe obrigações e renúncias e não pune mediante o sentimento de culpa; sabe que o ego já foi punido o bastante em sua infância injustamente. Consciente da violência que sofreu e do fato de não ser responsável por ela, o sujeito comporta-se identificando-se com o agressor e exercendo sua violência contra o outro. Posiciona-se frente ao objeto de maneira ativa, e, assim, retira-se do lugar passivo em que se encontrava quando sofreu a ação traumatizante.³⁷¹ Basicamente parecem ser duas as diferenças entre as “exceções” e o funcionamento do melancólico: na melancolia a violência não é exercida contra o outro, mas contra o próprio ego, além disso, a consciência moral pune a instância egóica gerando o sentimento de culpa e as auto-recriminações. No caso das “exceções”, o outro maltratado é externo ao sujeito e o depositário da culpa lhe é igualmente externo, podendo ser o mundo, os pais, o destino, etc.

Se na interpretação freudiana do monólogo de Ricardo III o sentimento de culpa inexistente, já que não há tensão entre o ego e a consciência moral e nenhum preceito ético interno ao indivíduo é violado, pois nesse caso o mal que o mundo lhe fez justifica todo mal que ele fará ao mundo, em Macbeth a equação é inteiramente inversa. Para descrever “os que fracassam quando triunfam”, segundo tipo de caráter analisado no pequeno artigo de 1916, Freud recorre a esta tragédia datada de 1606 e considerada a mais curta da produção shakespeariana. Como o próprio nome indica, “os que fracassam quando triunfam” adoecem precisamente quando um desejo enraizado e há muito alimentado atinge uma realização. Nesses casos, a felicidade é depositada inteiramente na concretização de um projeto que, quando alcançado, ao invés de trazer a satisfação almejada, produz culpa e infortúnio. Não é incomum para o ego, diz Freud, tolerar um desejo inofensivo na medida em que ele só existe na fantasia e cuja realização lhe parece distante. Diferentemente das situações que resultam nas neuroses, nas quais a fantasia torna-se uma poderosa oponente, nos casos em que as pessoas sucumbem quando triunfam o conflito é desencadeado por uma mudança exterior real. A esse respeito, Freud assinala: “São as forças da consciência moral que proíbem as pessoas de

³⁷¹ *O problema econômico do masoquismo* desenvolverá esta idéia e postulará uma relação sádica do superego com o ego.

extraírem dessa feliz mudança objetiva o proveito tão amplamente esperado”;³⁷² e é precisamente esta mudança que é vivida por Macbeth e Lady Macbeth.

Detenhamo-nos um instante no texto shakespeariano, que pode ser dividido entre antes e depois do assassinato de Duncan, rei da Escócia. Logo no primeiro ato, Macbeth, primo de Duncan e general do exército real, é surpreendido por três bruxas que em nada diferem do oráculo de *Édipo Rei*. A terceira bruxa cumprimenta Macbeth: “Salve Macbeth que um dia há de ser rei!”.³⁷³ A segunda bruxa se dirige a Banquo, também general, e prevê: “Banquo, Salve! Menor, porém maior do que Macbeth. Menos feliz, no entanto mais feliz! Não será rei, mas será pai de reis”.³⁷⁴ A profecia realiza-se tal qual as bruxas anunciam. Macbeth mata Duncan, tornando-se rei, e os filhos de Banquo tornam-se os principais candidatos ao trono em razão da esterilidade do casal Macbeth.

Freud elege este drama para averiguar a essência e a origem das tendências punitivas da consciência moral. Neste momento de sua obra, ele ainda não havia derivado a destrutividade com que a instância moral trata o ego do ódio sentido pela criança em relação ao pai – obstáculo para a realização dos seus desejos edipianos. Tampouco havia identificado as pulsões que tendem ao esvaziamento e à morte como a fonte da crueldade da instância moral. Ao interpretar Macbeth, Freud critica aqueles que reduzem a peça a uma tragédia da ambição e atribui sua essência a dois fatores em especial: à relação pai-filho, expressa no desejo de imortalidade de Macbeth, e ao fato de o crime produzir duas reações no casal: o aumento do ódio, nele, e o arrependimento, em sua mulher. É sobre a lei de talião que ele se apóia para interpretar a esterilidade de Lady Macbeth, considerada o castigo contra os crimes cometidos por seu esposo. Para situar o par ódio/arrependimento, Freud concorda com Jekels, para quem um dos recursos técnicos de Shakespeare consistia em dividir um caráter em dois personagens. Como afirmamos anteriormente Lady Macbeth é considerada o par complementar de Macbeth. Ouçamos Freud:

A angústia que na noite do assassinato brota em Macbeth não prospera nele senão em Lady Macbeth. Ele foi quem antes do crime teve a alucinação do punhal, mas é ela que depois é acometida de uma enfermidade mental [...] Assim se realiza nela o que ele, no arrependimento de sua consciência moral, temia; ela passa a ser a arrependida após o crime, ele passa a ser o

³⁷² *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 325.

³⁷³ Shakespeare, *Macbeth* (1606). Trad. Barbara Heliadora. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004, p. 26.

³⁷⁴ Shakespeare, *Macbeth*, p. 27.

corajoso bárbaro, e entre os dois emergem as possibilidades de reação frente ao crime, como duas partes desunidas de uma individualidade psíquica e quiçá cópias de um só modelo.³⁷⁵

Antes da morte de Duncan, e após influenciar o marido a matar o rei, pois assim acreditaria alcançar a felicidade almejada, Lady Macbeth prevê a culpa que a arrebatará: “Espíritos, dai-me o sangue grosso que impede e corta o acesso ao remorso; não me visitem culpas naturais para abalar meu sórdido propósito ou me fazer pensar nas conseqüências [...] Seu marido, calado, pensa: se o matá-lo tem julgamento aqui que nos ensina que os truques sanguinários que criamos punem seus inventores; a Justiça conduz o cálice que envenenamos aos nossos lábios”.³⁷⁶ A culpa é anunciada antes mesmo de o crime ser cometido e a equação maldade atuada = culpa permeia integralmente todo o primeiro ato.

Quando o conceito de superego é introduzido em *O ego e o id* (1923) e reelaborado em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud o define partindo de três grandes eixos. Para pensar a origem dos ideais, a gênese do superego e parte de seu potencial destrutivo, ele recorre ao paradigma edipiano, mais precisamente, à relação pai-filho. O sentimento de culpa permite a Freud pensar as conseqüências da desobediência das ordens superegóicas e o preço pago pela repressão da destrutividade no homem moderno: se o sujeito não obedece aos ditames de seu superego e se não exterioriza sua agressividade, sente-se culpado e infeliz. E, para justificar a severidade com que o superego trata o ego, podendo levá-lo à morte – o suicídio do melacólico é exemplar nesse sentido –, Freud recorre à noção de pulsão de morte, e a situa como o grande combustível do maquinário superegóico. Em suma, o conceito de superego é tributário da reflexão de três grandes questões: a relação pai-filho, o ódio ou barbárie, e o sentimento de culpa consciente e inconsciente; os mesmos termos identificados na interpretação freudiana de Shakespeare. Certamente, isso não é coincidência quando se trata de analisar, a partir dessa obra literária, a gênese da consciência moral.

Para Bárbara Heliodora, tradutora de Shakespeare, Macbeth é “uma extraordinária investigação sobre a natureza do mal”. A esse respeito, ela diz: “[...] sua investigação quanto à natureza do mal faz com que Shakespeare crie não um herói mas um protagonista em quem não aparece a generosidade e a grandeza humana de um Hamlet, de um Otelo ou de um Lear”.³⁷⁷ Ao ser anunciada a chegada do rei Duncan no palácio de Macbeth, ele e sua esposa já haviam planejado o crime. A pergunta que

³⁷⁵ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 331.

³⁷⁶ Shakespeare, *Macbeth*, p. 29.

³⁷⁷ Shakespeare, *Macbeth*, p. 12.

parece ser decisiva para o assassinato é a que segue, de Lady Macbeth ao esposo: “Tens tanto medo de seres, com teus atos e coragem, igual aos teus desejos? Queres ter o que julgas da vida o ornamento, ou viver um covarde aos próprios olhos, deixando o ‘quero’ curvar-se ao ‘não ousar’ como o gato pescando?”.³⁷⁸ Os dois termos “quero” e “não ousar” compõem a base do pensamento freudiano a respeito de todo tipo de conflito ético. Em *O mal estar na civilização*, o simples “querer”, o simples “desejar o mal” é punido pela lei moral interiorizada, em certo momento chamada de “imperativo categórico” para designar justamente seu caráter irremediável.

Se “os que fracassam quando triunfam” espelham a situação edipiana e sua resolução por meio da culpa, “os que delinquem por sentimento de culpa” revelam a necessidade de castigo como uma reação a este mesmo complexo.³⁷⁹ Furtos, fraudes, incêndios voluntários... Pelo trabalho analítico, Freud descobre que tais ações eram praticadas por serem proibidas e por sua execução acarretar, para seu autor, um alívio mental. Após indagar a origem do obscuro sentimento de culpa, ele repete a fórmula já anunciada: “Esse obscuro sentimento de culpa provinha do complexo de Édipo e constituía uma reação às duas grandes intenções criminosas de matar o pai e de ter relações sexuais com a mãe”.³⁸⁰ É surpreendente observar, já em 1916, o esboço da afirmação do superego como herdeiro do complexo de Édipo. Todavia, a elaboração de conceitos-chave que lhe permitiram sustentar essa afirmação ainda estava em curso. Dois são os fenômenos dos quais ele extrai a matéria-prima que faltava para justificar essa sentença: a melancolia e os grupos.

Luto e melancolia (1917) desenvolve algumas das teses de *Totem e tabu e Introdução ao narcisismo*, permitindo um avanço no processo de elaboração das relações entre o ego e o objeto. Este estudo conduz Freud à conclusão segundo a qual o ego pode se identificar com um objeto de amor perdido e introjetá-lo. A alusão a *Totem e tabu* é clara no tocante ao uso do conceito de identificação e de sua relação com a incorporação oral. No mito da horda primitiva, os irmãos devoram o pai para adquirirem parte de sua força e repetem o ato no ritual do sacrifício totêmico. O objeto, o pai, é introjetado e os persegue, obrigando-os a instituírem e a obedecerem às duas leis básicas adotadas pelo totemismo. Com o estudo da melancolia, Freud postula que o ego pode se

³⁷⁸ Shakespeare, *Macbeth*, p. 43.

³⁷⁹ Freud cunha o termo necessidade de castigo em *O problema econômico do masoquismo* para caracterizar pessoas que, repetidas vezes, colocam-se em situações nas quais são punidas e que ao invés de melhorarem pioram com o desenrolar do tratamento.

³⁸⁰ *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, AE XIV, p. 339.

identificar com o objeto, introjetando-o, como reação à perda; desde que o tipo de escolha seja narcísica e desde que tenha ocorrido uma forte fixação no objeto de amor.³⁸¹ Esta parece ser a grande descoberta deste trabalho, a saber, que, na situação de perda do objeto amado, ao invés da libido ser retirada do objeto e ser depositada sobre outro objeto, como ocorre no luto, ela se retira sobre o ego, “[...] serve para estabelecer uma identificação do ego com o objeto perdido”.³⁸²

Identificação narcísica com o objeto é o processo mediante o qual o ego se identifica com um objeto renunciado. A libido, uma vez retirada do objeto, regride para o narcisismo originário, marcado pela fase oral ou canibalística, e cujo modo de relação com o objeto é a incorporação. A fase oral compreende dois períodos: um, que acompanha a alimentação, em que o prazer sexual está ligado à excitação da cavidade bucal e dos lábios, e o alvo é a incorporação. Outro, a fase oral-sádica, caracterizado pelo aparecimento dos dentes e da atividade de morder, na qual a incorporação assume o sentido de destruição do objeto. É precisamente para a fase oral-sádica que a libido regride no caso da melancolia. “Assim, o investimento de amor do melancólico em relação ao objeto teve um duplo destino: uma parte regressou à identificação, mas a outra parte, sob a influência do conflito de ambivalência, regrediu para trás até a etapa do sadismo”.³⁸³ Nas neuroses narcísicas estaria em jogo a substituição do amor de objeto por uma identificação. O amor pelo objeto refugia-se na identificação narcisista e o ódio se volta ao objeto substituto insultando-o, fazendo-o sofrer. O objeto obtém, com isso, uma satisfação sádica. A inclinação para o suicídio no melancólico é revelada justamente pelos traços sádicos que a relação com o objeto assume.

A mesma instância psíquica que em *Introdução ao narcisismo* velou pela satisfação narcisista proveniente do ideal de ego, criticando o ego e obrigando-o a assemelhar-se ao seu ideal, em *Luto e melancolia* contrapõe-se ao ego, depreciando-o criticamente, tomando-o por objeto, e podendo levá-lo à morte. Nos casos de melancolia, ao invés do conflito se dar entre o ego e a pessoa amada, ou seja, entre o ego e o objeto, ele se torna um conflito entre o ego crítico, a consciência moral, e o ego alterado por identificação. A consciência moral não é nem fruto de uma “má” ação ao objeto, como anuncia *Totem e tabu*, nem consequência do mandamento de que o ego deve reviver seu narcisismo perdido na infância, como aponta *Introdução ao*

³⁸¹ Quando o ego se identifica com o objeto perdido ele se empobrece, perdendo uma parcela de sua libido para o objeto.

³⁸² S. Freud, *Luto e melancolia*, AE XIV, 1989, p. 256.

³⁸³ *Luto e melancolia*, AE XIV, p. 249.

narcisismo: é uma instância que maltrata o ego que, por sua vez, identificou-se com o objeto. Tem-se a impressão de que a consciência moral é justamente a instância psíquica que põe em ação a hostilidade intensificada pela ambivalência emocional,³⁸⁴ a mesma ambivalência responsável pelo surgimento da consciência moral e do sentimento de culpa, em 1913, e, finalmente, a mesma ambivalência que estará em jogo no complexo de Édipo e no seu desenlace.

A autonomia da consciência moral em relação ao ego é evidenciada mais amplamente neste texto, muito embora ele não aprofunde a relação essencial, como faz *O ego e o id*, entre a perda do objeto de amor – que é a perda do objeto de amor edipiano – e o nascimento da consciência moral. Do mesmo modo, *Luto e melancolia* anuncia um traço da identificação inédito nos dois textos analisados anteriormente, a saber, que a identificação é a etapa prévia da eleição de objeto e o primeiro modo, ambivalente em sua expressão, a partir do qual o ego distingue um objeto. Essa concepção será crucial à posterior elaboração do processo que culmina na dissolução do complexo de Édipo e na formação do superego. Compreenderemos de que maneira a renúncia aos desejos edipianos não apenas antecede a identificação com as instâncias parentais mas também a precede.

Simanke (1994) sugere que a noção de identificação narcísica com o objeto permite a Freud explicar o surgimento do ego como unidade psíquica, formado pela assimilação identificatória da imagem do outro, e exemplificado na identificação homossexual de Leonardo da Vinci.

O problema é que, com isso, o narcisismo, forçosamente, deixa de significar um estado puramente anobjetal. Ao contrário, passa a ter que ser pensado como a internalização das relações com o outro. A intenção de conservar o caráter estritamente anobjetal – até mesmo solipsista – da primeira formulação do narcisismo poderia ter levado Freud a recuar à etapa do narcisismo primário até um momento anterior da constituição do ego, identificando-a, portanto, com a fase do auto-erotismo. O narcisismo contemporâneo à formação do ego e que toma a este como objeto terá que passar a ser descrito como secundário. Isto é explicitamente afirmado em *O ego e o id*.³⁸⁵

De fato, o narcisismo deixa de ser pensado num registro solipsista e passa ser visto como a internalização das relações com o outro. Nota-se, entretanto, que *Luto e*

³⁸⁴ Freud admite a ambivalência como uma das três condições básicas para o surgimento da melancolia, ao lado da perda do objeto e da regressão da libido ao ego. Haveria uma ambivalência constitucional que seria fortalecida pela ameaça de perda do objeto e pela regressão à fase oral-sádica, que pressupõe a coexistência de sentimentos bons e maus. Nesta afecção, o vínculo de amor com o objeto seria preservado, refugiando-se na identificação narcisista, enquanto o ódio seria dirigido contra o ego.

³⁸⁵ Simanke, *A formação da teoria freudiana das psicoses*, p. 130.

melancolia não retoma a idéia anunciada em *Totem e tabu* de que é o pai o objeto interiorizado; limita-se a pensar que o ideal ou a pessoa interiorizada tem que ter sido muito amada.³⁸⁶ Precisaremos esperar até a publicação de *O ego e o id* para reencontramos os traços do objeto interiorizado como sinônimo dos traços das instâncias parentais. Será justamente da transformação dos primeiros investimentos de objeto da criança em identificações que derivará o superego. De qualquer maneira, com *Luto e melancolia*, Freud, pela primeira vez, concebe a identificação como uma reação à perda de um objeto; função que aparece no contraste entre a melancolia e o luto.³⁸⁷

O que está em jogo na melancolia é uma identificação narcísica patológica. “Seu parentesco com a devoração, que representa um estágio ainda narcísico da libido, atesta que ela pertence às organizações arcaicas da libido. Não obstante, através dessa figura patológica, esboça-se um processo geral: o prolongamento do objeto perdido no ego”.³⁸⁸ Este é um dado importante. A possibilidade de o objeto ser interiorizado dá a Freud elementos para pensar de que maneira aquilo que é externo pode ser internalizado; idéia crucial na investigação da forma pela qual a relação com o outro participará da constituição do ego. *Psicologia das massas e análise do ego* (1921) desenvolve a teoria da identificação e responde a algumas questões relevantes que tocam em pontos da definição do superego. O texto tem o mérito de relacionar a identificação do objeto perdido na melancolia à identificação com o pai no complexo de Édipo. Em certa medida ele associa o conteúdo dos três últimos textos trabalhados. Explica de que maneira o caráter regressivo da identificação narcísica harmoniza-se com a função estruturante da identificação que culmina no superego. Passemos, então, a *Psicologia das massas e análise do ego*.

³⁸⁶ Assim como os irmãos devoram o pai no mito de *Totem e tabu*, o ego devora o objeto perdido no quadro da melancolia. No texto metapsicológico, a identificação do ego com o objeto é uma solução possível dada pelo aparelho psíquico para situações de perdas significativas. Este tipo específico de identificação, a identificação narcísica com o objeto, pressupõe duas operações: num primeiro momento, a identificação propriamente dita, isto é, a relação com o outro é interiorizada e o ego torna-se, ele próprio, o objeto. Posteriormente, a regressão para a fase oral-sádica em que a libido se fixou, responsável pela forma violenta com que o ego é tratado pela consciência moral. De qualquer forma, o ato canibal de devoração presente no quadro melancólico parece ser importado para a explicação de um traço do ego no tocante a sua capacidade de assimilar elementos da relação com o outro. *Totem e tabu* reafirma-se, mais uma vez, como um texto importante no tocante ao processo de teorização do conceito de identificação na medida em que a concebe como um processo de internalização de atributos do objeto.

³⁸⁷ “No trabalho do luto, a libido obedece à realidade que lhe ordena renunciar a todos os seus elos um a um, tornar-se livre por desinvestimento. Na melancolia ocorre algo inteiramente diferente: uma identificação do ego com o objeto perdido permite à libido prosseguir seu investimento da interioridade. O ego se torna, assim, por identificação, o objeto ambivalente de seu amor e de seu ódio. A perda do objeto é transformada numa perda do ego”. Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 176.

³⁸⁸ Idem.

3.1.5 Do laço social depende a identificação; da identificação, o superego

Psicologia das massas e análise do ego (1921) discute a noção de libido e as condições nas quais ela é capaz de formar vínculos duradouros. Aborda os elos libidinais que caracterizam um grupo e parte dos seguintes pontos de análise: a natureza de um grupo, a razão pela qual a influência que exerce sobre a vida psíquica de uma pessoa é tão forte, o tipo de alteração psíquica que o indivíduo sofre dentro de uma formação grupal. O conceito de libido é retomado e definido como a energia das pulsões de tudo que pode sintetizar-se como amor: amor a si mesmo, amor pelo outro, amor filial e amor aos filhos, amizade e o amor à humanidade, amor por objetos concretos ou por idéias abstratas. Em um grupo, o tipo de vinculação presente seria amoroso.³⁸⁹

Freud relembra que a meta originária das aspirações amorosas é a satisfação sexual direta. “Todas essas aspirações são expressões das mesmas moções pulsionais que entre os sexos esforçam no sentido da união sexual”.³⁹⁰ Há constelações em que elas são forçadas a se distanciarem da meta sexual, embora conservem sua natureza originária; essas são as condições propícias para unir as pessoas coletivamente. Em seu estado originário, a libido é incapaz de estabelecer um vínculo coletivo, um vínculo social. As aspirações sexuais de meta inibida conseguem criar ligações duradouras entre os homens pelo fato de não se satisfazerem plenamente. Contrariamente, as pulsões sexuais de meta não inibida são completamente descarregadas e, por isso, diminuem de quantidade toda vez que alcançam sua meta. O amor sensual está destinado a extinguir-se com a satisfação, precisa Freud. Apenas o amor terno de meta sexual inibida é capaz de conservar, no decorrer do tempo, um vínculo afetivo.

Na história do desenvolvimento da vida amorosa, o menino encontra o primeiro objeto de amor em um dos progenitores, sobre o qual se unem todas as pulsões sexuais que exigiam satisfação. A repressão o obriga a renunciar à maioria das metas sexuais infantis e deixa como seqüela uma profunda modificação na relação com os pais. A criança permanece ligada aos progenitores por sentimentos ternos, via pulsões de meta inibida. A corrente originária, embora persista no inconsciente de forma intacta, para a manutenção de um vínculo é imprescindível que ela seja reprimida em seu propósito

³⁸⁹ Em outros termos, Freud diz: “Vínculos de amor – ou, dito de maneira mais neutra, laços sentimentais – constituem também a essência da alma das massas”. *Psicologia das massas e análise do ego*. AE XVIII, p. 87.

³⁹⁰ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 86.

original. Este é o ponto de partida de Freud: insistir no fato de que somente ligações pulsionais de meta inibida possuem a capacidade de conservar um vínculo afetivo. Lembre-se que ele não reconhece uma fronteira nítida entre os domínios individuais e coletivos: todos os tipos de relações de objeto, com os pais, com os irmãos, professores ou médicos são considerados fenômenos sociais, opostos aos processos narcisistas nos quais a satisfação pulsional é subtraída da influência de outras pessoas ou por renúncia a elas.

Freud verá no mecanismo da identificação um tipo de investimento libidinal de meta inibida capaz de garantir a manutenção dos vínculos sociais. Um dos aspectos desse mecanismo é o de ser parcial e se dar em um ponto apenas. Por exemplo, em situações nas quais membros de um grupo se identificam entre si pelo fato de elegerem uma única pessoa como objeto. A natureza dos processos identificatórios é discutida a partir de vários pontos: da pré-história do complexo de Édipo, da formação dos sintomas, da homossexualidade masculina e da melancolia. Aqui, concordando com Ricoeur (1977): “Freud retrabalha o conceito de identificação e lhe confere um alcance muito mais extraordinário que nos ensaios anteriores”.³⁹¹ Pela primeira vez, a identificação é associada ao complexo de Édipo. “[...] Aprendemos que a identificação *precede* o complexo de Édipo tanto quanto *lhe sucede*”.³⁹²

Na pré-história do complexo de Édipo, a identificação aparece como a forma mais antiga de ligação afetiva com outra pessoa. O pai representa aquilo que a criança gostaria de tornar-se e de ser. O menino identifica-se com o pai, tomando-o como modelo, e vincula-se à mãe como alvo de um investimento sexual de objeto.³⁹³ Os dois tipos de ligações afetivas se mantêm lado a lado por um certo tempo sem se perturbarem mutuamente. Como conseqüência da unificação da vida psíquica, eles dirigem-se a uma renúncia. Dessa confluência, o complexo de Édipo normal inicia-se. O pai apresenta-se para o menino como um obstáculo à consumação dos desejos direcionados à mãe. Por isso, sua identificação com ele adquire uma tonalidade hostil e passa a equivaler ao desejo de tomar o lugar do pai. A identificação é, desde o início, ambivalente: na pré-história do Édipo prevalece o vínculo amoroso e, posteriormente, ela adquire uma coloração hostil, tornando-se desejo de eliminação. “Isso se deve ao fato de que seu

³⁹¹ Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 178.

³⁹² Idem.

³⁹³ Antes da identificação com o pai, o menino empreende um intenso investimento de objeto na mãe segundo o tipo de escolha anaclítica - que toma por objeto aquele responsável pelas necessidades mais precoces.

protótipo é a incorporação da fase oral, em que a absorção, na qualidade de ingestão do objeto, é simultaneamente sua destruição”.³⁹⁴ Nesse estágio, a identificação é o resultado do complexo de Édipo, e não mais sua origem.³⁹⁵ Quando o pai é visto como rival para a consumação dos desejos incestuosos, o acento da identificação, cujo paradigma é o da melancolia, é sobre a devoração e a aniquilação do objeto.³⁹⁶

Na formação neurótica de um sintoma, esse mesmo processo se repete: a identificação substitui a eleição de objeto. A menina, identificada com a mãe, pode manifestar o mesmo tipo de sofrimento materno ou identificar-se com o pai no seu sintoma – Dora imitava a tosse do pai.³⁹⁷ Neste caso, não está em questão a identificação primordial, anterior à escolha de objeto – da fase pré-edípica –, mas a identificação derivada da escolha de objeto por regressão ao narcisismo. Estamos no domínio da identificação narcísica descrita em *Luto e melancolia*.³⁹⁸ Há outro caso de formação de sintoma em que a identificação pode prescindir completamente da relação de objeto com a pessoa imitada: é o “querer se colocar na mesma situação”, exemplo das amigas que têm um ataque histérico idêntico ao da amiga apaixonada que mantém uma relação amorosa secreta. Um dos egos percebe no outro uma importante analogia em um ponto, cria-se uma identificação neste ponto e, influenciada pela situação patogênica, a identificação se desloca ao sintoma que o primeiro ego produziu. “A identificação pelo sintoma passa a ser assim um indício de um ponto de coincidência entre os dois egos, que deve manter-se reprimido”.³⁹⁹ A ligação recíproca entre os indivíduos de um grupo tem a natureza de uma identificação parcial, com um traço de um outro indivíduo por meio do qual se procura imitá-lo em um ou outro aspecto de sua personalidade ou conduta. A qualidade emocional comum entre os membros reside no modo de ligação com o líder. É isso que eles têm em comum: o mesmo tipo de vinculação com o objeto.

³⁹⁴ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 457.

³⁹⁵ No complexo de Édipo invertido há, inicialmente, uma identificação, porém, em seguida o pai é tomado como objeto em uma atitude feminina.

³⁹⁶ “O canibal, como é sabido, permanece nesta posição; ele ama devorar seu inimigo e não devora aqueles dos quais não gosta de modo algum”. *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 99.

³⁹⁷ A identificação é parcial, limita-se a tomar emprestado um único traço de uma pessoa.

³⁹⁸ Na homossexualidade masculina, ao invés de abandonar a mãe como objeto sexual o jovem identifica-se com ela e transforma-se nela, passando a eleger objetos a quem possa amar e cuidar, do mesmo modo que foi amado e cuidado pela mãe. Neste caso, a identificação transforma o ego com relação ao caráter sexual, e o modelo passa a ser o que era, antes, o objeto. Com isso, o próprio objeto é resignado. Ele é engolido pelo ego de forma semelhante ao que ocorre na melancolia. Este caso caracteriza o segundo tipo de identificação assinalado por Freud: a identificação em substituição do objeto, e sua introjeção no ego.

³⁹⁹ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 100.

Psicologia das massas e análise do ego (1921) retoma a definição de consciência moral segundo *Introdução ao narcisismo* e *Luto e melancolia* para descrever a forma pela qual o ideal opera nas relações libidinais de meta inibida. Reafirma que o quadro da melancolia mostra o ego dividido, decomposto em dois fragmentos, um dos quais lança sua fúria sobre o outro. Trata a consciência moral como uma função do ideal de ego, que vela por sua satisfação narcísica. Na verdade, Freud explicita o que estava implícito nos dois textos anteriores, a saber, que a consciência moral é uma função do ideal de ego. Ela deixa de ser a instância que se separa do ego para se contrapor a ele e se torna uma função do ideal; este, sim, passa a ser considerado uma instância separada do resto do ego. “A chamamos de “ideal de ego”, e lhe atribuímos as funções de observação de si, consciência moral, censura onírica e do exercício da principal influência da repressão. Dissemos que era a herança do narcisismo originário, em que o ego se contentava a si mesmo”.⁴⁰⁰ O ideal de ego abarcará a soma de todas as restrições a que o ego deve obedecer. Por essa razão, sua suspensão é vivida pelo ego como uma grande festa, como a revivescência de um tempo em que ele se contentava consigo mesmo. A divisão do ideal de ego em relação ao ego não se mantém de modo permanente no indivíduo, faz involuções temporárias. Diante das renúncias e restrições impostas ao ego, a regra é a infração periódica das proibições, explica Freud.

Além de explicitar a questão antes implícita de que consciência moral é uma função do ideal do ego, *Psicologia das massas e análise do ego* sintetiza outra idéia não menos relevante: o sentimento de culpa e o sentimento de inferioridade como expressões da tensão entre o ego e seu ideal. Em *Totem e tabu*, a culpa é atribuída à desobediência da consciência moral. No trabalho sobre a melancolia, o termo “sentimento de culpa” não aparece, mas compreendemos que as auto-acusações e autodepreciações do melancólico correspondem às punições da consciência moral em relação ao ego, e, nesse sentido, revelam a culpa operando de forma inconsciente. Freud, embora não diga literalmente que o sentimento de culpa é a percepção pelo ego da crítica da consciência moral, essa idéia nos parece subentendida, já que neste trabalho a identificação com o objeto perdido resulta na clivagem do ego e numa relação hostil da consciência moral contra ele. A culpa como produto de uma relação inter-sistêmica está, aí, anunciada. “*Psicologia das massas...*”, em suma, apenas formaliza

⁴⁰⁰ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 108.

uma idéia presente quatro anos antes: não se fala mais em consciência moral, mas em ideal de ego – já que a primeira torna-se uma função do ideal. Além disso, não se fala mais em uma crítica da consciência moral com relação ao ego, mas em uma tensão entre o ego e seu ideal.

A identificação entre os membros de um grupo é uma identificação em um ponto específico: a eleição do líder como objeto e sua substituição pelo ideal de ego; é isso que fornece a coesão grupal.⁴⁰¹ Na fórmula empregada por Freud para descrever a constituição libidinosa de um grupo, identificação e substituição do objeto pelo ideal de ego delineiam-se como processos distintos. Enriquez (1996) precisa essa distinção:

Existe uma (ou muitas) identificação quando o objeto (desaparecido ou se mantendo) se torna parte integrante do ego; por outro lado trata-se de uma substituição quando o objeto é posto no lugar do que constitui o ideal do ego. Assim, através da introjeção, a identificação com os pais permite ao sujeito assimilar propriedades e atributos dos mesmos e se transformar conforme o modelo que eles propõem, independentemente de suas presenças ou ausências na realidade. O ego se torna, então, o produto do conjunto de identificações passadas. A situação de *substituição*, ao contrário, é percebida quando aquilo que era para nós um ideal se localiza num *objeto presente* que vem, no interior de nós mesmos, representar completamente e sem crítica *esse ideal*.⁴⁰²

Duas operações distintas ocorrem. A primeira permite a Freud pensar o sepultamento do Édipo – a identificação transforma o ego – e a segunda lhe permite pensar fenômenos nos quais o ego se esvazia de libido narcísica e o objeto é colocado no lugar do ideal de ego, como o rebaixamento da crítica observada nos grupos. Vemos, desde já, a importância da investigação freudiana das formações grupais para o esclarecimento do conceito de ideal de ego.

⁴⁰¹ Como mecanismo por meio do qual o ego absorve qualidades do objeto, a identificação permite à criança adquirir atributos do objeto e conservá-lo. Possibilita que aquilo que esteja fora seja colocado pra dentro, introjetado. É ela que permite ao ego conservar o objeto dentro de si e, com isso, ser alterado parcialmente. Estamos diante do paradigma da melancolia. O ideal de ego é o ponto comum na reflexão das três formas de eleição amorosa: o apaixonamento, a hipnose e a formação de grupos. Nos três casos, o objeto é colocado no lugar do ideal de ego. No apaixonamento é direcionada ao objeto uma grande quantidade de libido narcísica. Antes mesmo de o ego se entregar ao objeto – e esta entrega não se distingue da entrega sublimada a uma idéia abstrata –, falham completamente as funções que recaem sobre o ideal de ego. A crítica da consciência moral é calada: tudo que o objeto faz e pede é justo. A hipnose e a formação do grupo diferem do apaixonamento por excluírem toda forma de satisfação sexual direta. O comportamento do hipnotizado frente ao hipnotizador é considerado como da mesma natureza do comportamento do indivíduo frente ao líder: ambos colocam o objeto no lugar do ideal de ego. Porém, no primeiro caso, a relação restringe-se a duas pessoas e, no segundo, a várias. Freud aplica, finalmente, a fórmula da constituição libidinosa de um grupo: “Um grupo primário desta índole é uma quantidade de indivíduos que colocou um e o mesmo objeto no lugar do seu ideal de ego e, como consequência, se identificaram entre si em seu ego”. *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 110.

⁴⁰² Enriquez, *Da horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*, p. 68.

Freud insiste em um traço que valoriza pouco nos trabalhos anteriores: “Pouco a pouco – o ideal de ego – toma das influências do meio as exigências que este coloca ao ego e as que o ego nem sempre pode pacificar, de maneira que o ser humano, toda vez que não pode contentar-se consigo em seu ego, pode encontrar sua satisfação no ideal de ego, diferenciado a partir daquele”.⁴⁰³ Não haveria problemas, na opinião de Mezan, em pensar que o ideal de ego serve de consolo ao homem descontente, que, diante de suas limitações, ele pode se referir àquilo que gostaria de ser, e encontrar na esperança de se aproximar de um ideal um motivo de gratificação. Supor que a imagem do ego que se basta a si mesmo, que goza da onipotência narcísica, é a fonte da qual emerge o ideal de ego seria igualmente coerente.

Mas por que esta mesma instância, derivada do narcisismo, seria responsável pela crítica moral e pela repressão? O recurso à auto-observação não basta para dissipar o mistério, porque de uma instância originada do narcisismo seria mais coerente esperar provas de indulgência do que mostras de severidade. Freud é então obrigado a falar, em termos bastante vagos, das “exigências do meio”, cuja interiorização está longe de ser evidente.⁴⁰⁴

O que poderíamos dizer em relação às “exigências do meio”? Tais exigências, no artigo sobre o narcisismo, são responsáveis pela restrição do narcisismo dos pais, obrigando-os a reconhecerem sua pequenez diante das imposições da vida. O “meio” tem algo em comum com o princípio de realidade e o adiamento da satisfação pulsional. Segundo “Psicologia das massas...”, o ideal de ego carrega consigo as “influências do meio”, que são colocadas como exigências ao ego. Esse ideal obriga o ego a pacificá-las; e, aqui, parece operar a função da consciência moral. A expressão “meio” difere inteiramente nos dois textos: no primeiro, “meio” compreende aquilo que se opõe ao narcisismo e ao contentamento do ego consigo próprio. No segundo texto, o “meio” é absorvido pelo ideal de ego e, portanto, longe de se opor a ele, é incluído num registro puramente narcísico de perfeição e modelo. Distinguir em que sentido Freud utiliza este termo em um momento e em outro nos auxilia a compreender o que parece estar por trás desta expressão em “Psicologia das massas...” e, conseqüentemente, nos fornece algumas pistas para reunirmos informações que nos levem à gênese do superego.

O que leva a pessoa a formar o ideal de ego, em *Introdução ao narcisismo*, é a “influência crítica dos pais”, reforçada pelos educadores e pelo ambiente. A natureza dessa influência crítica não é explicitada. Será que as influências do meio, absorvidas pelo ideal de ego, têm algo em comum com a influência crítica parental? O termo

⁴⁰³ *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 103.

⁴⁰⁴ Mezan, *Freud pensador da cultura*, p. 464.

“meio”, tal como aparece em “Psicologia das massas...”, que é absorvido pelo ideal de ego, nada mais é do que os atributos das instâncias parentais anunciados em *O ego e o id*. A influência crítica dos pais – à qual Freud se refere em *Introdução ao narcisismo* –, influência que levaria a pessoa a formar seu ideal, reúne esses mesmos atributos. Resta enigmático, em 1921, o sentido da interiorização da crítica parental da qual se origina o ideal de ego. A “crítica dos pais” e o “meio”, ambos decisivos para a formação do ideal, serão equivalentes, em 1923, à imagem do pai, modelo inicial egóico. O fato de essa imagem se situar simultaneamente no registro narcísico faz que o ideal de ego exerça a função de regulador do equilíbrio entre o que o ego é e o que ele aspira a ser.

“Psicologia das massas...” tem o mérito de vincular a identificação ao complexo de Édipo e situar a ambivalência emocional no centro do conceito de identificação. Por ser, desde o início, uma relação ambivalente, será justamente o ódio da criança ao pai, a agressividade internalizada, que será atuada pela consciência moral contra o ego. Assim, o papel agressivo e punitivo da consciência moral, mesmo sabendo que ela é uma função do ideal de ego – e, portanto, tem relações com o narcisismo –, torna-se mais compreensível se o reportamos à parcela de ódio, presente no desenlace edípiano, impedida de ser exteriorizada. Ouçamos Mezan:

O meio cujas exigências o ego dificilmente satisfaz é em primeiro lugar corporificado pela família; a solução virá, portanto, do complexo de Édipo. É na relação da criança com os pais que se encontram os germes da agressividade de que é capaz a instância crítica; e, ao vincular entre si as problemáticas do Édipo e do surgimento da consciência moral, Freud vai inventar a noção de *superego*, que surge assim num contexto que convoca imediatamente a ameaça de castração e a interiorização da agressividade. A solução, de uma simplicidade genial e prenhe ao mesmo tempo de consequências para a teoria psicanalítica, consiste em conceber o superego como herdeiro do complexo de Édipo, o qual é reprimido pela ameaça de castração que vem sancionar o desejo incestuoso. É em *O ego e o id* que encontramos a descrição do processo pelo qual se verifica tal transformação.⁴⁰⁵

Não há, portanto, como esperar provas de indulgência da instância originada do narcisismo: a função crítica do ideal de ego, a consciência moral, fornece, antes, mostras de severidade, já que reúne os germes da destrutividade dirigida ao pai no curso do complexo de Édipo.⁴⁰⁶ As “exigências do meio”, citadas por Mezan em termos

⁴⁰⁵ Mezan, *Freud pensador da cultura*, p. 464.

⁴⁰⁶ As formulações a respeito da origem identificatória do ideal de ego são fundamentais para a definição do superego como instância psíquica interna que, entre outras, exercerá a função de ideal espelhado na imago parental. Diante da impossibilidade de possuir a mãe como objeto de gratificação das pulsões sexuais, a criança se identificará com ela. Diante da impossibilidade de eliminar seu rival, o pai, ela se identificará com ele; o que poderia ser expresso na seguinte fórmula: “se não posso tê-la e se não posso

bastante vagos, são os atributos da instância paterna, que, a um só tempo, é modelo a ser atingido e alvo a ser destruído.

Introdução ao narcisismo define o ideal de ego atrelando-o ao desenvolvimento das fases sexuais, e apenas em segundo plano é reconhecido o caráter intersubjetivo do ideal.⁴⁰⁷ “Psicologia das massas”, ainda que não anuncie explicitamente, o ideal de ego aproxima-se da interiorização da instância parental graças ao conceito de identificação. A primeira relação que a criança estabelece com o pai é de identificação, ela o toma como modelo, e em seguida transforma-se em desejo de eliminação. A transformação do ego acarretada pela identificação com o objeto, alvo de ódio, é análoga à descrição da instância crítica que julga e observa o ego. “Mas neste texto Freud não explica como a adoção de um ideal exterior pode assemelhar-se à introjeção do objeto perdido (segundo o modelo da melancolia) e também a uma diferenciação do narcisismo. Somente a economia do declínio do Édipo permitirá reunir todos esses temas todavia dispersos: identificação com um ideal exterior, instalação no ego de um objeto perdido e diferenciação do narcisismo mediante a formação de um ideal”.⁴⁰⁸

“Psicologia das massas...” retira o conceito de narcisismo de uma economia restrita ao mundo interno do sujeito, colocado-o em relação ao que é externo a ele. Dito de outro modo, o exame do fenômeno grupal favorece a teorização da identificação, conceito que estabelece uma ponte entre o ego e o mundo, entre o eu e o outro, no que “do outro” pode ser absorvido e se tornar parte integrante do “si mesmo”. Enriquez (1996) sublinha que Freud inaugura uma perspectiva inovadora com relação ao problema da alteridade: “Trata-se então de uma perspectiva inovadora, contribuindo para fundar uma psicologia social levando em conta tanto os comportamentos reais como a realidade fantasiada, buscando o *vínculo* que une estes dois modos de realidade e que necessariamente passa pelo outro que intervém com bastante freqüência como

destruí-lo, serei eu mesmo eles dois”. Certamente, quando Freud introduz o conceito de superego em *O ego e o id* ele dispõe de uma teoria mais elaborada da dissolução do Édipo. “Psicologia das massas...” participa da construção desta teoria, introduzindo o conceito fundamental de identificação no cerne do conflito edípiano. Todavia, não dispõe inteiramente dos conceitos de bissexualidade infantil, de id e de complexo de castração, importantes para se pensar a dissolução de tal complexo. Segundo Ricoeur, somente a economia do declínio do Édipo permite a aproximação dos temas ainda dissociados: identificação com um ideal exterior, instalação no ego de um objeto perdido, diferenciação do narcisismo por formação de ideal.

⁴⁰⁷ Em apenas dois momentos o ideal de ego é situado fora de um registro solipsista: quando Freud admite que ele é formado pela influência crítica dos pais, e quando refere que “para além de seu componente individual este ideal possui um componente social; é também um ideal comum de uma família, de um estado, de uma nação”. *Introdução ao narcisismo*, AE XIV, p. 95. No restante do artigo, o conceito é sempre definido em torno de uma teoria do desenvolvimento das fases sexuais.

⁴⁰⁸ Ricoeur, *Da interpretação, ensaio sobre Freud*, p. 191-192.

modelo, objeto, apoio, e adversário”.⁴⁰⁹ A identificação proporciona, então, uma forma de precisar a misteriosa “influência” que a “sociedade” exerce sobre o indivíduo. Pois o objeto pode ser colocado no lugar do ego e, como consequência, alterá-lo mediante a introjeção.

A teorização da identificação vem de encontro a lacunas deixadas em aberto pelos textos anteriores. O narcisismo, compreendido num registro fechado para as influências do mundo, impõe problemas a Freud na teorização do papel do outro na formação do ego. Do mesmo modo, torna difícil sua tarefa de pensar como o ideal de ego pode representar as proibições coletivas se sua base é narcísica. A identificação é o conceito-chave que lhe permite unir as noções de ideal de ego e de narcisismo à de complexo de Édipo. Permite-lhe, ainda, compreender três questões fundamentais: de que forma o ego assimila e se enriquece com propriedades do objeto; como o ideal de ego reflete a imagem dos pais – imagem que tentará ser alcançada pelo esforço da consciência moral; e, finalmente, o que permite às pessoas conviverem socialmente de forma duradoura sem se matarem mutuamente. A formulação desse conceito como operação de estabelecimento dos laços sociais, da relação do sujeito com seus semelhantes – com os membros de sua família, com os amigos, professores, inimigos, etc. –, permite a Freud avançar na elaboração da noção de complexo de Édipo e, assim, criar uma base conceitual para a introdução do superego.

Das primeiras ligações afetivas de uma criança, o superego extrai a destrutividade com que tratará o ego e a matéria-prima responsável pela formação do ideal de ego de cada um, o narcisismo dos pais. O fenômeno da multidão é eleito pelo fato de mostrar um processo de regressão máxima do ego que culmina em um estado de indiferenciação total com o objeto, fenômeno que Freud observou igualmente nas psicoses. Da reflexão dos grupos ele argumenta que qualquer elemento externo ao sujeito pode cumprir para ele a função de ideal de ego, seja um objeto concreto, seja alguém com o poder de contágio ou uma idéia abstrata. Quando uma pessoa ocupa o lugar de ideal de ego, e o caso do líder é exemplar nesse sentido, ela exerce uma influência irrestrita sobre o sujeito, mobilizando o amor e impedindo a expressão da destrutividade. Além de apresentar um fenômeno cultural – o grupo –, como objeto de investigação por meio do qual a identificação e o ego são pensados, “Psicologia das massas...” participa da arqueologia do conceito de superego criando condições teóricas

⁴⁰⁹ Enriquez, *Da horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*, p. 63.

para Freud pensar as relações de alteridade como constituintes do ego, e os processos formadores do superego na sua relação com a dissolução do complexo de Édipo.

Se o superego aparece em 1923 como uma instância psíquica que representa as exigências do mundo externo para o sujeito, impondo-lhe um ideal, e vela pelo alcance desse ideal por meio de sua função crítica, é graças a essa passagem de um ego fechado em si mesmo para um ego que se forma à imagem e semelhança do outro. Em suma, é graças à teorização da identificação no artigo social de Freud. O texto afirma categoricamente que a sexualidade sem meta inibida não serve para unir as pessoas coletivamente e que, portanto, a libido em sua forma originária não estabelece um vínculo duradouro. No caso do apaixonamento, por exemplo, em que a libido está presente na escolha de objeto, não há sustentação possível de um vínculo social.⁴¹⁰ Este tem relação com Eros, com a libido funcionando com meta inibida, na sua expressão terna.⁴¹¹ É a identificação que a coloca na relação intersubjetiva duradoura. É ela que permite à libido operar no estabelecimento do laço social. Cada indivíduo se encontrará ligado a outros por vínculos de identificação distintos. Cada indivíduo será parte integrante de numerosos grupos e construirá seu ideal de ego segundo modelos variados.⁴¹² A cada nova ligação, ele poderá assimilar novos modelos de conduta. A idéia de que o ideal possui um componente social para além do componente individual somente reintroduz um assunto esboçado em *Totem e tabu* segundo o qual o ideal é uma formação herdada filogeneticamente. Essa idéia é explicitada dois anos depois, em *O ego e o id*. De qualquer forma, ao modelo dos pais serão acrescentados traços de outros modelos anteriores que foram passados de geração em geração.⁴¹³ Desta discussão resultará a formulação do superego como portador de um conteúdo individual – ligado à família nuclear –, mas igualmente coletivo – que reunirá antigos modelos da história.

O superego parece vir de encontro a uma necessidade de Freud em elaborar um conceito que explique a razão pela qual o homem é um ser social capaz de viver em

⁴¹⁰ Por essa razão ele afirma que o amor, que põe freio ao narcisismo, passou a ser um fator de cultura.

⁴¹¹ Não podemos esquecer que este texto é publicado um ano após *Além do princípio do prazer*, no contexto da reformulação da teoria das pulsões e da hipótese das pulsões de vida e das pulsões de morte. No capítulo anterior, acompanhamos os passos dados por Freud na reunião das pulsões de autoconservação e das pulsões sexuais sob a rubrica de Eros e na introdução do conceito de pulsão de morte. Se, por definição, Eros tende a reunir partículas em unidades cada vez maiores e a mantê-las, será a esta classe de pulsões que os laços sociais serão aproximados.

⁴¹² “Cada indivíduo partilha de numerosas mentes grupais – as de sua raça, credo, nacionalidade, etc. – podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade”. *Psicologia das massas e análise do ego*, p. 124.

⁴¹³ Veremos em *O problema econômico do masoquismo* que ao modelo do pai serão acrescentados traços de figuras com as quais o sujeito se identificará posteriormente.

coletividade, isto é, capaz de obedecer aos regulamentos instituídos pela sociedade e de renunciar à satisfação imediata de suas pulsões. Inicialmente, Freud pressupõe que o homem é habitado por tendências que precisam ser refreadas. Reconhece que as sociedades primitivas criavam estratégias para impedirem a consumação de tais desejos. Elabora um mito no qual desejos onipotentes de poder e de controle são mostrados como incompatíveis com a vida em sociedade e as leis são instituídas como reação à livre expressão de tais desejos. A culpa que este ato mobiliza os impede de exercer o poder autoritário do pai morto. O mito explica a disposição dos homens de se submeterem a poderes de ordens diversas e a culpa que eles parecem carregar, como se agissem sempre com o peso de um crime que, por ser inconsciente, não sabem que o cometeram.

Do domínio social Freud extrai elementos que lhe permitem elaborar um modelo de funcionamento psíquico que leve em conta a necessidade de uma interdição interna como reguladora da ordem social. O superego será responsável pela formação dos ideais, isto é, modelos que se localizam na fronteira do individual e do social. *Grosso modo*, no nível individual os ideais refletirão os traços das instâncias parentais. No nível social, o superego participará da formação de ideais e dos valores coletivos, herdará filogeneticamente ideais culturais dos antepassados. Enfim, assimilará ideais construídos socialmente de acordo com a sociedade na qual os pais estão inseridos e com o momento histórico em que se encontram.

Se é verdade que a reflexão freudiana da cultura incide sobre a elaboração do superego, para facilitar a demonstração desta hipótese é possível discriminar, desde já, duas operações pelas quais esse movimento parece se dar. A primeira operação centra-se sobre a contribuição da análise de alguns fenômenos culturais para a conceituação do superego; o que revela que nem sempre a origem dos conceitos psicanalíticos está no campo da psicopatologia, muito embora sejam incontáveis as passagens nas quais Freud insiste em que o campo em que se sente seguro é o da patologia da vida anímica, no qual faz suas observações e adquire suas convicções.⁴¹⁴ Nesta operação, sustentaremos que o campo “cultural” – que inclui a discussão da totalidade dos fenômenos da cultura – participa significativamente da teorização do superego. Em *Totem e tabu*, a análise do totemismo e dos tabus resultou no esboço das operações intrínsecas ao que viria a ser o superego e na hipótese de que o parricídio é a maior fonte do sentimento de culpa.

⁴¹⁴ Como, por exemplo, em *O humor* (1927).

Pode-se dizer, em suma, que enquanto o texto antropológico elucidava a gênese do superego e sua função crítica, “Psicologia das massas...” esclarece a função ideal da instância moral.

O comportamento discrepante do sujeito dentro do grupo conduziu Freud a interrogar sobre os tipos de vínculos libidinais estabelecidos entre os membros do grupo e com o líder, direcionando sua reflexão para a natureza dos laços identificatórios; reflexão sem a qual ele jamais concluiria ser o superego herdeiro do complexo de Édipo. A noção de ideal, crucial à definição de superego, ainda em “Psicologia das massas...” é discutida com o pano de fundo do lugar ocupado pelo pai no mito filogenético: o líder não é outra coisa que o substituto do chefe da horda e a submissão a ele, mais tarde, repete-se na submissão do ego ao superego. “Totem”, “tabu” e “grupos” estão, aqui, sendo inseridos na categoria dos “fenômenos culturais”. Graças à peculiaridade desses fenômenos, Freud traçou algumas hipóteses sobre a consciência moral e o sentimento de culpa. Além disso, parece ter identificado fenômenos nos quais o superego aparece objetificado na cultura; fenômenos que reúnem as operações intrínsecas ao funcionamento da instância moral e que revelam um modo de funcionamento dessas operações que, no âmbito da psicologia do indivíduo e da psicopatologia, tornam-se difíceis de detectar. A cultura parece se apresentar como um cenário no qual as vozes do superego tornam-se audíveis. Com isso não estamos afirmando que a pesquisa no campo da psicopatologia não foi crucial para a elaboração do superego. Vimos o quão relevante foi o estudo das neuroses narcísicas para a teorização do ideal de ego e da relação conflitiva entre ego e superego. Estamos apenas legitimando o lugar ocupado pela análise dos fatos da cultura na gênese do superego.

Diferentemente da primeira operação na qual se observa a contribuição de um campo de conhecimento a outro – o campo “cultural” influenciando o campo das elaborações metapsicológicas –, a segunda operação nos auxilia na confirmação de nossa hipótese de uma outra maneira, não mais por meio de uma relação de exterioridade entre os dois campos. O termo “fenômeno cultural” é pensado não mais como uma categoria da qual Freud extrai elementos para teorizar o funcionamento do superego, mas como uma categoria intrínseca à própria descrição do conceito. Parece que, por sua própria definição, o superego é tributário da análise freudiana da cultura na medida em que é condição de possibilidade da cultura. Ele será a instância, por excelência, reprodutora das exigências e ideais culturais diante do ego. Representará os

progenitores e os demais modelos de autoridade com os quais o sujeito se identifica, além da influência do passado, da tradição e dos ideais vinculados a essas heranças.

Enfim, enquanto *Totem e tabu* vincula a consumação da destrutividade – o parricídio – ao nascimento das instituições sociais, assumindo a consciência moral como perpetuadora da lei e a culpa como sentimento mediante o qual se controla e se evita o impulso transgressor, “Psicologia das massas...” é condição para a elaboração de um ego não mais solipsista, mas aberto às influências e determinações do mundo externo. Postula uma instância ideal herdeira do narcisismo, e esboça uma explicação para a alienação que os homens em grupo podem demonstrar ao submeterem-se a uma pessoa ou idéia que assumiu o lugar que outrora ocupou o superego no nível interno da psique. Pode-se dizer, em suma, que, enquanto o texto antropológico elucida a gênese do superego e sua função crítica, “Psicologia das massas...” esclarece a função ideal da instância moral.

O comentário sobre *O ego e o id*, texto que introduz o superego, será atrelado à reflexão de outro texto teórico, *O problema econômico do masoquismo* (1924), que parte das perversões sexuais e, portanto, do campo psicopatológico, para agregar teses ao conceito de superego. Deixaremos, em seguida, os textos de cunho teórico-psicopatológico para novamente ingressarmos no bloco de textos acerca da cultura, publicados entre 1923 e 1930. As duas vias ou operações assinaladas acima por intermédio das quais demonstraremos nossa tese permearão a totalidade das leituras dos textos freudianos sobre a cultura daqui em diante.

Parte 2. O superego: entre metapsicologia e cultura

3.2.1 Finalmente o superego: herdeiro do complexo de Édipo e parceiro da pulsão de morte

O ego e o id (1923) postula a nova tópica freudiana e introduz o conceito de superego. Apresenta as razões pelas quais foi superada a representação tópica do psiquismo que comportava três instâncias: consciente (Cs), pré-consciente (Pcs) e inconsciente (Ics). A tomada em consideração das defesas inconscientes impossibilitou Freud de fazer coincidir o recalado com o inconsciente e o ego com o sistema pré-consciente/consciente. A identificação cumpriu um papel importante na formação da instância crítica e dos ideais no ego, e, ao lado das resistências que apareciam no tratamento, o levou a admitir uma parte inconsciente no ego no artigo metapsicológico dedicado ao inconsciente, de 1915. O inconsciente passa a não coincidir mais com o recalado. Diante disso, Freud não tinha mais condições de definir a neurose como fruto de um conflito entre o consciente e o inconsciente. Vê-se, então, obrigado a reconhecer três inconscientes: um inconsciente recalado, outro dependente do ego – diferente do recalado – e outro latente, o pré-consciente. Denomina a parte inconsciente do ego de id. O ego torna-se uma instância intermediária ligada ao mundo externo pelo sistema percepção-consciência e ao id, com quem se funde e, ao mesmo tempo, procura manter uma relação pacífica. A imagem do cavaleiro sobre o cavalo é trazida para ilustrar as relações entre o ego e o id: o cavaleiro – ego – empenhado em refrear a força superior do cavalo – o id.⁴¹⁵ E assim como o cavaleiro é levado muitas vezes para onde o cavalo quer ir, o ego se veria obrigado a atuar a vontade do id como se fosse uma vontade sua.

A concepção de ego articulada em *O ego e o id* não significou, na opinião de Monzani, uma mudança brusca de orientação, mas permitiu solucionar alguns problemas que o desenvolvimento desse conceito gerou para o primeiro modelo tópico. Desde *Introdução ao narcisismo* (1914), o ego aparece como uma constelação psíquica complexa. Fala-se de um sistema do ego composto por várias instâncias e funções: está vinculado à consciência, ao aparato motor, engloba boa parte das funções do pré-consciente e a instância do ideal de ego, é o principal agente dos mecanismos de defesa

⁴¹⁵ Forças que não são suas, mas emprestadas do próprio id.

e do recalçamento, e sabe-se que boa parte dele é inconsciente.⁴¹⁶ “Isso fez que se formasse uma espécie de nódulo difícil de ser mantido em termos da primeira tópica, pois essas mesmas funções acabavam por se dispersar nos diferentes sistemas da teoria topográfica. Em outros termos, a tentativa de introduzir coerência à noção de ego implica claramente colocar em questão as repartições da primeira tópica”.⁴¹⁷

O artigo de 1923 define o id como uma parte da mente que se comporta como se fosse inconsciente. É a sede das pulsões, contém o reprimido e nele reina irrestritamente o princípio do prazer. *Além do princípio do prazer* (1920) constitui pano de fundo através do qual *O ego e o id* deve ser lido; por isso a orientação biologizante que teria possibilitado a elaboração da noção de id, que contempla o substrato biológico do inconsciente: “o id, desse ângulo, seria uma espécie de inconsciente primitivo, originário, a partir do qual certos elementos tentariam irromper e se dirigir no sentido da ação motora, sendo, secundariamente recalçados. É assim pelo menos que Freud descreve o id, esse caldeirão que é fervilhante, agitado, aberto no seu extremo às influências somáticas, que as recebe e as dirige no sentido da descarga”.⁴¹⁸ Ao mesmo tempo em que participa da gênese do superego, o id é, como vimos, o depositário das pulsões de morte, que incrementarão a severidade e a crueldade com que a instância crítica tratará o ego.

Como Freud introduz o superego, assunto de nosso capítulo? Ele o descreve como sinônimo de ideal de ego, da seguinte maneira: “Em outros textos apontei os motivos que me moveram a estabelecer um grau {*Stufe; também* ‘estádio’} no interior do ego, uma diferenciação dentro dele, que há de se chamar *ideal-ego* ou superego”.⁴¹⁹ O superego, embora apareça como sinônimo de ideal de ego, sua definição difere da caracterização do ideal de ego dos textos por nós trabalhados. Freud recupera a teorização anterior e acrescenta alguns elementos a ela. Um desses elementos, e talvez o mais relevante, é a suposição de que a substituição de um investimento de objeto por uma identificação – paradigma da melancolia – resulta em uma modificação do ego, participa em medida considerável sobre sua conformação e caráter. De tal substituição depende o declínio do complexo de Édipo e o superego, cuja gênese é atribuída aos

⁴¹⁶ Segundo Monzani, Freud retoma sua concepção de ego mais antiga esboçada nos textos que vão de 1893 a 1897.

⁴¹⁷ Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 249.

⁴¹⁸ Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 267.

⁴¹⁹ *O ego e o id*, AE XIX, p. 30.

efeitos das primeiras identificações. Ele será a parte do ego alterada pela renúncia aos investimentos objetivos.⁴²⁰

A transposição de uma eleição erótica de objeto em uma alteração do ego deve-se à renúncia ao objeto, possibilitada pela identificação com ele e sua conseqüente introjeção. Os investimentos de objetos partiriam do id e o ego se defenderia deles reprimindo-os e renunciando a eles. Nesse processo de renúncia, ele se alteraria e edificaria o objeto em seu interior, como na melancolia. Por isso o ego é definido como um precipitado de identificações abandonadas. Em outros termos, como a sedimentação de investimentos de objetos renunciados que contém a história dessas eleições de objeto. Se a gênese do superego repousa sobre a substituição dos primeiros investimentos objetivos por identificações, então, os progenitores, na condição de primeiros objetos, são os “atores” desta operação. O que permite a Freud avançar na teorização do complexo de Édipo e pensar sua dissolução é a premissa da bissexualidade humana, e a suposição de que a alteração do ego resulta na formação de um precipitado de identificações. *Luto e melancolia* já havia afirmado que a identificação com o objeto perdido conduz a uma modificação no ego. Porém, nem o texto metapsicológico nem os textos que se seguiram desenvolveram essa idéia. *O ego e o id* encarrega-se disso.

Começemos pelas contribuições à concepção do declínio do complexo de Édipo. Desde *Psicologia das massas e análise do ego* duas modalidades de identificação foram observadas na pré-história e no curso normal da fase edipiana: a identificação primária, que caracteriza a primeira forma de ligação afetiva com uma pessoa, e a identificação secundária, tingida de hostilidade e considerada “desejo de eliminação” contra o objeto que impede a consumação dos desejos incestuosos. “Trata-se de uma identificação derivada, fruto de uma eleição de objeto libidinoso por regressão ao narcisismo. Estamos no campo da identificação narcísica descrita em *Introdução ao narcisismo e Luto e melancolia*”.⁴²¹ O pai é o modelo a ser admirado e imitado e, ao mesmo tempo, o objeto a ser destruído. A origem do ideal de ego, como vimos, é atribuída, em 1914 e 1921, “às influências do meio” e à crítica parental. “Psicologia das massas...” situa o ideal de ego como fruto da interiorização das instâncias parentais e, teorizando a identificação, pensa esse mecanismo operando na dissolução do complexo de Édipo e

⁴²⁰ Athanassiou assinala que Melanie Klein retomará os pontos centrais da teoria freudiana dos processos identificatórios – o complexo de Édipo e a angústia de castração – e inserirá no interior de seus estudos das relações de objetos precoces para mostrar a concretude, a dinâmica e a evolução do espaço psíquico.

⁴²¹ Ricoeur, *Da interpretação, ensaio sobre Freud*, p. 190.

no desenvolvimento do ego. *O ego e o id* anuncia a concepção de que as identificações primitivas exercem uma influência duradoura e determinante na formação do ego. Os efeitos dessas identificações deixam um resíduo em seu interior, que constituirá o superego. Este será fruto das primeiras identificações que a criança estabelece.⁴²²

Freud insiste que com a demolição do Édipo o investimento de objeto direcionado à mãe precisa ser renunciado. Em outras palavras, que o complexo de Édipo precisa ser reprimido. É a ameaça de castração que parece sancionar o desejo incestuoso.⁴²³ Ainda que ela seja abordada somente pelo ângulo da identificação feminina do menino a despeito de seu pai, neste momento da produção freudiana está subentendida a idéia de que o menino não ultrapassa o Édipo e acede à identificação paterna se não atravessar a crise da castração, ou seja, se não for recusada a utilização de seu pênis como instrumento de seu desejo pela mãe.⁴²⁴ O desenlace mais normal do complexo de Édipo simples é o reforço da identificação com o pai, que permite à criança reter, em certa medida, o vínculo terno com a mãe. Trata-se, pois, do reforço da identificação homossexual para manter a orientação heterossexual do desejo. O sepultamento do complexo de Édipo resultaria na reafirmação da masculinidade, no caso do menino. O caso da menina seria análogo.⁴²⁵ A importância da identificação

⁴²² O exame de realidade não é mais atribuído ao superego, mas torna-se uma função do ego devido às relações que ele mantém com o mundo da percepção.

⁴²³ Para Green, a ameaça de castração engendra uma angústia de castração cujas consequências serão mais ou menos patógenas segundo as relações que ela estabelece com um superego mais ou menos rigoroso. Esta idéia está em: A. Green, *Le complexe de castration*. Collection *Que sais-je*. PUF: Paris, 1990.

⁴²⁴ Para Green (1990), é a teorização da fase fálica, em *A organização genital infantil* (1923), que atribuí ao complexo de castração o seu lugar fundamental na evolução da sexualidade infantil, fase da organização genital em que só existe o masculino - o órgão genital é masculino ou castrado. O falo é considerado pela criança uma parte essencial da imagem do ego e a ameaça de perdê-lo põe em perigo esta imagem. Em 1923, a ameaça e o temor da castração vão encontrar sua justificação e explicação pela ligação aos objetos da sexualidade infantil: o auto-erotismo, o valor narcísico do pênis e, sobretudo, a mãe. Isto traz complicações à sexualidade da menina, que é substituída não apenas diante da necessidade de troca do objeto (da mãe pelo pai), mas num segundo tempo se encontra forçada a renunciar ao pai. De 1923 a 1926 é a época em que o complexo de castração, no sentido pleno do termo, é completamente desenvolvido. Em relação ao complexo de Édipo, a castração irá se situar diferentemente nos dois sexos: constitui para a menina o momento de entrada no Édipo e ela é levada a desejar o pênis paterno. No rapaz, marca, pelo contrário, a crise terminal do Édipo, vindo interdizer à criança o objeto materno.

⁴²⁵ Freud muda de idéia posteriormente em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925). Ele observa que a análise revelou que a menina, depois que se vê obrigada a renunciar ao pai como objeto de amor, ao invés de se identificar com a mãe, pode se identificar com o pai, dependendo da intensidade de sua disposição masculina. Donnet (1995) questiona o fato de a masculinidade da menina aparecer na identificação com o pai: “Ao que conduz a lógica desta identificação na menina? Se a menina identifica-se com o pai ao qual ele deve renunciar, nós poderíamos acreditar que é porque seu amor por ele era particularmente intenso e sua disposição feminina prevalente. Isto significaria conferir ao ‘mecanismo’ identificatório o poder e uma amplitude que Freud não pode aceitar. Por isso ele diz exatamente o contrário: a menina destina sua masculinidade e isto supõe, certamente, que suas disposições masculinas sejam fortes o suficiente: a referência à bissexualidade aparece como um leste, um contra-peso à possibilidade da empreitada identificatória ser ‘totalitária’ e

primária é acentuada. Ela seria reforçada pela identificação secundária, originando o superego.

Essa identificação com o pai, que gera o ideal de ego, não resulta de um desenlace de investimento de objeto: é uma identificação direta e imediata {não mediada}, e mais precoce que qualquer investimento de objeto. Contudo, as eleições de objeto que correspondem aos primeiros períodos sexuais e se atribuem ao pai e à mãe parecem ter seu desenlace, se o ciclo é normal, em uma identificação dessa classe, reforçando desse modo a identificação primária.⁴²⁶

A tese de “Psicologia das massas...” de que a identificação constitui a primeira forma de ligação afetiva com outra pessoa é retomada e desenvolvida. A dissolução do Édipo coincidiria, assim, com o reforço da identificação primária pela secundária e com a identificação em sua forma dupla: negativa por rivalidade e positiva por imitação.

A partir da consideração de uma bissexualidade originária, os dois tipos de relações com os progenitores se estenderiam, formando o que Freud denomina “complexo de Édipo duplicado”, positivo e negativo.⁴²⁷ Trata-se do complexo de Édipo mais freqüente em que o menino mostra não apenas uma atitude ambivalente frente ao pai e uma eleição terna de objeto frente à mãe, mas se comporta, simultaneamente, como uma menina: demonstra ternura pelo pai e ódio e ciúme da mãe. O sepultamento do complexo de Édipo dependeria do desdobramento das quatro aspirações contidas nele: a identificação com o pai retém o objeto-mãe do complexo positivo e ao mesmo tempo o objeto-pai do complexo negativo; e o mesmo ocorre para a identificação com a mãe. Disso, Freud conclui: “[...] como resultado mais universal da fase sexual governada pelo complexo de Édipo, se pode supor uma sedimentação no ego, que consiste no estabelecimento destas duas identificações, unificadas de alguma maneira entre si. Esta modificação do ego conserva sua especial significação e se opõe aos demais conteúdos do ego na qualidade de ideal de ego ou superego”.⁴²⁸ O efeito da introjeção superegógica é reduzir as quatro tendências – de investimento erótico de objeto e identificação – a duas, pelo reforço do processo identificatório. Esta é a argumentação que justifica a razão pela qual o superego torna-se herdeiro do complexo

‘alienante’”. J. Donnet, *Surmoi I: le concept freudien et la règle fondamentale*. Collection des monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: PUF, 1995, p. 102.

⁴²⁶ *O ego e o id*, AE XIX, p. 33.

⁴²⁷ A bissexualidade será apresentada como constitucional. Donnet acredita estar em jogo uma simplificação do modo como a bissexualidade é descrita. A exigência de simplificação responderia sem dúvida à necessidade de opor à dupla presença objetiva um elemento pulsional inato. A bissexualidade responderia a uma biobjetividade por reunir os dois objetos da instância parental.

⁴²⁸ *O ego e o id*, AE XIX, p. 36. Em outra passagem o autor diz: “O superego deve sua posição particular dentro do ego ou com relação a ele a um fator que deve ser apreciado de dois lados. O primeiro é a identificação inicial, ocorrida quando o ego era, todavia, frágil; e o segundo: é o herdeiro do complexo de Édipo, e portanto introduz no ego os objetos mais grandiosos”. *O ego e o id*, AE XIX, p. 49.

de Édipo e portador dos traços das instâncias parentais. Tudo depende da unificação, no ego, das duas identificações.⁴²⁹

Se a identificação superegóica é dual, como explicar a prevalência de uma via essencialmente paterna do superego?⁴³⁰ Em outros termos, por que a conciliação das duas identificações é resolvida pela via do pai? Da perspectiva ontogenética, Freud parece privilegiar a ligação natural à mãe, o corpo-a-corpo mãe-criança. Na retomada da teoria psicanalítica realizada no *Esboço de psicanálise* (1940), a mãe é situada como a figura central na vida sexual da criança pelo cuidado que propicia e pela sedução que exerce; será o protótipo de todas as relações amorosas posteriores. O pai aparece como um objeto erótico secundário. A referência paterna na estruturação identificatória do superego será, com efeito, “[...] a medida da amplidão, da força dos contra-investimentos exigidos, que deverá marcar a evolução da relação materna, a remodelagem de sua predominância, para que se realize a emergência do sujeito”.⁴³¹ O superego teria a função de desfazer a ligação maternal que deu início à vida psíquica sexual e infantil da criança. Ele encerra a relação com a mãe ao mesmo tempo em que a contém.

A fragilidade absoluta do bebê, sua impotência, a aflição que a acompanha e a dependência em relação aos objetos do mundo exterior, mais precisamente aos pais, conduz Lebovici (1992) a atribuir ao superego uma raiz biológica.⁴³² O estado de desamparo vivido pela criança parece encontrar um alento, uma proteção nas gratificações de ordem narcísica oferecidas pelo ideal de ego. A própria origem da noção de ideal de ego é tributária da necessidade dos progenitores de reviver o

⁴²⁹ No *Sepultamento do complexo de Édipo* (1924), Freud aborda a superação do complexo de Édipo na menina e refere que ela não percebe a falta do pênis como algo que nunca teve, mas como algo que perdeu. Ela aceita a castração como um fato consumado, enquanto o menino teme a possibilidade de sua consumação. A formação do superego é considerada na menina de forma diferente do que no menino, já que a angústia de castração não opera como uma condição para a dissolução do complexo de Édipo. Ouçamos: “Excluída a angústia de castração está ausente também um poderoso motivo para instituir o superego e interromper a organização genital infantil. Mais que no menino, essas alterações parecem ser resultado da educação, do amedrontamento externo, que ameaça com a perda de ser amado. [...] A renúncia ao pênis exige uma tentativa de ressarcimento. A menina se desliza – ao longo da equação simbólica, diríamos – do pênis ao filho; seu complexo de Édipo culmina no desejo, alimentado por muito tempo, de receber como presente um filho do pai, parir-lhe um filho”. S. Freud, *Sepultamento do complexo de Édipo* (1924), AE XIX, 1989, p. 86. A questão do superego feminino será retomada mais adiante.

⁴³⁰ A mesma pergunta é feita por Athanassiou: “Quais ligações estabelecer, em suma, entre a perda de um objeto de amor, paternal ou maternal, no menino ou na menina, a esta instância de qualidade essencialmente paterna à qual Freud atribuiu a defesa da lei?” Athanassiou, *Introduction à l'étude du Surmoi*, p. 23.

⁴³¹ Donnet, *Surmoi I: le concept freudien et la règle fondamentale*, p. 110.

⁴³² S. Lebovici, *Le Ça, le Moi, le Surmoi: la personnalité et ses instances*. Paris: Tchou, 1992.

“narcisismo perdido da infância” por meio do investimento narcísico no filho; uma maneira de negar as frustrações impostas pela realidade e pelas renúncias pulsionais. O estado de desamparo e de dependência intrínsecos à condição humana, o traço biológico do qual nos fala Lebovici, é amenizado pelo investimento libidinal nas figuras de autoridade eleitas, seja ela o professor, um líder, a Natureza ou Deus. É justamente sobre esta fragilidade natural e constitucional do homem que Freud baseará toda sua concepção de religião, ilusões que trarão de volta a percepção de proteção que um dia o sujeito acreditou ter.

A função crítica do superego adquire uma determinação mais precisa em *O ego e o id*.⁴³³ A determinação mais precisa baseia-se na idéia de que ao mesmo tempo em que o superego é o resíduo das primeiras eleições de objeto do id, é também uma enérgica formação reativa frente a estas eleições.⁴³⁴ Tal função estava ligada à distância que separa o ego do ideal de ego e era percebida pela interiorização enigmática da crítica parental. Enigmática, pois, como sublinhamos na discussão de “Psicologia das massas...”, Freud não precisa no que consiste exatamente a crítica parental responsável pelo ideal de ego. Havíamos suposto que essa crítica se torna, em 1923, depositária dos traços das instâncias parentais. A formulação do sepultamento do Édipo parece favorecer justamente essa mudança. O caráter agressivo e punitivo da figura parental, com a qual o ego se identifica e se modifica, é recuperado para explicar de que forma o superego opera como formação reativa diante das escolhas objetais do id. Do ego, o superego exige que ele seja como o pai e, ao mesmo tempo, o obriga a ser diferente. “Seu vínculo com o ego não se esgota na advertência: “Assim, (como o pai) *deves* ser”, senão, compreende também a proibição: “Assim, (como o pai) *não é lícito* ser, isto é, não pode fazer tudo que ele faz; muitas coisas são reservadas e ele”.⁴³⁵ Isto porque o superego esteve empenhado na repressão do complexo de Édipo. Inicialmente, o ego

⁴³³ Lembremos que em *Totem e tabu* a consciência moral exerce sua força contra o sujeito, obrigando-o a respeitar as regras morais e punindo, mediante a culpa, aqueles que as desrespeitam. Ela se origina da consumação de desejos hostis que reenvia ao ego a responsabilidade dos atos praticados. No artigo sobre o narcisismo ela nasce da interiorização da crítica parental e da exigência do ego em reviver o narcisismo infantil. *Luto e melancolia* retoma as teses de *Totem e tabu* e situa o conflito na tópica freudiana, mostrando os efeitos da consciência moral na afecção patológica. Põe em evidência uma operação psíquica presente nos indivíduos normais, a saber, a oposição da instância crítica contra o ego. “Psicologia das massas...”, reunindo as premissas anteriores, postula a consciência moral como uma função do ideal de ego – formado pelas exigências do meio – que busca aproximar o ego ao seu ideal, que, nesta altura, deixa de servir à revivescência do narcisismo infantil.

⁴³⁴ Ricoeur indaga: “Como um “precipitado” de identificação pode se tornar oposto ao ego? Como o superego pode derivar-se do id e, ao mesmo tempo, se opor a ele e às suas primeiras eleições de objeto? É preciso introduzir uma nova dificuldade: a “formação reativa”. Ricoeur, *Da interpretação, ensaio sobre Freud*, p. 121.

⁴³⁵ *O ego e o id*, AE XIX, p. 36.

infantil vê no pai um obstáculo para a realização dos desejos edípianos. Ele se fortalece para a operação repressiva erigindo dentro de si esse mesmo obstáculo. De certa maneira, toma emprestada do pai a força para vencê-lo, e, neste ato, instaura dentro de si a autoridade proibitiva. Forma-se o superego, que conservará o caráter proibitivo do pai e, conseqüentemente, o germe de toda hostilidade dirigida ao pai no curso do Édipo – responsável pelo mandamento “não ser como o pai”. Ao mesmo tempo, ele conservará a primeira identificação que toma o pai como modelo a ser imitado; daí o teor contraditório da ordem dirigida ao ego.⁴³⁶

A transposição efetuada pelo ego de uma eleição erótica de objeto por uma identificação, que resulta no superego, é uma forma de dominar o id e de aprofundar seus vínculos com ele.⁴³⁷ É, com efeito, uma forma de reprimir os desejos relacionados ao complexo de Édipo. Os efeitos dessa transposição levam Freud de encontro a outro argumento para justificar a função crítica do superego, mais precisamente, para justificar a hipermoralidade do superego com o ego.⁴³⁸ Esta transposição resultaria na substituição, feita pelo ego, de libido de objeto por libido narcisista, que implica a renúncia às metas sexuais, a dessexualização das metas e, em certa medida, a sua sublimação.⁴³⁹ A dessexualização das metas sexuais promoveria uma defusão pulsional e uma liberação das pulsões agressivas dentro do ego, já que a sublimação resulta na perda de força do componente erótico que liga a destruição. O ego se colocaria, por assim dizer, contra os empenhos de Eros, contra a ligação pulsional e a serviço das pulsões de morte.

Seria desta defusão, justamente, de onde o ideal de ego extrai todo o traço duro e cruel do imperioso dever-ser. [...] Se o ego padece ou sucumbe sobre a agressão do superego, seu destino

⁴³⁶ Freud acrescenta que quanto mais intenso for o complexo de Édipo mais rápido se produzirá sua repressão - pela influência da autoridade, da doutrina religiosa, da escola, das leituras -, e mais rigoroso se tornará depois o domínio do superego sobre o ego como consciência moral e como sentimento inconsciente de culpa. Idem.

⁴³⁷ O id perde o objeto e o ego identifica-se com ele. Para compensar a perda do id, o ego se impõe diante dele como objeto de amor e, então, é como se dissesse: “olha como sou parecido com o objeto”. *O ego e o id*, AE XIX, p. 32. Essa concepção amplia a doutrina do narcisismo. A libido, no início, está acumulada no id que, posteriormente, envia uma parte da libido a investimentos eróticos de objeto. O ego, que a esta altura se encontra fortalecido, se apodera da libido, impondo-se ao id como objeto de amor. O narcisismo do ego é, por isso, um narcisismo secundário, retirado dos objetos.

⁴³⁸ Segundo Albertín (2006), a hipótese de que quanto mais a moral se cumpre mais atormenta o sujeito reaparece em “Inibição, sintoma e angústia” por meio da idéia de que “[...] se o superego provém do *isso*, não pode se subtrair nem à regressão nem a defusão pulsional que se produz como resultado dela. Talvez por essa razão se produza essa reunião entre a *resistência do isso* e a *resistência do superego*, sem dúvida as resistências mais temíveis do tratamento”. M. G. Albertín, *Imperativos do superego: testemunhos clínicos*. São Paulo: Escuta, 2006, p. 295.

⁴³⁹ Este processo é descrito como freqüente, sobretudo em fases remotas do desenvolvimento. O autor se pergunta se a sublimação não é, precisamente, um processo mediado pelo ego, que transforma libido de objeto em libido narcisista para depois impor outra meta.

corresponde ao dos protistas, que perecem pelos produtos catabólicos que eles mesmos criaram. No sentido econômico, a moral atuante no superego parece um desses produtos catabólicos.⁴⁴⁰

A novidade que *O ego e o id* aporta à questão da crueldade com a qual a instância “superior” trata o ego é, como vimos, a introdução desta discussão no contexto da reformulação da segunda teoria das pulsões, e a aproximação do superego com a pulsão de morte. A função crítica do superego é produto de uma criação do próprio ego que pode levá-lo à morte. É o ego, portanto, que ergue nele próprio o obstáculo superegótico no esforço de recalcar os desejos vinculados ao Édipo. Frente às exigências do superego, o ego experimenta uma angústia intensa não apenas diante das ameaças que pesam sobre sua integridade as pressões do id, mas também diante das ameaças da realidade externa, lembrando aqui que o ego possui três senhores: o superego, o id e a realidade.

O id é situado como depositário das experiências filogenéticas do ego e, por isso, como depositário das experiências da cultura. Retomando a hipótese da herança filogenética de *Totem e tabu*, Freud supõe que aquilo que a biologia e os destinos da espécie humana depositaram sobre o id foram retomados, por intermédio da formação do superego, pelo ego e revividos por ele num nível individual. O superego teria sido adquirido filogeneticamente, e, por isso, corresponderia a uma herança arcaica do indivíduo. Desde os *Três ensaios de teoria sexual* (1905), sabemos que no asco, na vergonha, na moral e nas exigências ideais e estéticas está presente um sedimento histórico das inibições externas que a pulsão sexual experimentou na psicogênese da humanidade. Freud os denomina “diques”, represas, que inibem o caminho da pulsão sexual, secando seu curso. Após indagar se os “diques” são obras da educação, ele responde: “[...] sem dúvida alguma ela contribui em muito [...] mas na realidade este desenvolvimento é condicionado organicamente, fixado hereditariamente, e dependendo do caso, pode ser produzido sem nenhuma ajuda da educação. A educação age em segundo plano, em primeiro está aquilo que foi pré-fixado organicamente, que imprime um cunho mais ordenado e profundo”.⁴⁴¹ *Totem e tabu* retoma esta idéia. O parricídio gera a necessidade de criar substitutos paternos que reeditassem as proibições por meio das quais a culpa dos irmãos é apaziguada. Dez anos depois, a base desta hipótese é mantida. Freud assume o superego como uma formação substitutiva da nostalgia do pai,

⁴⁴⁰ *O ego e o id*, AE XIX, p. 56 e 57.

⁴⁴¹ *Três ensaios de teoria sexual*, AE VII, p. 226.

que contém o germe a partir do qual se formaram todas as religiões.⁴⁴² Nesse sentido, a essência paterna do superego é fortalecida pela retomada da hipótese filogenética na qual o pai é a figura central responsável pelo nascimento da cultura. A referência ao pai seria anterior mesmo à referência à mãe, às relações mais precoces, na medida em que estaria inscrita como herança psíquica desde o nascimento da criança.

Com o passar do tempo, diz Freud ainda retomando *Totem e tabu*, os mandatos e as proibições antes proferidas pelo pai foram transferidas para os deuses, em seguida para o padre, para o pai da família monogâmica, e finalmente para os professores e outras formas de autoridade. O “mais elevado do homem” no sentido de sua escala de valor – a religião, a moral, o sentimento social – teria sido herdado filogeneticamente. A tese de que os conteúdos psíquicos são transmitidos de geração a geração serve como base para a suposição de vivências do ego que, se repetidas com frequência e regularidade em muitos indivíduos – e transmitidas a outras gerações –, transformam-se em vivências do id, cujas impressões são conservadas por herança. “Deste modo, o id hereditário guarda em seu interior os restos de inumeráveis existências-ego, e quando o ego extrai do id {a força para} seu superego, quiçá não tenha senão trazido novamente à luz figuras, modelos egóicos mais antigos, procurando ressuscitá-los”.⁴⁴³ As identificações que o ego estabelece ao longo de sua vida e que se tornam resíduos no id seriam, com efeito, herdadas pelo superego. Se sua gênese é atribuída aos investimentos de objetos abandonados do id, ele reunirá, então, traços das figuras com as quais o ego se identificou antigamente. Com isso, Freud une a moral individual do homem e a moral “histórica” da espécie humana. A herança filogenética, a identificação com as instâncias parentais, com figuras de autoridade significativas, e os valores morais e culturais transmitidos por estas duas vias – hereditariedade e identificação – irão compor o conteúdo do superego de cada um, singular e ao mesmo tempo coletivo.⁴⁴⁴

⁴⁴² A referência à *Totem e tabu* é direta. Ele diz: “Quanto ao superego, sua gênese advém, precisamente, das vivências que levaram ao totemismo”. *O ego e o id*, AE XIX, p. 39.

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Do mesmo modo que as vivências do ego deixam marcas no id, que posteriormente retornam e são novamente assimiladas pelo ego como conteúdos do superego, conflitos anteriores do ego com investimentos de objeto do id podem perdurar como conflitos com seu herdeiro. Se o ego não consegue dominar bem o complexo de Édipo, o investimento energético deste, proveniente do id, retomará sua ação eficaz na formação reativa do ideal de ego. A luta situada em estratos mais profundos que não havia sido decidida mediante sublimação e identificação continuará numa região mais alta. Para ilustrar essa batalha, Freud evoca um quadro de Kaulbach que retrata a guerra contra os Hunos sendo prosseguida no céu, em cima do campo de batalha.

3.2.2 A figura do Diabo: entre oposição e vingança

Assim como *O ego e o id* situa o superego como uma formação substitutiva à nostalgia do pai, *Uma neurose demoníaca no século XVII* (1923), publicado no mesmo ano, atribui à figura do Diabo o lugar que uma vez ocupou o pai da horda primitiva. As questões abordadas em *O ego e o id* são sintetizadas e ilustradas nesta interessante análise da história do pintor Christoph Haizmann, cujas ordens recebidas do Diabo não diferem em nenhum sentido dos mandamentos que o superego envia ao ego. Freud reúne na história clínica desse pintor todos os elementos que *O ego e o id* reúne em torno de sua concepção de superego. De certa maneira, este texto considerado “cultural” parece ilustrar e completar o texto que introduz a segunda tópica. Haizmann atua os mecanismos intrínsecos ao funcionamento da consciência moral, mostrando claramente de que maneira o sentimento de culpa é produzido e o tipo de recurso que o homem dispõe para se livrar dele; ao passo que *O ego e o id* empreende uma análise minuciosa de sua gênese e elabora uma teoria tópica redigida em termos estritamente teóricos.

Freud tem em mãos um manuscrito proveniente do santuário de Mariazell que se divide em duas partes: o *Trophaeum Mariano-Cellense*, redigido em latim pelo compilador eclesiástico, e um fragmento do diário íntimo escrito em alemão pelo pintor Christoph Haizmann. Uma investigação cuidadosa desse manuscrito o conduz à formulação de algumas hipóteses a respeito das motivações que o teria levado a pactuar duas vezes com o Diabo. A tentativa de reconstrução da história de Haizmann assemelha-se às análises de Dora, de Hans, do Homem dos Ratos e do Homem dos Lobos. Freud não se sente constrangido em empreender uma análise diagnóstica de Haizmann: “Se considerarmos este pacto com o Diabo como uma história clínica de uma neurose, nos voltaremos inicialmente ao problema de sua motivação”.⁴⁴⁵ E, mais adiante: “Vemos que efetivamente estamos ante uma história clínica, e compreendemos também a causa desta enfermidade que o próprio pintor em suas notas às imagens do Diabo chama diretamente ‘melancolia’”.⁴⁴⁶

O Diabo é descrito como o substituto do pai que promete ao pintor o restabelecimento de sua capacidade de trabalho em troca de sua alma. Em suas aparições, ele faz violentas acusações e ameaças. Pune Haizmann com sensações de

⁴⁴⁵ *Uma neurose demoníaca no século XVII*, AE XIX, p. 81.

⁴⁴⁶ *Uma neurose demoníaca no século XVII*, AE XIX, p. 82.

remorso e culpa que são aliviadas por meio de autocastigos que ele se impunha. *Luto suspenso* pelo pai morto, “a dilacerante rebeldia à tramitação do luto” é o nome atribuído por Albertín (2006) para caracterizar o sintoma que sobressai no caso de Haizmann. O caráter tirânico do Diabo é análogo ao caráter do superego diante do ego quando ele não se assemelha ao seu ideal e nos casos em que os sentimentos ambivalentes são muito intensos. Assim como o Homem dos Ratos, Haizmann nutria fortes sentimentos de amor e ódio pelo pai, o que resultou no surgimento do sentimento de culpa que o pintor acreditava diminuir após a realização de um pacto com o Diabo – o que de fato parece acontecer.⁴⁴⁷ A severidade do superego será tanto maior quanto mais intenso for o sentimento ambivalente em relação ao pai e, ainda, se no vínculo com ele a pessoa adotar uma atitude feminina contra a qual lutará bravamente devido à ameaça da castração.

Assim como Deus, o Diabo é uma cópia do pai infantil e do pai da horda primordial. A concepção de Deus como um substituto do pai introduzida em *Totem e tabu* e evocada neste texto reaparece em *O futuro de uma ilusão* (1927) e é levada às últimas consequências em *Moisés e a religião monoteísta* (1939). Em todos os casos, estas figuras sagradas cumprem sempre funções superegóicas: tanto no sentido de imporem a renúncia à satisfação pulsional, quanto por funcionarem como ideais de ego, servindo de modelo de autoridade e propiciando uma satisfação narcísica semelhante àquela obtida pela criança quando ela acreditava ser onipotente e perfeita aos olhos dos pais. Le Rider (2002) esclarece de que maneira Deus se mantém ligado ao chefe da horda, insistindo em uma espécie de apropriação do superego por esta figura sagrada:

A psicanálise demonstra assim que a idéia de Deus se separa do mito fundador da horda, conservando ligadas uma à outra as duas figuras do pai: a do pai primordial “ilimitado” e a do pai morto para produzir finalmente dois avatares imaginários da divindade: uma Providência protetora e um deus vingador que, como retorno do recalcado, retoma por sua conta a instância superegóica para alimentar a culpabilidade dos fiés, o *Yahweh* para os judeus, o deus terrível do Apocalipse que sucita os terrores do ano Mil para os cristãos.⁴⁴⁸

A oposição proteção-vingança é uma das principais funções do superego. “Uma neurose demoníaca...” exemplifica essa oposição na figura do Diabo. *O ego e o id* situa

⁴⁴⁷ “Haizmann se apresenta como uma *vítima inocente*: a culpa é do pai que morre; do diabo que o assedia, o seduz, o pune; de Deus que o atormenta com mandatos e condicionamentos; dos Irmãos da Ordem Religiosa de Mariazell que não conseguem curá-lo; e dos irmãos hospitalares que tampouco conseguem afastá-lo da tentação de seguir compactuando com o demônio”. Albertín, *Imperativos do superego: testemunhos clínicos*, p. 144.

⁴⁴⁸ Rey-Flaud Henry, “Os fundamentos metapsicológicos de *O mal-estar na cultura*, in Le Rider et al., *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 15.

três fatores como cruciais à gênese do superego: a ambivalência emocional, a renúncia ao ódio por temor à castração e a identificação/introjeção da figura paterna. Na história de Haizmann, Freud identifica exatamente esses mesmos elementos. Além disso, nota a tendência – presente nos seguidores das religiões em geral – de encontrar no outro um lugar de amparo e proteção. Esse outro ou esse “poder parental” que, como mencionou Le Rider (2002), apropria-se da instância superegógica para proteger e alimentar a culpa está a serviço da necessidade de supressão das fragilidades do homem exaustivamente discutidas em *O futuro de uma ilusão* (1927) e em *O mal-estar na civilização* (1930). Haizmann é o protótipo do fiel. Nas palavras de Freud, “o ‘eterno latente’ que não pode se desprender da situação beatífica junto ao peito materno e durante toda a vida se aferra à pretensão de ser nutridos por algum outro”.⁴⁴⁹

Voltando ao conteúdo de *O ego e o id*, o superego é situado no quadro melancólico como a “cultura pura das pulsões de morte”, capaz de conduzir o ego à morte quando este não consegue se defender mediante a volta em mania. Pela primeira vez, Freud faz referência a uma relação sádica do superego com o ego e assinala que é como se o superego, na crítica que faz ao ego, tivesse se apoderado de todo o sadismo presente no sujeito. *O problema econômico do masoquismo* (1924) aprofunda essa discussão. Coloca novos problemas em relação ao sentimento de culpa e à atividade da consciência moral e explicita o mecanismo por meio do qual a destrutividade, diante da renúncia imposta pela cultura, favorece a intensificação do sadismo superegógico e do masoquismo egóico.

Como vimos no segundo capítulo, o masoquismo é, desde *Além do princípio do prazer* (1921), considerado a pulsão complementar do sadismo, o sadismo voltado para o próprio ego. Na discussão econômica do masoquismo este passa a ser pensado a partir de outro paradigma: não mais pelo modelo do sadismo, mas pela via da pulsão de morte como resíduo no interior do ego e alvo de ligações com a excitação sexual. As duas manifestações da vida pulsional, o sadismo e o masoquismo, passam a exemplificar a fusão das pulsões. A libido, cuja tarefa é a de tornar inóqua a pulsão destrutiva, desvia-a em grande medida para fora com a ajuda da musculatura.⁴⁵⁰

O sadismo será a parte desviada da pulsão destrutiva colocada a serviço da função sexual; o masoquismo erógeno ou originário, a porção que permaneceu no

⁴⁴⁹ *Uma neurose demoníaca no século XVII*, AE XIX, p. 105.

⁴⁵⁰ Como vimos no capítulo sobre a pulsão de morte esta pulsão recebe o nome de pulsão de destruição, pulsão de apoderamento ou vontade de poder.

interior do organismo ligada libidinosamente com ajuda da coexitação sexual.⁴⁵¹ A partir da observação de fenômenos clínicos que trazem a marca da autopunição, Freud discerne três tipos de masoquismo: o masoquismo erógeno ou primário, o masoquismo feminino e o masoquismo moral. Interessa-nos a última figura do masoquismo pois sua teorização resulta na tentativa de substituir o termo “sentimento inconsciente de culpa” por “necessidade de castigo”; do mesmo modo, na elaboração de algumas teses a respeito da repressão cultural das pulsões. Essa discussão representa um passo importante na teorização do superego. Veremos por quê. O caminho trilhado por Freud é, com efeito, por nós conhecido: ele parte da análise de um fenômeno patológico – o masoquismo – para esclarecer um traço do funcionamento psíquico normal segundo ele operante na relação do sujeito com a cultura.

O ego e o id e O problema econômico do masoquismo retomam a concepção introduzida em “Psicologia das massas...” da culpa como produto de uma relação inter-sistêmica, da tensão entre o ego e o ideal de ego ou superego. No primeiro texto, o sentimento de culpa é assumido como normalmente inconsciente, pois a gênese da consciência moral está intimamente ligada ao complexo de Édipo – que pertence ao inconsciente. A chamada “reação terapêutica negativa”, a neurose obsessiva e a melancolia são convocadas para compor um quadro de exemplos extraídos da clínica no qual operaria a crueldade do superego com o ego.⁴⁵² No artigo sobre o masoquismo, Freud insiste nesse assunto: sugere que a forma patológica e extrema do masoquismo moral aparece, no tratamento analítico, como sentimento inconsciente de culpa. O sinal pelo qual essas pessoas são reconhecidas é por uma “reação terapêutica negativa” e a força desse impulso, a culpa, constitui uma das maiores resistências ao êxito da análise.⁴⁵³ Nesses casos, há prazer no sofrimento, razão pela qual o indivíduo não cede à doença.⁴⁵⁴ Os pacientes sabem que seus tormentos se exteriorizam como sentimentos

⁴⁵¹ O sadismo projetado, voltado para fora, pode ser introjetado de novo sob certas circunstâncias regressando a sua situação anterior. Isto resulta no masoquismo secundário, que se soma ao masoquismo originário.

⁴⁵² Segundo *O ego e o id*, na neurose obsessiva e na melancolia, o superego mostraria uma particular severidade contra o ego; entretanto, no primeiro caso o ego não se sentiria culpado porque não se identificou com o objeto – este ficou preservado – e reagiria contra os impulsos agressivos com formações reativas e medidas de proteção. O ego do melancólico, diferentemente, se sentiria culpado e se submeteria ao castigo.

⁴⁵³ O Homem dos Lobos pode ser considerado, segundo Green (1990), a experiência crucial que permitiu colocar em evidência a reação terapêutica negativa.

⁴⁵⁴ Freud refere em *O problema econômico do masoquismo* que acontece de indivíduos cederem à neurose quando algo nas suas vidas lhes causam muito sofrimento – perda de um ente, doença, etc. - nesse caso, o sofrimento que obtinha da neurose foi substituído por outro sofrimento e o resultado foi a manutenção de um grau de sofrimento.

conscientes de culpa. Porém, recusam-se a acreditar que possam existir sentimentos inconscientes de culpa, ou seja, sentimentos análogos aos conscientes, mas invisíveis. É então que o autor sugere a mudança terminológica: “Opino que, em certa medida, daremos razão ao veto dos pacientes se renunciarmos à denominação ‘sentimento inconsciente de culpa’, incorreta psicologicamente – já que sentimentos não podem ser ‘inconscientes’ – e em troca falarmos de uma ‘necessidade de castigo’, que nos permite contemplar de maneira igualmente satisfatória o estado de coisas observado”.⁴⁵⁵

Dois situações que podem gerar no sujeito a necessidade de castigo e de padecimento são analisadas: o masoquismo moral,⁴⁵⁶ cujo acento recai sobre o masoquismo do ego, que pede para ser castigado pelo superego ou pelos poderes parentais externos, e a “continuidade inconsciente da moral”, que reflete o sadismo do superego em relação ao ego.⁴⁵⁷ A partir da dialética que contrapõe o superego sádico ao ego masoquista, os destinos da destrutividade na economia pulsional do sujeito moderno são abordados. A relação do superego com a realidade é esboçada na discussão do que Freud entende por “poderes parentais externos”.

Começamos pela oposição superego sádico e ego masoquista. Uma sentença extraída do campo da psicopatologia é transposta para o campo da cultura. No estudo do masoquismo moral em sua forma patológica é suposto que o ego se comporta de forma masoquista em relação ao superego e sublinhados casos nos quais operaria a “continuidade inconsciente da moral”, marcada por uma relação sádica do superego com o ego. O movimento teórico que Freud realiza centra-se, sobretudo, na questão quantitativa da destrutividade, isto é, na forma pela qual o aparelho psíquico assimila uma determinada quantidade de destrutividade da qual ele não pode fugir, bem como nas consequências desse ato. A novidade em questão é sustentar que a reversão da destrutividade para a própria pessoa acentua o masoquismo do ego e é acolhida pelo superego, aumentando seu sadismo. Trata-se de um processo normal, regular, sem o qual o aparelho é incapaz de metabolizar a pulsão destrutiva impedida de ser consumada.

O sadismo do superego e o masoquismo do ego se complementam um ao outro e se unem para provocar as mesmas consequências. Opino que só assim é possível compreender que da

⁴⁵⁵ *O problema econômico do masoquismo*, AE XIX, p. 172.

⁴⁵⁶ No masoquismo moral, a moral é ressexualizada e o complexo de Édipo reanimado. As fantasias geralmente incluem situações de maltratos por parte do pai o que, para Freud, revela o desejo de estar com o pai numa vinculação passiva feminina.

⁴⁵⁷ O autor comenta que em ambos os fenômenos se tem a impressão de que as pessoas sofreram uma desmedida inibição moral.

sufocação das pulsões resulte – com frequência ou na totalidade dos casos – um sentimento de culpa e que a consciência moral se torne tanto mais severa e susceptível quanto mais a pessoa se abstenha de agredir as demais.⁴⁵⁸

A existência do sentimento de culpa e o aumento da severidade do superego são, por assim dizer, fatores inevitáveis no processo de renúncia da satisfação pulsional. Freud opina que não é porque somos éticos que renunciamos à satisfação de nossas pulsões, e sim porque somos obrigados a renunciar a elas que nos tornamos homens éticos. Está dada a base para se pensar que a cultura inibe as pulsões agressivas interiorizando-as e incrementando a severidade do superego, produtor do sentimento de culpa. *O mal-estar na civilização* completará esta sentença.

A expressão “necessidade de castigo” é substituída em outra passagem do artigo por “necessidade de ser castigado por um poder parental”. Retomando *O ego e o id*, o autor supõe que a importância pessoal dos progenitores para o superego diminui no curso do desenvolvimento infantil marcado pela progressiva separação da criança em relação aos pais. O sujeito acreditará estar ligado às figuras que se somarão à influência das imagos parentais por vínculos libidinais. Essas figuras são os mestres, as autoridades, os modelos que eles próprios escolhem, os heróis socialmente reconhecidos e o obscuro poder do destino, a Providência, Deus ou a Natureza. Tais pessoas participam da constituição da instância ideal e continuam exercendo uma ação dentro do superego mesmo depois de terem deixado de ser objetos das moções libidinosas do id. Todas elas pertencem ao mundo exterior real, insiste Freud. Reunidas, formam o “poder parental”, que oculta todas as influências do passado e da tradição e consiste em uma das representações mais sensíveis da realidade.

Parece que em nenhum outro texto Freud foi tão explícito ao vincular o superego à realidade como em *O problema econômico do masoquismo*. Ele o faz, primeiro, admitindo que os elementos formadores do superego pertencem à realidade externa – os progenitores, as demais figuras de identificação e as influências do passado e da tradição; segundo, anunciando que o superego se tornará diante do ego “o representante do mundo exterior real e, assim, o arquétipo para o querer-alcançar do ego”.⁴⁵⁹ No momento em que a criança renuncia à consumação dos seus desejos hostis e incestuosos, identificando-se com os pais, ela é obrigada a reconhecer os limites de sua onipotência narcísica, sua condição finita e de dependência do objeto. Para lidar com a

⁴⁵⁸ S. Freud, *O problema econômico do masoquismo*, AE XIX, 1989, p. 176.

⁴⁵⁹ *O problema econômico do masoquismo*, AE XIX, p. 173.

falência de seu narcisismo primário, vimos que o ego constitui o ideal de ego que se tornará, a partir de então, o alvo privilegiado de seu investimento narcísico. Este ideal é herdeiro das relações edípicas, herdeiro da relação do sujeito com a realidade externa.

Quando o superego, que incorporou as interdições culturais e os atributos da imago paterna, obriga o ego a renunciar à satisfação pulsional, em termos da economia narcísica opera-se um investimento por parte do ego em seu próprio ideal como forma de garantir, ainda que ilusoriamente, o amor e a proteção da imago paterna e evitar a emergência do sentimento de desamparo. A renúncia à satisfação pulsional é também, paradoxalmente, satisfação ideal egóica. Na instância ideal reside a possibilidade de realização do projeto frustrado de satisfação plena do ego narcísico, pois a forma de investimento da instância ideal é a idealização, que propicia a ilusão totalizante de uma completude atingida. Não é somente *O problema econômico do masoquismo* que vincula o superego à realidade. *O humor* (1927) retrabalha essa relação e introduz um traço da instância crítica apenas esboçado em “Alguns tipos de caráter...”: o caráter benevolente do superego com o ego.

Isto dito, sustentamos que o processo de elaboração do conceito de superego é tributário da análise freudiana das psiconeuroses e da análise da cultura. Sua teorização depende da formulação dos conceitos de identificação e narcisismo, formulação dependente da reflexão de duas classes de patologias: a neurose obsessiva e a melancolia. Do lado da análise da cultura o conceito depende fundamentalmente das teses apresentadas em *Totem e tabu*. Suas raízes estão vinculadas ao ato que inaugura a cultura. A gênese do superego, assim, parece circundar três domínios de investigação: o domínio psicopatológico, o domínio do funcionamento psíquico normal e o domínio das formações culturais. Uma vez introduzido o conceito em 1923, *O problema econômico do masoquismo* marca uma passagem importante da teorização do superego. Seu ponto de partida, embora seja as perversões sexuais, o sadismo e o masoquismo, o artigo anuncia elementos constituintes do funcionamento normal e regular desta instância, a saber, o fato de que o aparelho só é capaz de metabolizar a pulsão destrutiva revertendo-a para a própria pessoa e acentuando a severidade da instância crítica. Freud parte da forma patológica e extrema do masoquismo moral, em que impera um superego extremamente cruel, para focar uma função normal e regular do superego. O texto cria as condições para o superego ser pensado como o grande agente de interiorização da cultura, como a instância psíquica sem a qual a cultura não sobreviveria.

3.2.3 A cultura volta à cena. O paradigma humorístico e a benevolência do superego com o ego

No estado de
ânimo de nossa infância,
quando ignorávamos o
cômico, éramos incapazes
de chistes e não
necessitávamos do humor
para sentirmo-nos felizes
em nossas vidas. (“Os
chistes...”, 1905)

O humor já havia sido alvo da atenção freudiana em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905) integrando, ao lado do cômico e do chiste, formas de produção de prazer derivadas de uma economia na despesa psíquica. Retomando as premissas de “Os chistes...” da ótica do novo quadro estrutural da psique, *O humor* (1927) apresenta um tipo de relação do superego com o ego amável e carinhosa. Inaugura uma face do superego até então inédita e, assim, inverte um movimento no processo de teorização do conceito centrado no seu caráter severo e punitivo. O trabalho sobre o masoquismo mostrou que a elaboração do superego não se esgotou no ano de sua introdução, em 1923. Em *O humor* essa idéia é explicitada: “Se é de fato ao superego que o humor fala de maneira carinhosa e consoladora ao ego amedrontado, isso nos adverte para o fato de que temos, todavia, que aprender muito da essência do superego [...]”.⁴⁶⁰ O que o texto nos ensina sobre a essência desta instância crítica é seu poder de imobilizar as reações do ego para rechaçar a realidade e servir a uma ilusão.

Na atitude humorística estariam presentes grandes deslocamentos de investimento do ego para o superego. A pessoa do humorista retiraria o acento psíquico de seu ego e o transferiria sobre seu superego que, crescido, passaria a olhar os interesses do ego como pequenos e insignificantes.⁴⁶¹ Assim como o adulto ri da pequenez dos interesses e sofrimentos que parecem grandes a uma criança, o humorista se comportaria frente a ele próprio rindo de suas mazelas.⁴⁶² Sua atitude diante da realidade é de superioridade, pois reconhece a própria pequenez frente à grandeza dos

⁴⁶⁰ *O humor*, AE XIX, p. 162.

⁴⁶¹ Deslocamentos semelhantes aos que ocorrem no apaixonamento e na alternância entre mania e melancolia. No primeiro caso, o ego se esvazia e preenche o objeto. No segundo, o superego sufoca cruelmente o ego.

⁴⁶² Freud ilustra o fenômeno do humor, retomando uma história contada em “Os chistes...” na qual um condenado que, levado para a execução em uma segunda-feira, comenta: “é, a semana está começando otimamente”. *O humor*, AE XIX, p. 157.

interesses do universo e ri dela. A superioridade em questão seria obtida pelo gesto do superego em imobilizar as reações egóicas, obrigando o ego a recusar o contato com o mundo exterior. A um só tempo o superego consola o ego e o salva do sofrimento; evita a liberação de afetos penosos e favorece o “triumfo do narcisismo”. Intocado, o ego obtém uma pequena dose de prazer oriunda da evitação do aparelho frente aos afetos desprazerosos e da liberação desses afetos pela via da descarga motora.⁴⁶³ É nesse contexto que compreendemos a formulação segundo a qual o humor não é resignado, mas rebelde, “[...] não só significa o triunfo do ego, mas também o do princípio de prazer, capaz de afirmar-se apesar do desfavorável das circunstâncias reais”.⁴⁶⁴

Freud propõe que, ao assumir o papel do adulto reduzindo o seu público ao estatuto infantil, o humorista deverá “identificar-se até certo ponto com o pai”.⁴⁶⁵ Concordando com Kupermann (2003), o complexo paterno parece se tornar central na problemática do humor. Diante das duas faces do superego – interditora e ideal – é para a segunda que devemos olhar. No fenômeno do humor, o pai em questão parece ser menos o pai severo e punitivo espelhado no chefe da horda, e mais o pai-instância-ideal que possibilita ao ego desfrutar de uma dose de prazer pela desconsideração dos afetos desprazerosos e pela retirada de investimento dele para o ideal de ego. “Ao identificar-se até certo ponto com o pai, o sujeito poderá uma vez mais brincar ‘de adulto’, isto é, *recriar e investir permanentemente seu próprio ideal do ego, sem confundir o seu eu do presente com a totalidade das potencialidades de sua existência*”.⁴⁶⁶ Investir o ideal de ego é diferente de promover a identificação narcísica do ego portadora da ilusão de completude pela negação da realidade.

A tensão entre o ego e o superego que aparece como sentimento de culpa é, desde “Psicologia das massas...”, fruto do descompasso entre o ego real e o ideal de ego. Se no humor o ideal de ego é superinvestido e a realidade, rechaçada, compreendemos porque o superego mostra-se amável com o ego: ele não o compara a nenhuma instância real, inexistente descompasso entre o que o ego é e aquilo que ele almeja ser. O humor seria, então, o avesso do sentimento de culpa? Talvez. Além de resultar de uma relação amigável entre as duas instâncias e, portanto, isenta de tensão, ele deriva de uma operação psíquica na qual o ego está protegido do contato com o sofrimento que a

⁴⁶³ O riso se apoiaria na mesma fonte primária de obtenção de prazer encontrada nos jogos e nos gracejos, tal como Freud descreve em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905).

⁴⁶⁴ *O humor*, AE XIX, p. 159.

⁴⁶⁵ *O humor*, AE XIX, p. 160.

⁴⁶⁶ Kupermann, *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*, p.121.

realidade aporta. Entretanto, cabe observar que no humor a realidade é rechaçada, mas não negada. O humor não é alheio à realidade, não cria um mundo próprio, mas estando em íntima conexão com a realidade, reajusta os elementos do mundo de um modo prazeroso.⁴⁶⁷ Aos olhos de Freud, o humorista é uma figura invejável dada sua capacidade de reconhecer e rir de sua pequenez frente à grandeza dos interesses do universo.

A que ilusão o superego serve na atitude humorística? Se a ilusão é a crença motivada pela realização de um desejo, como lemos em *O futuro de uma ilusão* (1927), ao rechaçar a realidade o superego estaria servindo à qual ilusão?⁴⁶⁸ Enriquez (1996) sugere que toda ilusão origina-se do amor pelo onipotente, pelo pai, de quem cada indivíduo sente nostalgia. É tributária do amor por um ideal por meio do qual o indivíduo negaria sua própria impotência.⁴⁶⁹ A ilusão, por definição, não reside na satisfação de um desejo. Seu propósito é obter de seus objetos os mesmos estímulos gerados se os objetos estivessem presentes, mas enquanto objeto de desejo. Ao servir a uma ilusão, o superego parece realizar o desejo de proteção e amparo que ela é capaz de aportar ao sujeito sem permitir, contudo, a identificação narcísica do ego com o pai onipotente que ilusoriamente garantiria a imortalidade para o ego ameaçado. A atitude humorística de reconhecer e rir de sua própria pequenez é contraditória com um superego que se apoiaria em uma ilusão? Afinal, o humorista leva ou não leva a sério a realidade? Loureiro (2002) sustenta que o sujeito é indiferente à realidade na ilusão: o desejo inerente à ilusão não se desconecta da realidade nem a reconstrói pela onipotência do pensamento, como faz o delírio.⁴⁷⁰ O humorista tem consciência das

⁴⁶⁷ Kupermann (2003) contrapõe as formulações acerca do papel afável desempenhado pelo superego no procedimento humorístico à figura do superego sádico e da opção masoquista, que considera, baseando-se nos últimos escritos de Freud, o destino inexorável para as subjetividades. “A ‘grandeza’ e a ‘elevação’ éticas atribuídas por Freud ao humor indicam para o autor – com quem nós concordamos – que há efetivamente outras opções à disposição do sujeito frente ao peso do real, que não a resignação masoquista, desde que este disponha da potência erótica necessária para afirmar sua rebeldia criativa, investindo seu próprio ideal do ego de modo a reajustar os elementos do seu mundo de uma forma que lhe seja satisfatória”. Kupermann, *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*, p.28.

⁴⁶⁸ Enriquez (1990) considera a posição freudiana de ilusão mais complexa que a posição racionalista clássica segundo a qual de um lado haveria a ilusão, o “gênio maligno”, de outro, o pensamento verdadeiro, a existência, Deus como guardião da verdade.

⁴⁶⁹ A originalidade da concepção freudiana de ilusão consiste, segundo Kaufman (1977), em ruptura com Nietzsche, “[...] em derivá-la não mais de uma economia de defesa da vida, mas de tentativa de resolução, no nível da cultura, dos impasses aos quais são confrontados os sujeitos dada sua escravidão a um estado de aculturação”. P. Kaufman, *L'inconscient du politique*. Paris: PUF, 1979, p. 68.

⁴⁷⁰ A autora acrescenta que a religião é considerada por Freud o paradigma das ilusões: possuem o estatuto próximo ao do engano e se colocam como nocivas ao homem pois o afastam daquilo que é inerente à condição humana. “*Afastamento da verdade*: eis o cerne do processo que Freud move contra as ilusões”. Loureiro, *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*, p. 315.

mazelas e do desamparo sentidos pelo seu ego mas age com indiferença. Ao invés de se queixar, como segundo Freud faria o melancólico, ele brinca com a situação impedindo o contato do ego com a dureza da vida. É como se o superego, a um só tempo, desconsiderasse as queixas feitas pelo ego diante da dureza que a realidade aporta e propiciasse, como na economia do gracejo, a liberação de prazer pela suspensão do contato com um afeto desprazeroso. Isso parece explicar em que sentido o superego serve a uma ilusão; sem ela, o riso não poderia advir, apenas um choro resignado em que o sujeito mostraria em forma de lamento sua insignificância diante da imensidão do universo.

Dostoievski e o parricídio (1927) é um trabalho “circunstancial”, feito a pedido de Max Eitingon. Ao lado de *Uma neurose demoníaca no século XVII* (1923) e *O humor* (1927) o texto participa do processo de elaboração da concepção de superego. É justamente em torno desta concepção que *Dostoievski e o parricídio* (1927) será examinado novamente. O tema do parricídio presente em *Os irmãos Karamázov* reflete para Freud o desejo parricida de Dostoievski. Marinov (1990), em *Figuras do crime em Dostoievski*, afirma que nenhuma outra obra freudiana trágica – sobre a tragédia grega ou shakesperiana – possui uma estrutura dramática que se aproxima tanto do cenário da morte do pai da horda originária como *Os irmãos Karamázov*. As analogias desta obra com *Totem e tabu* são, para o autor, impressionantes: a fobia infantil, a festa pagã dionisíaca, o sacrifício cristão são colocados no mesmo plano e articulados ao problema da morte do pai.⁴⁷¹

Parece não ser um mero acaso a atitude de Freud em criticar, em Dostoievski, seus aspectos morais e éticos, realçando sua necessidade de punição apaziguada pelas “ciladas” que ele se coloca ao longo de sua vida. O fato de o parricídio ser a maior fonte do sentimento de culpa – e isso Freud afirma com todas as letras no texto – vincula-o imediatamente à questão do superego, atravessada pelo tema da ética, da moral, da culpa e da autodestruição. É interessante, por um lado, observar que Freud ilustra nos comentários sobre a vida do escritor os mecanismos intrínsecos ao funcionamento do superego – destrutividade interiorizada, ego sádico, superego masoquista, necessidade de punição. Por outro lado, o que de novo parece nos aportar o trabalho são duas

⁴⁷¹ A esse respeito, Roudinesco (2002) nota que no romance de Dostoievski realiza-se não o assassinato do pai por um filho ignorante – Édipo - ou a condenação do tio pelo pai assassinado – Hamlet -, mas um verdadeiro parricídio organizado coletivamente pelos filhos do pai. Ivan e Smerdiázov são culpados porque, cada um a sua maneira, assassinaram o pai: o primeiro o matou e o segundo levou o primeiro ao crime. E. Roudinesco, *La famille en désordrerdem*. Paris: Fayard, 2002.

variáveis que podem tornar o superego mais severo com o ego: uma forte disposição bissexual que intensifica a atitude feminina e um pai violento na realidade.

Sabemos que a repressão do ódio contra o pai é parte integrante do processo de dissolução do complexo de Édipo e de instalação do superego. É a angústia direta frente ao castigo e a castração que resulta na repressão ao ódio. No trabalho sobre o masoquismo, Freud sublinhou que a reversão da destrutividade para a própria pessoa acentua o masoquismo do ego e é acolhida pelo superego aumentando seu sadismo. Esse processo é caracterizado como normal e regular, sem o qual o aparelho é incapaz de metabolizar a pulsão destrutiva impedida de ser consumada. O artigo sobre Dostoiévski introduz duas situações nas quais o ódio reprimido é responsável pela intensificação dos traços sádicos do superego e dos traços masoquistas do ego. Tais situações, que realçam um modo de funcionamento do superego em que a severidade em relação ao ego é acentuada, são consideradas reforços patogênicos, isto é, não participam do funcionamento “normal” e regular do superego. Nos casos em que há uma forte disposição bissexual é comum o menino adotar uma atitude feminina, isto é, uma atitude passiva frente ao pai de querer colocar-se no lugar da mãe para adotá-lo como objeto de amor. Porém, a angústia de castração não permite essa solução. O menino compreende que para ser amado pelo pai como mulher precisaria admitir a castração; o que ele se recusa a fazer. A repressão dos traços passivos da feminilidade reforça o sadismo do superego assim como o masoquismo do ego.

O outro fator de reforço desses traços ocorre diante de um pai violento na realidade. “Se o pai foi duro, violento, cruel, o superego toma dele essas qualidades e em sua relação com o ego volta a produzir a passividade que justamente deveria ser reprimida. O superego tornou-se sádico, o ego torna-se masoquista, isto é, no fundo, adota uma postura feminina passiva. Dentro do ego gera-se uma grande necessidade de castigo, que em parte está pronta como tal a acolher o destino, e em parte encontra satisfação nos maus tratos do superego. Com efeito, cada castigo é, no fundo, a castração e, como tal, a realização da antiga atitude passiva frente ao pai. E o destino mesmo não é senão uma tardia projeção do pai”.⁴⁷² Em outras palavras, se o pai for muito violento na realidade o ego satisfaz sua necessidade de castigo mediante a submissão a duas forças cujos traços são paternos: a força do destino e a força do superego. A instância crítica impede o ego de se colocar no lugar feminino mediante

⁴⁷² *Dostoiévski e o parricídio*, AE XXI, p. 182.

punições, denominadas por Freud, nesse contexto, de castrações. O ego obtém gratificação ao ser castigado, como se satisfizesse seu desejo de passividade diante do pai ocupando o lugar da mãe.

O sentimento de culpa e o modo masoquista de viver de Dostoievski são atribuídos a um componente feminino particularmente intenso, ao convívio com um pai agressivo e à forte parcela da pulsão destrutiva dirigida para sua própria pessoa. A interpretação freudiana sugere que o escritor tinha uma disposição bissexual e se defendia de um pai violento e rígido mediante ataques de morte. Nos ataques era como se ele se identificasse com o pai: “Agora ele é o pai, mas o pai morto”.⁴⁷³ Freud assinala que a sensação de morte é vivida pelo ego como uma satisfação masoquista e pelo superego como uma satisfação no gesto de castigar, ou seja, sádica. Em seguida, ele nos diz algo novo sobre a relação ego-superego, a saber, a possibilidade da relação com o pai ser transposta para as instâncias psíquicas: “Ambos, o ego e o superego, continuam desempenhando o papel do pai. Em seu conjunto, a relação entre a pessoa e o objeto pai se transformou, conservando seu conteúdo, em uma relação entre o ego e o superego, uma reescenificação em um novo teatro”.⁴⁷⁴ A condenação de Dostoievski como criminoso político pelo Czar é interpretada como uma forma de expiar a culpa pelo desejo parricida. O hábito de jogar é igualmente atribuído à tendência autocondenatória, pois, como vimos, ele não ficava satisfeito até perder todo o jogo.

3.2.4 A predileção pela crueldade: o superego após 1930

“Sofrimento” e “felicidade”. Freud parte desses dois termos para introduzir sua definição de cultura e discorrer sobre as estratégias de que o homem dispõe para sobreviver às condições impostas pela civilização. Como vimos no segundo capítulo, repetindo *O futuro de uma ilusão* ele atribui três razões pelas quais as pessoas sofrem: a força da natureza, a fragilidade do corpo e as normas fracas na regulação da família, do estado e da sociedade. Reconhece a dureza da existência e as poderosas distrações que existem para diminuí-la, e conclui ser o propósito da vida a obtenção e a manutenção da felicidade, irrealizáveis do ponto de vista do programa do prazer. Sua tese é, por nós, bastante conhecida: a essência da cultura repousa sobre a renúncia das pulsões. Privá-las

⁴⁷³ Dostoievski e o parricídio, AE XXI, p. 183.

⁴⁷⁴ Idem.

de satisfação resulta sempre em consequências perturbadoras. No entanto, inexistem compensações que tornem os homens satisfeitos. A causa de toda hostilidade contra a cultura é justamente a obrigatoriedade da renúncia. A esse respeito, Mezan (1997) opina que a coerção das pulsões é ao mesmo tempo fundamento da civilização e da hostilidade contra ela.

Em linhas gerais, *O mal-estar na civilização* situa o papel de Eros, Ananké e da pulsão de morte na esfera cultural, retomando as premissas da segunda teoria das pulsões. Eros é o grande responsável pela união das pessoas e pelos vínculos amorosos de meta inibida, os vínculos “fraternos”. Limita a vida sexual exigindo a monogamia e a heterossexualidade. As pulsões de morte constituem a maior ameaça à civilização. Nos termos de Freud,

[...] a existência dessa inclinação agressiva que podemos identificar em nós mesmos e com direito pressupomos nos demais é o fator que perturba nossos vínculos com o próximo e que compele a cultura a realizar seu gasto [de energia]. Devido a esta hostilidade primária e recíproca dos seres humanos, a sociedade culta se encontra sob uma permanente ameaça de dissolução [...] A cultura tem de utilizar esforços supremos para colocar limites às pulsões agressivas dos seres humanos e manter suas exteriorizações sob controle mediante formações psíquicas reativas.⁴⁷⁵

O segundo capítulo tratou precisamente da destrutividade e suas formas de expressão na esfera cultural. Se a cultura controla o poder da pulsão de morte através de formações psíquicas reativas, então, ela a reprime e exterioriza seu contrário, Eros, valorizando os vínculos de identificação – vínculos amorosos de meta inibida – e o mandamento ideal de “amar ao próximo como a si mesmo”. Mas exteriorizar a pulsão de morte mediante formações reativas não é suficiente para eliminar a ameaça que ela impõe à cultura. O psiquismo neutraliza a pulsão destrutiva por meio de sua internalização. Essa operação é considerada, desde *O problema econômico do masoquismo*, um procedimento necessário à sobrevivência do psiquismo. E se favorece o equilíbrio pulsional, também corrobora para o aumento da autodestruição.

Nos casos agudos de melancolia o superego foi considerado “a cultura pura das pulsões de morte”. E por essa razão Freud retoma o tema da melancolia para reafirmar que, nela, a pulsão de morte surge sem intuito sexual. Em *Além do princípio do prazer* não foi atribuída à pulsão de morte a onipresença nos fenômenos da vida, e, nesse sentido, resulta compreensível o tom de remorso na afirmação freudiana que se segue: “Não compreendo como foi que pudemos ter desprezado a ubiqüidade da agressividade

⁴⁷⁵ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 103.

e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida”.⁴⁷⁶ O superego entra em cena no contexto da discussão sobre as ameaças que a pulsão de morte impõe à cultura e os recursos de que esta última dispõe para evitar sua dissolução. Ele será o grande parceiro da civilização em sua luta contra este grupo de pulsões.

Tem-se a impressão, com efeito, que “O mal-estar...” dá continuidade ao artigo sobre o masoquismo em um plano distinto. *O problema econômico do masoquismo* assume o incremento da severidade do superego como algo inevitável, posto que um dos meios de que o aparelho psíquico dispõe para metabolizar a pulsão de morte é sua reversão para a própria pessoa. A discussão se dá no nível individual e se restringe às operações internas ao psiquismo responsáveis por seu equilíbrio energético. *O mal-estar na civilização* transpõe essa equação para outro âmbito e favorece uma espécie de deslocamento: do sujeito às voltas com as operações de seu psiquismo para o sujeito em sua relação com as exigências culturais.

Não se fala mais em sobrevivência do aparelho psíquico, em suas formas de regulação, mas em sobrevivência da cultura. Num caso, o aparelho evita a “pane” metabolizando a pulsão de morte pelo aumento da severidade da consciência moral; o superego assimila a destrutividade que colocara em risco o psiquismo. No outro caso, a pulsão de morte é submetida ao regime de civilização: a cultura garante sua sobrevivência reintrojetando a principal fração da pulsão de morte e enviando-a ao superego, favorecendo, assim, o aumento da agressividade que ele exercerá contra o ego e a produção do sentimento de culpa.⁴⁷⁷ Em uma frase que se tornou célebre essa equação é anunciada em uma linguagem militar: “[...] A cultura extingue o perigoso prazer agressivo do indivíduo debilitando-o, desarmando-o e vigiando-o mediante uma instância situada em seu interior, como se fosse uma guarnição militar em uma cidade

⁴⁷⁶ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 116.

⁴⁷⁷ Em *Para a genealogia da moral*, há uma afirmação de Nietzsche (1887) que se aproxima da hipótese freudiana e que diz o seguinte: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto que eu denomino a *interiorização* do homem [...]”, e, mais adiante: “Aqueles terríveis baluartes com que a organização estatal se protegia contra os velhos instintos de liberdade – os castigos fazem parte, antes de tudo, destes baluartes – acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *essa* é a origem da “má consciência”. F. Nietzsche, *Para a genealogia da moral* (1887). Coleção “Os Pensadores” – Obras Incompletas Friedrich Nietzsche. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 311.

conquistada”.⁴⁷⁸ O superego assume a agressividade em nome da manutenção da cultura. Por isso ele é considerado uma formação a serviço de Eros.⁴⁷⁹

Marcuse (1972) assinala, a esse respeito, que o superego pode se colocar igualmente a serviço das pulsões de morte: “Para consolidar e proteger a unidade do ego o superego o dirige contra seu id, desviando parte dos instintos de destruição contra uma parte da personalidade – destruindo, ‘fragmentando’ a unidade da personalidade como um todo; assim, atua a serviço do antagonista do instinto de vida”.⁴⁸⁰ Ao que parece, a destruição e fragmentação da personalidade à qual se refere Marcuse é menos a dissolução ou morte do ego e mais a crueldade com que a instância crítica trata o ego, bem como a angústia sentida por ele e vivida pelo sujeito como necessidade de punição. Sobre as relações entre o superego e as pulsões de morte, Freud observa na 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* que talvez não seja toda agressividade que retornou do mundo externo que é ligada pelo superego e, por conseguinte, voltada contra o ego. Supõe que uma parte sua exerce sua atividade muda e sinistra, sob a forma de instinto destrutivo livre, no ego e no id.⁴⁸¹

No processo de elaboração da noção de superego a gênese do sentimento de culpa é pensada sempre em torno de quatro grandes questões: do parricídio; do ódio inconsciente ao pai – os sentimentos ambivalentes; do masoquismo moral; da interiorização da pulsão de morte, e no nível intrapsíquico, como resultado da tensão entre ego e superego. Na produção freudiana, embora esses temas se relacionem a todo o momento, em cada um dos textos comentados uma dessas acepções é privilegiada na explicação da gênese do sentimento de culpa. *Totem e tabu*, por exemplo, atribui a culpa

⁴⁷⁸ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 119.

⁴⁷⁹ Na 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, “Angústia e vida pulsional”, Freud retoma as questões colocadas neste texto e afirma: “O temor ao superego normalmente jamais deve cessar, pois, sob a forma de ansiedade moral, é indispensável nas relações sociais, e somente em casos muito raros pode um indivíduo tornar-se independente da sociedade humana”. 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, AE XXII, p. 79. Em outro trecho, ele afirma: “A instituição do superego, que toma conta dos impulsos agressivos perigosos, introduz um destacamento armado, por assim dizer, nas regiões inclinadas à rebelião. Mas, por outro lado, se a encaramos exclusivamente do ponto de vista psicológico, devemos reconhecer que o ego não se sente feliz ao ser sacrificado às necessidades da sociedade, ao ter que se submeter às tendências destrutivas da agressividade que ele teria tido a satisfação de empregar contra os outros”. 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, AE XXII, p. 102.

⁴⁸⁰ H. Marcuse, *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972, p. 64.

⁴⁸¹ Assim ele explica seu raciocínio: “Quando o superego foi instituído pela primeira vez, para equipar essa instância fez-se uso da parcela de agressividade infantil dirigida contra os pais, pelo que lhe foi impossível efetuar uma descarga para fora devido a sua fixação erótica, bem como em virtude de dificuldades externas; e por esse motivo a severidade do superego não corresponde necessariamente à rigidez da criação da criança. É bem possível que, quando há subsequentemente ocasião para suprimir a agressividade, o instinto possa tomar o mesmo caminho que lhe esteve aberto naquele momento decisivo”. 32^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, AE XXII, p. 102.

ao parricídio. *Introdução ao narcisismo* e *Luto e melancolia* a situa no nível inter-sistêmico como consequência do ódio do ego em relação ao objeto, transposto para a crueldade com que o superego trata o ego. Novamente o sentimento de culpa é definido como resultado da tensão entre ego e superego, em “Psicologia das massas...” e *O ego e o id*. Finalmente, o artigo sobre o masoquismo o atribui às formas extremas de masoquismo moral e, na linha de *Totem e tabu*, ao parricídio. O ódio inconsciente ao pai, resultado de um intenso conflito ambivalente, produz a culpa identificada nos dois personagens literários discutidos por Freud e por nós retomados: o pintor Christoph Haizmann e Dostoiévski. *O mal-estar na civilização* recoloca a questão da gênese do sentimento de culpa e, ao redefinir e elucidar alguns de seus principais traços, opera uma verdadeira revisão na teoria do superego apoiando-se sobre a origem da valoração do bem e do mal.

O desamparo humano é o ponto de partida adotado por Freud na discussão das funções do superego, e a necessidade de amor e de proteção é situada na base da culpabilidade. Desde os primórdios da psicanálise, Freud reconhece o estado de dependência do sujeito em relação ao mundo externo. E o faz, mais uma vez, situando a religião, ao lado da arte, do poder das substâncias químicas e das relações amorosas – formas de obtenção de prazer –, como fenômenos que denunciam a necessidade de apaziguar os sentimentos de desamparo e desproteção, inerentes à condição humana. Diferentemente dos textos anteriores, a gênese do sentimento de culpa é explicada pela ameaça da perda de amor. Se se perde o amor da instância parental, fica-se desprotegido frente às ameaças do mundo externo e corre-se o risco de o objeto de amor mostrar sua superioridade na forma de castigo. O amor é, nesse caso, garantia da não-agressão por parte do outro. Perdê-lo não só reenviaria a criança a uma condição de desamparo como também a uma situação de punição. A equação da culpa, com efeito, seria mais ou menos esta: “se ele não me ama mais, ele, todo poderoso, pode me maltratar”. Freud denomina a angústia frente à perda de amor “angústia social” e a situa antes da dissolução do Édipo e da formação do superego. Trata-se de uma fase na qual a “má consciência” é produzida somente quando o adulto descobre a ação praticada pela criança – neste momento, desejar o não resulta em culpa.

A condição para o verdadeiro sentimento de culpa é a interiorização da autoridade. Só ocorre uma mudança importante

quando a autoridade é interiorizada pela instauração de um superego. Com isso os fenômenos da consciência moral são elevados a um novo grau {estágio}; no fundo, só então se pode falar de

consciência moral e sentimento de culpa. Nesse momento desaparece a angústia frente à possibilidade de ser descoberto e a distinção entre querer e fazer o mal; com efeito, ante o superego nada pode ser ocultado, nem sequer os pensamentos.⁴⁸²

A partir daí o superego vigia tudo: a vontade de fazer mal e a ação propriamente dita e o castigo anteriormente temido da autoridade externa passa a ser assumido pelo superego contra o ego. Ato e pensamento tornam-se equivalentes. “Frente ao superego não se pode ocultar a existência do desejo, que é motivo de reprovação independentemente de ele se realizar ou não”.⁴⁸³ A renúncia pulsional, que resultava da angústia frente à ameaça da autoridade externa, antes da travessia do Édipo era compensada pela segurança de amor. Formado o superego, a angústia transforma-se em angústia diante da ameaça da consciência moral. A renúncia à satisfação das pulsões não é mais suficiente para evitar o sentimento de culpa, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego. Diante da implantação da instância crítica tem-se, nas palavras de Freud, uma “grande desvantagem econômica”. Se antes a perda de amor e o castigo da autoridade externa ameaçavam a felicidade da criança, agora a infelicidade que a ameaçava desde fora foi substituída por uma infelicidade interna permanente gerada pelo sentimento de culpa. Após cada renúncia pulsional – e essa tarefa é interminável – sobrevirá o ímpeto de satisfação pulsional e a conseqüente punição superegóica; daí o caráter inevitável que a culpa assume em *O mal estar na civilização*.

A renúncia que a criança faz aos desejos edípicos para, em seguida, identificar-se com os progenitores e introjetar os traços das imagos parentais é motivada, em *O ego e o id*, pela ameaça de castração que põe em risco sua integridade narcísica. Em certa medida, o fundamento que pressupõe o declínio do Édipo reaparece em “O mal-estar...”: o estado de dependência absoluta do homem. A mesma integridade narcísica ameaçada pela castração é posta em cheque com a formação do superego. Como se não bastasse seu papel persuasivo de obrigar o ego a abrir mão da satisfação pulsional, ele o pune ao detectar o desejo que sobreviveu à renúncia. Logo, o sujeito encontra-se diante de três grandes conflitos após a internalização do superego: o medo de perder o amor, o medo de ser punido e a culpa permanente gerada pelo simples fato de o ego desejar.

Tanto maior é a severidade do superego quanto mais completa é a renúncia pulsional. A severidade da consciência moral entre os mais obedientes intriga Freud,⁴⁸⁴

⁴⁸² *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 121.

⁴⁸³ Mezan, *Freud, pensador da cultura*, p. 508.

⁴⁸⁴ Consciência moral e superego continuam a serem anunciados como sinônimos.

levando-o a supor que o ego renuncia à consumação das pulsões devido à angústia frente à ameaça do superego. Em seguida essa relação se inverte.

Cada renúncia do pulsional torna-se agora uma fonte dinâmica da consciência moral; cada nova renúncia aumenta sua severidade e intolerância, e estaríamos tentados a proferir uma tese paradoxal, com a qual só poderemos harmonizá-la melhor com a história genética da consciência moral tal como chegou a ser notória; ei-la: A consciência moral é a consequência da renúncia do pulsional; dito de outro modo: a renúncia do pulsional (imposta a nós desde fora) cria a consciência moral, que depois exige mais e mais renúncias.⁴⁸⁵

É como se a consciência moral fosse particularmente sensível diante das tentações reforçadas pelas renúncias.

O destino do ódio no curso do complexo de Édipo conduz Freud a recolocar a questão das renúncias pulsionais e a admitir que a agressão originária acolhida pela consciência moral não é imposta somente de fora, mas é também o prolongamento da severidade da autoridade externa. É suposta outra origem para o que ele denomina “primeira dotação agressiva do superego”. Tem-se a impressão, no entanto, de que ele sistematiza de outra forma uma idéia já desenvolvida. Trata-se do ódio que a criança experimenta em relação ao pai e ao qual é obrigada a renunciar. Relembrando as etapas que culminam na dissolução do Édipo, Freud afirma que a criança se livra da agressividade dirigida ao pai acolhendo-a dentro de si mediante a identificação com a autoridade paterna, ou seja, formando o superego, que exercerá contra o ego a destruição que, como filho, ele gostaria de ter exercido contra o pai. O vínculo entre o superego e o ego não é senão o retorno, desfigurado, dos vínculos objetivos reais entre o ego e o objeto externo. Em suma, é o retorno sobre si da agressividade antes dirigida contra o objeto. Aqui concordamos com Athanassiou (1995) para quem a agressividade é descrita, menos como oriunda da pulsão de morte, que como a reação a uma frustração: a interdição engendra a frustração que, por sua vez, engendra uma agressividade que se projeta sobre o objeto e que será atuada pelo superego contra o ego.

Unindo as duas formulações sobre a gênese do sentimento de culpa e da consciência moral, Freud conclui ser a agressão vingativa do filho comandada pela medida da agressão punitiva que espera do pai. Se recapitulássemos a ordem de sua argumentação teríamos, inicialmente, a criança temendo perder o amor do pai e ser castigada por ele. A intensidade da punição que espera do pai será equivalente à

⁴⁸⁵ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 124.

intensidade da agressão que dirige ao pai, impedida de ser exteriorizada. O superego exercerá contra o ego a mesma agressividade decorrente do medo da punição e do ódio não satisfeito contra a imago paterna. Se se prescindir do fator constitucional que cabe admitir, diz Freud, “é lícito afirmar que a consciência moral severa é engendrada pela cooperação de duas influências vitais: a frustração pulsional que desencadeia a agressão, e a experiência de amor, que volta essa agressão para dentro e a transfere ao superego”.⁴⁸⁶ Ele continua: “Um pai muito permissivo pode ser responsável pela formação na criança de um superego muito severo. Sob a impressão do amor a criança não tem outra saída para sua agressão que voltá-la para dentro”.⁴⁸⁷

Uma educação muito severa e permissiva e os infortúnios da vida são os fatores que contribuem para a formação de uma consciência moral rígida e severa. À medida que Freud introduz o tema da pulsão de morte, o leitor é conduzido a supor que a explicação para a severidade do superego se baseará nos efeitos do antagonista de Eros, já que este é situado como a grande ameaça imposta contra os esforços da civilização. Mas não é isso que ocorre, como nos lembra Donnet (1995). “Se o mal é originalmente fruto de uma ameaça de ser privado de amor e se o sentimento de culpabilidade funda-se sobre o desejo de algo ‘mal – visto da ótica do superego –, então o que está em questão não é ‘a’ pulsão de morte, *em si*, mas o pensamento de Freud sobre a necessidade de ser amado”.⁴⁸⁸

Eis, portanto, três vias pelas quais a agressividade do superego é definida. Ela é sobrevivente da severidade da autoridade parental, do ódio que a criança espera ser atuado contra ela. Também, a agressividade expressa-se como reação à recusa da autoridade. Finalmente, como uma fração de agressividade não satisfeita que é retomada pelo superego e utilizada contra o ego. Ricoeur (1977) traduz esta idéia da seguinte forma: “Freud sustenta com igual força as duas teses da teoria do superego: o superego é adquirido de fora para dentro e, nesse sentido, não é originário. Por outra parte, ele é a expressão das mais poderosas pulsões e das mais importantes vicissitudes libidinais do id”.⁴⁸⁹ Nota-se um esforço de conciliar o dilema entre interno e externo. A agressividade vingativa da criança terá como medida a agressão punitiva à qual ela espera por parte do pai. No cenário interno, opera-se uma espécie de troca de papéis na qual a criança identifica-se com o pai e diz: “Se eu fosse o pai e você a criança, como eu te

⁴⁸⁶ *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 126.

⁴⁸⁷ *Idem*.

⁴⁸⁸ Donnet, *Surmoi I – Le concept freudien et la règle fondamentale*, p. 75.

⁴⁸⁹ Ricoeur, *Da interpretação, um ensaio sobre Freud*, p. 394.

maltratária”. “A criança-Superego exerce sobre o pai-Ego uma vingança”⁴⁹⁰ e, assim, uma relação originariamente entre ego e objeto é reproduzida no nível interno da psique.

A severidade com que a criança é tratada não explica, portanto, a complexa severidade de seu superego, pois uma criança educada com muito afeto poderá desenvolver uma consciência moral impiedosa; e, como vimos, nesse caso o amor tende a inibir as manifestações de agressividade. Por outro lado, ele reconhece que o rigor da educação exerce forte influência sobre o superego infantil, de onde conclui serem os dois fatores, constitucionais inatos e as influências do meio, concorrentes na formação e no nascimento da consciência moral. O que está em jogo é, em suma, a reunião de dois elementos: a recusa às duas formas de satisfações pulsionais e a experiência de amor que engloba amar e ser amado.

O caráter consciente e inconsciente da culpa, tema já amplamente abordado nos trabalhos anteriores, volta à cena. *O problema econômico do masoquismo* substitui o termo “sentimento inconsciente de culpa” por “necessidade de castigo” e, em seguida, por “necessidade de ser castigado por um poder parental”. Argumenta ser impossível que o ego sinta algo inconsciente. A culpa produzida pela cultura é considerada, em grande parte, inconsciente e pode aparecer na forma de mal-estar ou descontentamento. Uma vez retomado o tema do sentimento de culpa, Freud se propõe a elucidar o significado dos termos “superego”, “consciência moral”, “sentimento de culpa”, “necessidade de castigo”, “arrependimento”, que segundo ele se referem à mesma constelação e designam aspectos diferentes, mas que são usados de maneira imprecisa. Se ao longo de todo o texto nota-se um esforço claro no sentido de reorganizar e elucidar os significados das noções de superego, consciência moral e sentimento de culpa, nesse momento esse esforço se torna mais nítido.

O superego é considerado a instância psíquica descoberta. A consciência moral, até então anunciada como sinônimo de superego, torna-se uma de suas funções, a de vigiar e julgar as ações e propósitos do ego. Exerce uma atividade fundamentalmente censora. A percepção do ego de ser vigiado é denominada sentimento de culpa, e a angústia diante da instância crítica, necessidade de castigo. Na base da necessidade de castigo está um fragmento da pulsão de destruição ligado eroticamente ao superego, o que resulta no masoquismo egóico, que, por sua vez, encontra-se inteiramente ligado ao sadismo do superego. O sentimento de culpa produzido pela ação efetiva da agressão

⁴⁹⁰ Donnet, *Surmoi I – Le concept freudien et la règle fondamentale*, p. 80.

coincide com o arrependimento. A onisciência do superego faz que a simples intenção de realizar um desejo se transforme em culpa. Realização, com efeito, das duas modalidades de pulsões: agressiva e erótica.

3.2.5 O conceito de superego é tributário da reflexão cultural

O conceito de superego adquire com *O mal-estar na civilização* novos contornos. Nota-se um movimento que parece ir da teoria da cultura para a metapsicologia. Da reflexão freudiana sobre o desenvolvimento da ciência e da técnica como formas de controlar a natureza resulta a opinião acerca do descontentamento do homem com o estado de cultura e do desenvolvimento cultural como um importante ingrediente na limitação da liberdade humana. Após assumir que a renúncia pulsional exigida pela cultura torna o homem infeliz, Freud conclui ser a pulsão de morte o maior obstáculo enfrentado pela civilização. O superego é, com efeito, situado como o principal parceiro da civilização na luta contra a pulsão de morte e, nesse momento, tem-se a impressão de que Freud “aplica” o conceito metapsicológico de superego ao domínio da cultura. No entanto, e é isso que nos interessa particularmente, a reflexão cultural desemboca em uma reflexão metapsicológica.

Freud reconhece que a agressão introjetada e interiorizada é enviada ao superego, produzindo o sentimento de culpa – tensão entre a instância egóica e a crítica –, que tal sentimento é o grande responsável pelo controle que a cultura exerce sobre o indivíduo. O elemento que permite que a discussão cultural culmine em uma discussão metapsicológica é o sentimento de culpa. A passagem de uma discussão à outra se dá, mais precisamente, no momento em que autor se interroga sobre a gênese desse sentimento. Daí em diante, Freud empreende uma longa discussão que atravessa de ponta a ponta a teoria do Édipo e a teoria das pulsões e na qual dois tempos são pensados: antes e depois do complexo edípiano, antes e depois da edificação do superego.

A teoria pulsional o auxilia a fundamentar os dois tempos. A relação de dependência da criança com os pais e a relação entre o superego e a pulsão de morte esclarecem a dotação agressiva do superego. Com isso, os alicerces para a delimitação do sentido preciso de cada termo ligado ao superego são colocados. Situado o contexto no qual as operações da instância crítica ocorrem, o restante da tarefa parece fácil. Esta

é a impressão que se tem ao ver o fundador da psicanálise definir a consciência moral, o sentimento de culpa, a necessidade de castigo e o arrependimento de maneira tão sucinta. Esse momento do texto marca, digamos assim, o ponto alto da discussão metapsicológica em torno da noção de superego. A discussão é francamente teórica em um texto que parte, inicialmente, de teses a respeito da sustentabilidade da cultura diante das ameaças das pulsões de morte. O movimento ao qual chamamos atenção é, precisamente, este: da teoria da cultura para a metapsicologia. Nisto parece residir um dos aspectos da contribuição da reflexão freudiana sobre a cultura para o avanço da teorização do superego: é a reflexão dos meios de que o homem dispõe para alcançar a felicidade que resulta na hipótese da inevitabilidade do sentimento de culpa.

Outro aspecto da contribuição pode ser identificado. Uma visão panorâmica da história da concepção de superego mostra-nos que, aos poucos, o conceito metapsicológico sai do campo dos efeitos patológicos que a esfera clínica põe em evidência para entrar, com “O mal-estar...”, definitivamente no campo da cultura; definitivamente, pois parte do esforço de “Psicologia das massas...” consiste em esclarecer de que forma a noção de ideal de ego pode ser pensada no estabelecimento do laço social. Ora, com “O mal-estar...” o superego deixa de ser apenas uma formação herdeira do complexo de Édipo, responsável pela renúncia que o ego deve fazer das pulsões. Ou o protagonista das perversões sexuais, dos sintomas obsessivos e melancólicos, da reação terapêutica negativa e da necessidade de castigo. Torna-se um dos principais agentes responsáveis pelo equilíbrio energético/pulsional do homem em estado de civilização. Mais precisamente, a instância crítica torna-se a condição de possibilidade para que o “caos” não se instale na sociedade, para que a pulsão de morte não seja exteriorizada de forma irrestrita, colocando em risco as instituições e os vínculos recíprocos entre os homens. Ao que parece, há um deslocamento do conceito antes restrito à relação entre aparelho psíquico e produção sintomática para a relação entre aparelhos psíquicos e equilíbrio pulsional da cultura. O conceito desloca-se para um plano macro no qual é pensado como um dispositivo regulador da destrutividade.

Uma objeção poderia ser feita nesse sentido: *Totem e tabu* não anuncia justamente isso? Que a consciência moral impõe as restrições ao sujeito e o obriga a seguir normas? Que dela depende a ordem? Que ela institui a lei? De certo modo sim. Em *Totem e tabu*, a instância interna ao sujeito deve ser responsável pela renúncia que deve fazer de sua agressividade. Parte de nosso esforço foi dirigido para demonstrar que o esboço da noção de superego encontra-se já no texto antropológico. A inibição da

agressividade em *Totem e tabu* é, todavia, conseqüência direta do parricídio, do “ato inaugural” da sociedade, e limita-se à agressividade que foi atuada. Diferentemente, em *O mal-estar na civilização* o superego inibe a pulsão de morte, não por um acontecimento anterior que exige isso, mas porque é obrigado a metabolizar uma energia inata e inerente ao ser humano, e por estar a serviço das exigências culturais e da sobrevivência da cultura. Em 1913, Freud não tinha assumido ainda a existência de uma pulsão que tendesse à redução das tensões e que fosse responsável pela destrutividade do homem. Sobretudo, não havia formulado a idéia de que o aparelho psíquico é confrontado com a tarefa de escoar parte desta pulsão mortífera para fora e destinar a parcela que sobrou para uma instância psíquica encarregada de representar as leis e os ideais.

Há um terceiro e último aspecto da contribuição da reflexão freudiana sobre a cultura para a teorização do superego que nos parece ser particularmente importante. A história dos conceitos de consciência moral e do sentimento de culpa nos mostrou que as expressões da instância crítica no nível coletivo eram, muitas vezes, mais elucidativas do que suas expressões no campo da psicopatologia. No trajeto que culmina na teorização do superego vimos que Freud se volta para os sintomas melancólicos – que denunciam uma divisão no psiquismo entre ego crítico e o ego alterado por identificação –, para situar um traço constituinte do aparelho psíquico: a divisão ego/superego. Na esfera do funcionamento normal essa divisão não pôde ser identificada. O mesmo ocorre com os exemplos que nos brindam os estudos da neurose obsessiva, do sadismo e do masoquismo, sem desconsiderar a reação terapêutica negativa observada no espaço clínico e considerada um dos maiores obstáculos ao andamento da análise.

Em nenhum momento foi negada, no presente trabalho, a importância da pesquisa psicopatológica para o processo de elaboração da noção de superego. Entretanto, parece que os efeitos da ação do superego no âmbito das neuroses de transferência e das neuroses narcísicas sempre se mostraram de difícil apreensão. É de Albertín (2006) a afirmação segundo a qual “os sonhos punitivos, a necessidade de castigo, a necessidade de fracasso, e a reação terapêutica negativa no tratamento são testemunhas mudas das vicissitudes do superego”.⁴⁹¹ São numerosas as passagens na obra freudiana que exprimem incertezas e dúvidas em relação às funções do superego e suas

⁴⁹¹ Albertín, *Imperativos do superego: testemunhos clínicos*, p. 293.

formas de expressão. Tem-se sempre a impressão de que a consciência moral é um tema espinhoso para o fundador da psicanálise.

No contexto desta discussão, a seguinte afirmação de Freud em “O mal-estar...” adquire sentido. Referindo-se às severas exigências ideais cujo não-cumprimento resulta em castigo, ele afirma:

Se produz aqui o fato assombroso de que os processos psíquicos correspondentes – as exigências – são mais familiares e acessíveis à consciência visto do lado da massa que do lado do indivíduo. Neste último, só as agressões do superego em caso de tensão se tornam audíveis como acusações, enquanto as exigências mesmas permanecem inconscientes. Se são levadas ao conhecimento consciente, se demonstra que coincidem com os preceitos do superego da cultura respectiva. Neste ponto os dois processos, o do desenvolvimento cultural da massa e do próprio indivíduo, podem andar juntos, por assim dizer. Por isso inúmeras exteriorizações e propriedades do superego podem ser discernidas com maior facilidade em seu comportamento dentro da comunidade cultural que no indivíduo.⁴⁹²

Desde *Totem e tabu*, passando por “Psicologia das massas...”, identificamos este recurso utilizado por Freud no qual os elementos constitutivos do conceito de superego aparecem mais claramente sobre o pano de fundo da cultura; o mesmo recurso utilizado na teorização da pulsão de morte. A figura do totem, de Deus e do líder nos pareceram meios diversificados da encarnação das leis e dos ideais, figurando, assim, aparições da instância crítica no plano coletivo. Se dividirmos a ação do superego em dois tempos, um no qual ele faz exigências e outro no qual ele pune, poderíamos acrescentar ao comentário de Freud a idéia segundo a qual os fenômenos culturais tornam o primeiro tempo de ação do superego mais apreensível. Tais fenômenos tornam audíveis as exigências superegóicas que, no âmbito da psicopatologia, permanecem inconscientes e silenciosas.

Ao assumir o superego cultural como uma instância que repousa sobre a impressão que deixaram grandes personalidades de liderança, o pai primordial e “homens de força espiritual avassaladora”,⁴⁹³ e ao afirmar que uma nação, um povo ou uma raça podem partilhar do mesmo superego, o autor estabelece uma relação de analogia com o superego individual.⁴⁹⁴ Três são os pontos de concordância, precisados

⁴⁹² *O mal-estar na civilização*, AE XXI, p. 137.

⁴⁹³ Freud assinala que, em vida, muitas dessas pessoas foram maltratadas e cruelmente eliminadas pelos demais, ascendendo depois à divindade. Jesus Cristo é o exemplo mais comovedor deste estado de coisas.

⁴⁹⁴ Na categoria de superego da cultura ou superego cultural são situados os deuses, o mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo” e todas as exigências éticas associadas à regulação dos vínculos recíprocos entre os homens. Exigências, no entanto, impossíveis de serem cumpridas. Daí a objeção freudiana em relação a elas que afirma que, se o ego dominasse irrestritamente o id, então seria possível obedecer a todo tipo de mandamento, seja do superego cultural ou do superego individual.

pelo autor, entre os dois superegos: a origem, o fato de algumas figuras que se tornaram ideais de cultura terem sido maltratadas, como o pai primordial – Jesus Cristo é o exemplo escolhido – e a semelhança das exigências ideais, sempre severas, impostas pelo superego cultural e cujo não-cumprimento resulta em castigo da consciência moral.

Os superegos individual e cultural são similares, não equivalentes. Kaufman (2003) nota uma diferença em relação à origem do superego individual ao observar que, neste caso, os pais não são maltratados na maior parte das vezes, diferentemente das figuras que originam o superego cultural. “Os grandes homens conhecem sempre um destino temível, seja o desprezo, a rejeição ou a eliminação. Em ‘O mal-estar...’ Freud cita Jesus Cristo; em *Moisés e a religião monoteísta* ele irá elaborar uma hipótese da morte de Moisés pelo povo hebreu”.⁴⁹⁵ Se o superego da cultura revela traços que no âmbito do superego individual são invisíveis porque inconscientes, também revela traços inexistentes no plano individual e que somente uma formação coletiva permite sua emergência.

Le Rider (2002) retoma uma opinião de Freud acerca do superego americano publicada por Ilse Grubrich-Simitis em *Freud: retour aux manuscrits* como parte do pós-fácio que Freud escreveu em 1927 à *Questão da análise leiga*. Vale a pena reproduzi-la:

É incontestável que o nível de cultura geral e de receptividade intelectual, mesmo nas pessoas que freqüentaram uma escola americana, seja mais baixo que na Europa [...] O americano não tem tempo [...] Tudo que se desenvolve psiquicamente entre consciente e inconsciente possui suas condições temporais particulares que não combinam muito bem com a exigência americana. Não é possível, em três ou quatro meses, transformar um homem que até então não tenha compreendido nada com relação à análise em um analista capaz, é menos possível ainda, em um tempo tão curto, provocar em um neurótico modificações que possam restituir sua capacidade de trabalho e gozo [...]. O superego americano parece ser menos severo em relação ao eu quando se trata daquilo que diz respeito ao lucro.⁴⁹⁶

Este comentário ilustra o sentido de que a noção de superego da cultura parece se revestir para Freud. Trata-se de uma espécie de categoria que revela particularidades de um comportamento coletivo. Nesse comentário, tal noção é utilizada no plano macro e comparativo e parece auxiliá-lo a explicar o sentido de uma atitude que ele supõe ser homogênea entre os americanos.

⁴⁹⁵ P. Kaufman, *L'apport freudien – Éléments pour une encyclopedie de la psychanalyse*, Paris: Bordas, 2003, p. 417.

⁴⁹⁶ Le Rider, *Em torno de O mal-estar na cultura de Freud*, p. 110.

De qualquer forma, a impressão que se tem é que o conceito de superego enriquece-se com as considerações acerca do superego da cultura. No registro individual há, certamente, transmissão cultural. Não esqueçamos que desde suas primeiras definições o superego é anunciado como portador das tradições. Porém, supor a existência de um superego da cultura não é senão reforçar a idéia de transmissão cultural em um panorama que inclui uma coletividade e não apenas um núcleo familiar. Freud pressupõe que as impressões dos grandes líderes são comuns a um dado agrupamento social e imprimem uma marca que contribui para homogeneizar os padrões de comportamento e favorecer um sentimento de identidade entre as pessoas.

O sentimento de culpa é outra noção que parece ter sido melhor elucidada no instante em que é situada tendo em vista sua função cultural. Concordando com Ricoeur (1977), sua economia só aparece inteiramente quando a necessidade de punição é recolocada em uma perspectiva cultural, e assumida a idéia de que a civilização desarma a agressividade do indivíduo instalando um dispositivo-espião interno de controle e alerta. O caráter inconsciente da culpa ou sua manifestação como mal-estar e descontentamento são reportadas ao conflito de ambivalência, por sua vez enraizado no dualismo pulsional e atuado como amor e ódio por Eros e as pulsões de morte.⁴⁹⁷ O jogo da ambivalência próprio à situação edipiana participa igualmente do jogo mais vasto entre as pulsões de vida e as pulsões de morte, e a explicação genética sobre a inevitabilidade do sentimento de culpa parece atenuar-se ao ser subordinada aos grandes conflitos culturais. “A família que serve de quadro cultural ao episódio edipiano não é ela própria senão uma figura da grande empresa de Eros de ligar e unir; conseqüentemente, o episódio edipiano não é a única via possível da instituição do remorso”.⁴⁹⁸ Diferentemente da culpa individual que é empregada incansavelmente para anular um erro, a culpabilidade coletiva aparece como a condição da conversão da pulsão destrutiva em atividade de civilização.

Deparamo-nos com uma estratégia na elaboração das concepções metapsicológicas semelhante àquela vista na história do conceito de pulsão de morte: a cultura revelando-se como um terreno extremamente fértil para a apreensão das manifestações do superego. As formações culturais revelam formas de exigências superegóicas que no nível dos sintomas são invisíveis e inconscientes. É como se a

⁴⁹⁷ Como menciona Rey-Flaud: “a culpa é o lugar onde o amor e o ódio se encontram, o que faz dela o motor da civilização”. In: Le Rider, *Em torno de O mal-estar na cultura de Freud*, p. 51.

⁴⁹⁸ Ricoeur, *Da interpretação, um ensaio sobre Freud*, p. 253.

cultura revelasse os dois tempos de ação do superego: as exigências e as agressões. Os mandamentos a serem obedecidos, os traços a serem imitados, anseios ideais a serem almejados, os sistemas religiosos, a ética, a justiça, etc., reúnem uma grande variedade de prescrições superegóicas e se valem de estratégias de punições diversas para garantirem o cumprimento das exigências. Se, como afirmou Freud, somente as agressões do superego em caso de tensão se tornam audíveis como acusações, então, no âmbito das neuroses e do funcionamento psíquico normal, a instância crítica parece ser revelada em momentos precisos nos quais a severidade do superego é incrementada e sobre o ego é depositada uma grande quota de destrutividade: nos sintomas obsessivos e melancólicos, nas perversões sádicas e masoquistas, nos sujeitos que descompensam diante dos infortúnios da vida ou diante de conquistas gloriosas.⁴⁹⁹ Ou pelo simples sentimento de mal-estar e descontentamento sem causa aparente. Talvez possamos arriscar uma hipótese e afirmar que, enquanto a cultura exprime as duas faces do superego, a face exigente/ideal e a face censora, as manifestações individuais – patológicas ou não – exprimem fundamentalmente a segunda: a face crítica ou condenatória.⁵⁰⁰

É porque o comportamento do indivíduo dentro da comunidade cultural exterioriza propriedades psíquicas relevantes ao processo de teorização da psicanálise que se pode afirmar que a cultura revela-se como um campo fértil no qual alguns conceitos metapsicológicos são mais bem compreendidos. Sua função é a de uma “lente de aumento” dos fenômenos mentais na medida em que amplia a compreensão do que pode ser visto de maneira imprecisa ou fragmentada no âmbito micro da psicologia do indivíduo. O mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo”, o mais importante proceder psicológico do superego cultural segundo Freud, figura um bom exemplo nesse sentido. No curso do conflito edípico, a criança é obrigada a renunciar à agressividade em prol da conservação do pênis e, portanto, do amor narcísico. Quando a discussão é transposta para o espectro das formações coletivas, esta mesma operação reaparece na obrigação imposta ao fiel de ter que amar o próximo às custas do represamento da parcela destrutiva de suas pulsões. Trata-se de uma exigência superegóica capaz de associar e colocar em evidência a relação entre “ser obrigado a

⁴⁹⁹ Como vimos em *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*.

⁵⁰⁰ Não podemos nos esquecer da face benevolente evidenciada pelo humor, fenômeno normal que pode ser estendido do âmbito individual para o âmbito coletivo.

amar o próximo” – via amor narcísico – e “ter que renunciar à consumação de todo ódio de que esse próximo é merecedor”.

Mas não é somente como lente de aumento que a investigação freudiana da cultura contribui na elaboração da metapsicologia. Há aspectos do superego que inexistem no plano das formações psíquicas patológicas e das formações normais individuais, como mostra a discussão da noção de “superego cultural”. Isto dito, *O mal-estar na civilização* figura um texto fundamental na produção de evidências que demonstrem o papel significativo da reflexão cultural freudiana para a elaboração do conceito de superego. Ele reorganiza os termos atrelados à sua definição, postula uma nova gênese do sentimento de culpa, situa o superego como o grande parceiro da cultura contra a ameaça da pulsão destrutiva. Por intermédio da noção de superego cultural, o texto fortalece a idéia da transmissão cultural e reúne, em torno de um único termo, os fenômenos nos quais a lei é objetivada, os ideais oferecidos como modelos e as punições executadas se as leis não são cumpridas, reafirmando a hipótese de que, sob a lente do social, alguns sentidos da concepção de superego tornam-se mais claros. Parece que o sentido mais geral do conceito de superego é alongado e a esse conceito é atribuído um alcance maior. A hipótese do superego cultural divide com a hipótese filogenética a responsabilidade da transmissão através das gerações. Mas se no primeiro caso é colocada a questão da transmissão biológica, genética, de esquemas herdados e que explica, em parte, a concepção de um superego como veículo da tradição, no segundo caso está em jogo uma transmissão de outra ordem, baseada inteiramente no mecanismo da identificação. O conceito de superego cultural favorece, em suma, que a cultura seja pensada, a um só tempo, como fenômeno herdado e palco no qual surgem as várias faces do superego, da ideal àquela produtora, no limite, de neurose, rebeldia e mal-estar.

3.2.6 O superego no final da obra freudiana

Redigida quinze anos após as *Conferências de introdução à psicanálise* (1916-17), as *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933) contêm uma nova abordagem de assuntos discutidos no primeiro ciclo de conferências e que, nos termos de Freud, “requerem [...] uma exposição diferente, ou seja, revisões críticas”.⁵⁰¹ A 31^a

⁵⁰¹ S. Freud, 31^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933), AE XXII, 1989, p. 31.

Conferência, intitulada “A dissecação da personalidade psíquica”, realiza uma verdadeira retomada dos principais temas ligados à origem e às funções do superego, introduzindo alguns acréscimos relevantes à teorização desse conceito. O estudo da melancolia e dos delírios de observação são os primeiros exemplos citados por Freud nos quais estariam operando mecanismos esclarecedores das funções da consciência moral e imperceptíveis no comportamento normal do indivíduo.⁵⁰² Mas nenhuma novidade é trazida nesse sentido. Tampouco em relação à metamorfose do relacionamento parental em superego, descrita a partir da teorização que *Psicologia das massas e análise do ego* faz do conceito de identificação. Uma das novidades aportadas pela conferência é o fato de o ideal de ego deixar de ser sinônimo de superego e tornar-se uma de suas funções.

Ao aparecer pela primeira vez em *Introdução ao narcisismo*, o ideal de ego é situado ao lado da consciência moral como uma instância separada desta. Em “*Psicologia das massas...*” essa distinção desaparece e a consciência moral torna-se uma função do ideal de ego. Freud postula, em *O ego e o id* (1923), um grau de diferenciação no interior do ego o qual denomina *ideal-ego* ou superego. E por dez anos prossegue tratando os dois termos como sinônimos. Até que, na 31^a Conferência, anuncia:

Mencionaremos ainda uma importante função que acrescentamos ao superego. É também o portador do ideal de ego com o qual o ego se mede e cuja exigência de perfeição cada vez maior se empenha em cumprir. Não há dúvida de que este ideal de ego é o precipitado da antiga representação dos progenitores, expressa pela admiração pela perfeição que a criança lhes atribuía naquele tempo.⁵⁰³

Assumir o ideal de ego como uma função do superego, ao lado da auto-observação e da consciência moral, não resulta em nenhuma mudança concernente ao sentido mais geral do conceito. À primeira vista, poderíamos supor que é diminuída a importância do ideal de ego no instante em que ele é submetido à instância à qual anteriormente se igualava como sinônimo. Mas, ao que parece, isso não ocorre. As três funções – ideal, auto-observação e consciência moral – têm igual importância e não podem ser compreendidas separadamente. A afirmação segundo a qual o delírio sugere

⁵⁰² Albertín (2006) assinala que na 31^a das “Novas Conferências...” Freud reitera que a consciência moral tem sua gênese no superego mas não o mesmo estatuto metapsicológico. Ela se explica: “Enquanto a instância se ancora na intersecção *isso-mundo* externo e se exterioriza primariamente em angústia ante o real, a consciência moral, como função da “constelação superegógica”, apóia a atividade judicativa na tramitação das formações do inconsciente. Daí ser a angústia da consciência moral apalavrável, substituível e, portanto, subornável; não é assim com a angústia vinculada ao superego que implica uma forte dose de certeza inamovível”. Albertín, *Imperativos do superego: testemunhos clínicos*, p. 297.

⁵⁰³ 31^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, AE XXII, p. 60.

que o observar é somente uma preparação do julgar e do punir aponta para o grau de dependência com o qual as três funções atuam; mais precisamente a auto-observação e a consciência moral. Ainda que as duas funções apareçam há muito tempo discriminadas na terminologia psicanalítica, a sugestão do delírio nos permite compreender mais claramente quão vinculadas elas estão, já que detectar a “ação má”, seja como desejo ou ação propriamente dita, torna-se condição do julgamento e da punição.⁵⁰⁴

Sobre a gênese do superego, Freud tece dois comentários que merecem atenção. No primeiro, ele apenas nomeia algo de forma diferente, ao afirmar que a origem do superego pressupõe um fato biológico extremamente importante e um fato psicológico decisivo, a prolongada dependência da criança em relação aos progenitores e o complexo de Édipo, ambos intimamente relacionados.⁵⁰⁵ No segundo comentário, e mais relevante para nós, Freud aprofunda uma questão crucial para a compreensão do processo que culmina na formação do superego. A idéia de que no declínio do complexo de Édipo a criança identifica-se com os pais é substituída pela idéia de que elas se identificam com o superego dos pais. Frase complexa e de difícil apreensão. Ao educarem a criança, diz Freud, os pais e autoridades análogas seguem os preceitos de seus próprios superegos, ou seja, prevalece a severidade e a exigência.

Esqueceram as dificuldades de sua própria infância e agora sentem-se contentes em identificarem-se eles próprios, inteiramente, com seus pais, que no passado impuseram sobre eles restrições tão severas. Assim, o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas dos superegos de seus pais; os conteúdos que eles encerram são os mesmos e tornam-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração.⁵⁰⁶

No instante em que a identificação é situada como uma operação essencial à resolução do complexo edipiano, o “querer ser igual aos pais” está em primeiro plano. Quando essa expressão é substituída pela expressão “ter um superego igual ao dos meus pais”, parece operar uma mudança sutil de foco. O que é interiorizada é a relação do ego infantil com o superego parental. Há muito sabíamos que na identificação com os pais a criança herda um modelo de autoridade ao qual submeterá a satisfação de suas pulsões,

⁵⁰⁴ Em geral, ao definir o superego, Freud ressalta suas funções ideais e críticas. Como nesta passagem: “O superego é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição; em suma, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é o aspecto mais elevado na vida humana”. 31^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, AE XXII, p. 62. Mas sabemos que a função da auto-observação está aí implícita.

⁵⁰⁵ Não é novidade reportar a gênese do superego à dependência da criança em relação aos pais e ao complexo edipiano. A novidade é chamar a dependência de fato biológico e o Édipo de fato psicológico, descrição, aliás, já realizada em outros textos que não enfocam a questão específica do superego.

⁵⁰⁶ S. Freud, 31^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933), AE XXII, 1989, p. 62.

e que será considerado o representante de todas as restrições morais e anseios ideais. Muitas foram as explicações atribuídas por Freud na tentativa de compreender o grau de severidade com que o superego trata o ego: do ódio ao pai, à pulsão de morte, passando pelo medo de perder o amor e de ser castigado.⁵⁰⁷

Eis que uma nova explicação aparece. Se a criança identifica-se com o superego de seus pais, é melhor esperar que esse modelo apresente mostras de severidade do que provas de indulgência. Afinal, na herança em questão prevalece a exigência da instância crítica. A amnésia dos pais, isto é, o fato de eles se esquecerem que foram vítimas de restrições severas por parte dos próprios pais, parece revelar a força do aspecto identificatório da formação psíquica introjetada e o caráter inconsciente dessa mesma formação. A identificação com o superego dos pais, crucial para o desenvolvimento psíquico do sujeito, é, com efeito, incomparavelmente mais significativa do que o sofrimento que ele sentiu quando criança diante das árduas exigências feitas pelos pais. Ao educar o filho, ele não atuará o papel da vítima-criança que foi uma vez, diante das difíceis imposições, mas representará o papel da instância com a qual ele se identificou.

Até a 33^a das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933), denominada “Feminilidade”, Freud não diferencia a formação do superego no menino e na menina. Ele já havia reconhecido que, diferentemente do menino, que sepulta o complexo de Édipo graças ao complexo de castração, na menina tal complexo prepara a entrada no conflito edípiano. Porém, a teorização dessa questão avança a partir da 33^a Conferência e, pela primeira vez, são reconhecidas como distintas a formação do superego nos sexos masculino e feminino. No menino mantém-se o enredo de sua história sexual infantil: o complexo de Édipo reúne o desejo de possuir a mãe e eliminar o pai, considerado rival. A ameaça de castração, isto é, a impressão do perigo de perder o pênis, o conduz ao abandono do complexo de Édipo, e um severo superego instala-se como seu herdeiro.⁵⁰⁸ No caso da menina, ao contrário, ao invés do complexo de castração destruir o complexo de Édipo ele prepara o ingresso a esse complexo, que

⁵⁰⁷ Freud acrescenta que pode advir, da experiência de não ser amado, o sentimento de inferioridade, presente em momentos nos quais o superego pune o ego.

⁵⁰⁸ Em *Sobre a sexualidade feminina* (1931), Freud desenvolve um pouco mais esta frase ao afirmar que “[...] após interiorização da instância paterna no superego, a próxima tarefa a realizar é a de desvincular este último das pessoas a quem originalmente foi submetido psiquicamente”. S. Freud, *Sobre a sexualidade feminina* (1931). AE XXI, 1989, p. 231. A 33^a conferência retoma as teses deste texto, o primeiro a questionar com profundidade o paralelismo uniforme entre o desenvolvimento sexual masculino e o feminino, e reconhecer que a intensa dependência da mulher em relação ao seu pai não é senão a herança de uma relação igualmente intensa com a mãe; de longa duração.

Freud denominou “complexo de Electra”.⁵⁰⁹ A inveja do pênis força a menina a abandonar a ligação com sua mãe e a refugiar-se na situação edipiana. E, como inexistente o temor de castração, a menina não supera o Édipo, permanecendo nele por tempo indeterminado. O complexo é destruído tardiamente e de modo incompleto. Nessas circunstâncias, afirma Freud, “a formação do superego deve sofrer um prejuízo; não consegue atingir a intensidade e a independência, as quais lhe conferem sua importância cultural, e as feministas não gostam quando lhes assinalamos os efeitos desse fator sobre o caráter feminino em geral”.⁵¹⁰

O autor não retoma esse assunto em nenhum outro texto, ficando em aberto o desenvolvimento dos pormenores em relação à formação do superego na menina. De qualquer forma, a opinião freudiana sugere dificuldade e relutância da menina em renunciar às pulsões, já que não haveria um “grande” motivo – como no caso do menino, o temor da castração – que conduzisse a tal renúncia. Soma-se a isso a hipótese de fragilidade na identificação com o superego dos pais, ou, em outros termos, um processo de identificação parcial, o que resultaria na formação de um superego frágil, e por isso mesmo menos capaz de metabolizar a pulsão de morte e transformá-la em obediência às exigências culturais. Menos capaz, em suma, de favorecer o incremento do sentimento de culpa.

Feito esse pequeno parêntese, voltemos à 31ª conferência. A idéia de que o superego do filho encerra os mesmos conteúdos do superego dos pais, tornando-se veículo da tradição, é retificada em seguida em um comentário que parece retomar a concepção de superego cultural. Ouçamos: “A humanidade nunca vive integralmente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas”.⁵¹¹ Freud admite que o conteúdo do superego se transforma com o passar do tempo e que, portanto, ele não encerra sempre os mesmos conteúdos. Donnet (1995) precisa a relação entre a herança cultural e herança biológica.

A evocação de uma espécie de superego-germe, depositário da tradição e dos valores transgeracionais, funciona como uma memória inconsciente da espécie e de sua história [...]

⁵⁰⁹ Em *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (1920) para destacar a analogia na conduta de ambos os sexos.

⁵¹⁰ S. Freud, 33ª das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933), AE XXII, 1989, p. 120.

⁵¹¹ 31ª das *Novas conferências de introdução à psicanálise*, AE XXII, p. 62.

Isto evoca as hipóteses freudianas relativas aos traços filogenéticos e às fantasias originárias. Mesmo no nível desta temporalidade “à prova do tempo”, a transmissão do “adquirido” da espécie é ela mesma tomada na sua historicidade, e que, como a história continua, ela implica a remodelagem permanente dos conteúdos do superego.⁵¹²

Afirmar que por intermédio da identificação a tradição e o julgamento de valores são transmitidos é muito diferente de dizer que o homem herda esquemas mentais. A herança em questão dá-se no nível ontogenético e é propiciada pela identificação.⁵¹³ Mas nada impede que essa hipótese – da identificação com o superego dos pais – seja complementar à hipótese filogenética de esquemas psíquicos herdados de geração em geração e que remeteriam o sujeito à culpa pelo crime inaugural. Seguindo a sugestão de Donnet, ambas as concepções podem ser referidas à história, já que, segundo Freud, o conteúdo superegóico herdado estaria em permanente transformação.

A herança filogenética é discutida exaustivamente no último trabalho cultural de Freud: *Moisés e a religião monoteísta* (1939);⁵¹⁴ texto em que expõe as raízes inconscientes do anti-semitismo a partir do próprio judaísmo, e não mais como um fenômeno externo a ele. Essa foi a sua maneira de retomar a problemática de *Totem e tabu*, à qual “Moisés...” deu prosseguimento. Sobre a influencia do texto antropológico no escrito sobre o judaísmo, Freud afirma o seguinte em 1938: “Se nossa descrição da história primeva é aceita como, em geral, digna de crédito, dois tipos de elementos serão identificados nas doutrinas e rituais religiosos: fixações na história antiga da família e sobrevivência dela, e também revivescências do passado e retornos, após longos

⁵¹² Donnet, *Surmoi I – Le concept freudien et la règle fondamentale*, p. 26.

⁵¹³ Athanassiou (1995) observa que Freud atenta para uma transmissão que não é apenas uma identificação aos traços dos objetos parentais, mas igualmente a uma de sua função. Tal função, segundo a autora, é difícil de definir metapsicologicamente. “Levado pelos objetos, ela não é um objeto. Transmitido pela cultura, ela não é a cultura. Ela é aquilo que separa os ângulos do triângulo edipiano, sem ser contudo situada a um de seus vértices. Como ela é igualmente aquilo que separa os elementos da dualidade primitiva, ela foi pensada sobretudo através de sua encarnação paternal, este terceiro que se coloca entre a mãe e a criança”. Athanassiou, *Introduction à l'étude du Surmoi*, p. 108.

⁵¹⁴ Em *Entre Moisés e Freud: tratados de origem e de desilusão*, Delouya (2000) faz uma interessante análise de *Moisés e o monoteísmo* e se propõe a demonstrar a existência de uma base e uma estrutura comuns ao judaísmo e à psicanálise. Para o autor, “[...] o livro de Moisés tem atraído a atenção daqueles que se dedicaram ao estudo e à demonstração da importância e do interesse que tem a vida de Freud na compreensão, na crítica e na transmissão de seu legado”. Delouya, *Entre Moisés e Freud: tratados de origem e de desilusão*, p.6. Ilse Grubrich-Simitis, por exemplo, teria encontrado nesse romance uma semelhante identificação com Moisés. Mezan teria sugerido algumas ressonâncias entre o judaísmo e a psicanálise, porém, teria admitido o judaísmo e a condição judaica de Freud como constituintes apenas de um dos fatores para a elaboração da obra. Delouya recupera trabalhos sobre o judaísmo, não psicanalíticos, para tecer uma base sobre a qual interpretará a obra freudiana. O autor, no entanto, mergulha na psicanálise neste percurso e faz algumas observações interessantes, como afirmar que Freud teria se voltado às concepções da primeira tópica e deixado de lado aquisições da segunda, além de atentar para a hipótese de que nessa obra Freud teria ilustrado o conceito de pulsão de morte antes restrito ao plano da biologia.

intervalos, daquilo que fora esquecido”.⁵¹⁵ Se a sociedade foi realmente gerada por um crime cometido contra o pai, pondo fim ao reino despótico da horda selvagem, e pela instauração de uma lei em que a figura simbólica do pai fora revalorizada, isso queria dizer que o judaísmo obedecia ao mesmo roteiro. Após o assassinato de Moisés ele havia gerado o cristianismo, baseado no reconhecimento da culpa: o monoteísmo, portanto, era a história interminável da instauração dessa lei do pai, sobre a qual Freud erigiu toda a sua doutrina da proibição do incesto e do Édipo realizada por meio de pesquisas sobre a gênese da epopéia bíblica.⁵¹⁶

O amplo espaço atribuído à hipótese filogenética em “Moisés” parece ofuscar a hipótese desenvolvida no “Mal-estar...” sobre o superego cultural.⁵¹⁷ Ofuscar, pois o autor, embora não retome a expressão “superego cultural” nem discorra sobre a herança cultural propiciada pela identificação, insistindo na herança arcaica de disposições inatas, deixa implícito tal hipótese ao comentar que Moisés é um representante do superego na psicologia de grupo. O trajeto realizado que culmina nessa afirmação inicia-se com uma reflexão sobre as renúncias instintuais que o ego deve fazer para agradar o superego. E, nesse sentido, há uma rápida descrição da instância moral na qual Freud apenas repete algumas de suas teses principais, tais como a de que o superego é sucessor e representante dos pais e dos educadores, a de que mantém uma relação de pressão e dependência com o ego, etc. As formulações de “Psicologia das massas...” em relação aos líderes e ao poder de submetimento que exercem sobre os indivíduos ecoam em “Moisés...” na reflexão do papel dos grandes homens; também presente em o “Mal-estar...”.

Para falar do grande homem Freud recupera um traço que está na raiz do conceito de superego. Trata-se da necessidade de amor e do temor de perdê-lo. O grande homem é, no dizer do autor, a autoridade por cujo amor a realização é levada a cabo. E,

⁵¹⁵ S. Freud, *Moisés e a religião monoteísta* (1938), AE XXIII, 1989, p. 99.

⁵¹⁶ “Em 1938, Freud estende o esquema de *Totem e tabu* à gênese do monoteísmo judaico-cristão. Este, diz ele em substância, não é uma invenção judaica, mas egípcia, e o texto bíblico mais tarde não faz senão deslocar sua origem para um tempo mítico atribuindo sua fundação a Abraão e a seus descendentes. Na realidade, ele provém do faraó Amenotep IV, que fizera dele uma religião sob a forma de um culto do deus solar Aton. Em seguida, Moisés, alto dignatário egípcio, chefe de uma tribo semita, fizera do monoteísmo uma religião altamente espiritualizada, comparável à filosofia grega e capaz de rejeitar o animismo e os deuses do paganismo em prol de um deus único e invisível”. E. Roudinesco e M. Plon, *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 83.

⁵¹⁷ Com a retomada da hipótese filogenética parece que Freud estava interessado em aproximar os domínios da psicologia individual e grupal. Esta é a impressão que se tem após a leitura deste comentário: “Se presumirmos a sobrevivência desses traços de memória na herança arcaica, teremos cruzado o abismo entre psicologia individual e de grupo: podemos lidar com povos tal como fazemos com um indivíduo neurótico”. *Moisés e a religião monoteísta*, AE XXIII, p. 94.

continua: “[...] visto que o grande homem opera em virtude de sua semelhança com o pai, não há necessidade de sentir surpresa se, na psicologia de grupo, o papel de superego fosse atribuído a ele. Desse modo, isso também se aplicaria ao homem Moisés em relação ao povo judeu”.⁵¹⁸ É certo que, nesse momento, Freud generaliza a tese de “Psicologia das massas...” em relação aos líderes como aqueles que ocupam o lugar do ideal de ego.⁵¹⁹ Mas como a noção de ideal de ego, desde a 31ª das “Novas conferências...”, foi considerada uma função do superego, nada mais previsível do que esperar que Freud afirme que, no domínio da psicologia grupal, o papel do superego é atribuído ao líder.

Outrossim, ele parece fazer algo mais: põe em palavras uma antiga hipótese nossa segundo a qual os tabus, os líderes e os grandes personagens da história não são senão formas de objetificação do superego no âmbito da cultura. Se Moisés, Jesus Cristo, Napoleão, etc. representam o superego no domínio da psicologia de grupo é porque eles exercem duas funções, fundamentalmente: crítica e ideal. Sobre a função ideal de Moisés, Freud descreve com clareza o que antes havia descrito ou em termos da psicologia individual, da relação da criança com o pai, ou termos da relação tópica ego-superego. Ouçamos:

O espírito divino, que é, ele próprio, ideal da perfeição ética, plantou nos homens o conhecimento desse ideal, e ao mesmo tempo, o impulso a assemelhar suas próprias naturezas a ele. [...] Sua vida afetiva se regula de acordo com a sua distância do ideal [...] Quando dele se aproximam – em seu periélio, por assim dizer – é-lhes trazida a alta satisfação; quando, em seu afélio, se tornam distantes, a punição é o severo desprazer.⁵²⁰

Em “Moisés...”, embora Freud não introduza propriamente nenhuma novidade no conceito de superego, ele parece retificar e sintetizar algumas formulações que nos auxiliam a compreender as contribuições da análise freudiana da cultura à teorização desse conceito. Reafirmar a legitimidade do mito filogenético, baseando nele sua hipótese a respeito da formação da religião cristã, indica o quão relevante é, para a psicanálise, o lugar ocupado pelo pai no estabelecimento da lei e na produção da culpa. Se é verdade que a explicação genética ganha força no final da obra freudiana, então, mais uma vez – como em tantos outros textos em que isto ocorre – é reafirmada a gênese do superego como advindo, não só da relação edipiana, mas igualmente do ato inaugural da sociedade. Em segundo lugar, ao afirmar que na estrutura da religião de

⁵¹⁸ *Moisés e a religião monoteísta*, AE XXIII, p. 113.

⁵¹⁹ Para Delouya, Moisés e sua contribuição refletem não somente a elaboração do aporte do líder de 1921, mas o superam, atingindo um estágio mais elevado, a intelectualidade ou espiritualidade.

⁵²⁰ *Moisés e a religião monoteísta*, AE XXIII, p. 121.

Moisés não havia lugar para o ódio e tudo que podia vir à luz era uma reação poderosa contra ele, ou seja, um sentimento de culpa por causa dessa hostilidade, Freud retoma as operações inerentes ao funcionamento do superego: ódio não satisfeito = culpa.

Porém, não se trata apenas de transpor uma equação originalmente anunciada em termos de uma metapsicologia para uma teoria da cultura.⁵²¹ O superego corporificado, representado em algumas figuras sagradas, é revelado na narrativa de Freud sobre a transformação da religião judaica em cristã. A variedade de representações que assume a instância moral nos sugere que, na construção teórica de Freud, é preciso mais do que pais restritos aos núcleos familiares para atender às necessidades de proteção e cuidado das pessoas em coletividade. É preciso figuras grandiosas que exerçam a função de superego para veicular a energia destrutiva e sexual e favorecer a promoção de vínculos de identificação de meta inibida. Se a atividade superegóica é, muitas vezes, invisível nas neuroses ou nos indivíduos normais, é justamente porque a cultura oferece um tipo de formação – a coletiva – diferente. É de Freud a afirmação segundo a qual “os processos da vida dos povos são semelhantes ao da psicopatologia; contudo, não são inteiramente os mesmos”.⁵²² Talvez possamos parafrasear o autor e afirmar que a maneira pela qual o superego aparece nas formações psicopatológicas e individuais é semelhante à forma com que ele aparece no plano dos fenômenos culturais; contudo, essa forma não é inteiramente a mesma.

Mesmo que o *Esboço de psicanálise* (1940) não revele nenhuma transformação na concepção de superego, o texto nos importa porque anuncia a posição freudiana definitiva em relação a esse conceito. O fundador da psicanálise apenas define algumas de suas posições. Pelo fato de o “Esboço...” ter sido o último trabalho no qual Freud se esforça em sintetizar os pilares de sua disciplina, e dado que o autor provavelmente não selecionou aleatoriamente o conteúdo a ser apresentado, no texto parece transparecer o que há de mais relevante em relação aos sentidos que esse conceito assume no final da sua obra.

Eis as principais proposições anunciadas: o superego origina-se do medo da criança diante da ameaça de uma eventual perda de amor; é herdeiro do complexo de Édipo. No curso do desenvolvimento individual, ele herda traços de pessoas

⁵²¹ A explicação freudiana para o fenômeno da religião, como vimos, mesmo que se paute, inicialmente, de descobertas advindas da clínica das neuroses obsessivas, adquire contornos próprios com a introdução da noção de ideal de ego, realizada no texto cultural dedicado às formações grupais.

⁵²² *Psicologia das massas e análise do ego*, AE XVIII, p. 109.

substitutivas dos progenitores, como pedagogos, modelos públicos, ideais venerados na sociedade. Sua excessiva severidade não segue um modelo real, mas corresponde à força da defesa utilizada contra a tentação dos desejos edipianos. O superego pode ser severo em filhos educados brandamente. Ele observa, dá ordens, julga e ameaça o ego com punições; este, por sua vez, tem que prestar contas não só de suas ações mas também de pensamentos e intenções não executadas; se ele agrada o superego sente-se orgulhoso e fortalecido. O superego executa funções anteriormente executadas por objetos do mundo externo.⁵²³ Exemplifica a maneira como o presente se transforma em passado; além de ser veículo de transmissões culturais e biológicas.⁵²⁴ E, finalmente: representa o mundo externo diante do ego e, “assim, assegura um lugar intermediário entre o id e o mundo exterior”.⁵²⁵

Estas linhas concluem a evocação da situação do ego diante dos três poderes aos quais ele se confronta: o mundo exterior, após a separação com os pais, representado pelo poder do presente; o id, com suas tendências hereditárias, aquelas do passado “orgânico”; e o superego, figurando o passado da civilização que a criança é obrigada a reviver. Leia-se: passado filogenético e ontogenético – o superego dos pais. A função mediadora – intermediária – do superego entre o fora e o dentro parece ser inseparável daquela que a faz articular presente e passado. Esse passado, que designa uma memória simbólica específica da espécie humana, como lembra Donnet (1995), possui correlativamente a vocação de se tornar indefinidamente presente, de se representar. Talvez não seja mero acaso o fato de Freud ter concluído o “Esboço...” situando o superego na cultura e sugerindo que ele reúne um conteúdo que é universal e individual, a nosso ver, fundamentais para que os sentidos do conceito sejam apreendidos.

⁵²³ Nos termos de Donnet (1995), “Assim, quando a diferenciação Ego-Superego é ‘ativada’ tudo se passa como se o superego se tornou tão exterior ao ego quanto a instância parental e que ele reencontrava seu poder tutelar de punir e de recompensar”. Donnet, *Surmoi I – Le concept freudien et la règle fondamentale*, p. 124.

⁵²⁴ A referência à herança cultural e filogenética aparece desta maneira: “[...] alguma parte das aquisições culturais indubitavelmente deixou um precipitado no id; não poucas das novas experiências da criança serão intensificadas por serem repetições de alguma primeva vivência filogenética”. *Esboço de psicanálise*, AE XXIII, p. 209.

⁵²⁵ Idem.

Conclusão do terceiro capítulo

O conceito de superego é tributário da análise que Freud realiza da cultura. Essa é a tese que procuramos demonstrar neste terceiro e último capítulo. Antes de sua introdução em *O ego e o id* (1923), a gênese da consciência moral e do sentimento de culpa foi por muitos comentadores localizada nos mecanismos da neurose obsessiva, da melancolia e das perversões sexuais. Identificamos sua gênese no ato cometido pelo grupo de irmãos, cujos efeitos, esquecidos, perpetuaram-se nos sujeitos como predisposição à submissão à figuras de autoridade. O mito filogenético auxiliou Freud a explicar de que maneira uma norma externa torna-se interna. Se entre os primitivos e os obsessivos foi postulada uma coincidência, não é senão pelo fato de o ódio reprimido produzir efeitos que explicam a obediência aos rituais e a formação dos sintomas. Nos tabus dos primitivos e nas primeiras formas de religião, ele encontrou elementos de uma moral que aparecia objetivada na cultura, preceito esclarecedor de algumas operações mais tarde atribuídas à instância psíquica “superior”.

A reflexão sobre a natureza amorosa dos laços constitutivos de uma massa, do comportamento agressivo e regredido do indivíduo inserido em um grupo, conduziu Freud a uma verdadeira revisão da teoria do narcisismo, baseada até 1921 em uma acepção solipsista do ego, cujas dificuldades para solucionar a questão da constituição do ego não eram negadas. Concomitantemente ao interesse pelas psicoses, o fenômeno da multidão chama sua atenção por seu caráter regressivo, no qual a fronteira entre o ego e o mundo é desfeita, e onde o eu não mais se distingue do objeto. Freud edifica uma teoria da identificação para explicar de que forma o ego sai de sua condição originária de indiferenciação com o mundo – narcísica – para um estado de identidade com os objetos. Nessa teoria, o ego é pensado como portador de um ideal, baseado inteiramente no estado infantil de perfeição e plenitude de que um dia ele se achou detentor. O fato de o comportamento narcísico ser acionado no fenômeno da multidão impulsionou Freud, por assim dizer, a compreender o estado indiscriminado que o membro de um grupo pode estabelecer com um sistema de pensamento ou um líder. *Totem e tabu* elucidou a gênese do superego e sua função crítica ao passo que “Psicologia das massas...” esclarece a função ideal da instância moral. Após o totem, o grupo foi

considerado privilegiado por trazer consigo traços invisíveis nas manifestações da psicologia individual.

Ao lado da investigação dos totens, dos tabus e do laço social presente nos grupos, a análise freudiana da literatura e do humor esclareceu aspectos da concepção de superego. Na interpretação das peças de Shakespeare, os germes da instância crítica em sua função protetora aparecem pela primeira vez. Além disso, as três grandes questões em torno do superego são antecipadas: a relação pai-filho, o ódio ou barbárie presente nesta instância, e o sentimento de culpa consciente e inconsciente. No caso de Christoph Haizmann, que pactua com o Diabo, é exemplificada a oposição, presente na instância superegógica entre proteção e vingança, e ilustrado o caráter tirânico do superego por meio desta figura presente nas tradições populares e religiosas. O fenômeno do humor contribui de outra maneira, oferecendo uma contingência na qual o superego é amável com o ego.

As operações de personificação do superego na cultura, de antecipação de algumas teses, de exemplificação em figuras míticas, e de acréscimo via uma nova faceta sua resultam na ampliação dos sentidos que reúne a concepção de superego, se consideramos apenas a forma pela qual é definido nos textos teóricos. Sustentamos que a esfera cultural é relevante no processo de consolidação do superego. Primeiro, pelo fato de esboçar e de antecipar seus principais mecanismos; segundo, ao servir de lente de aumento de algumas operações psíquicas invisíveis “a olho nu”, pela ótica dos fatos psíquicos individuais; e, terceiro, na medida em que introduz novos atributos a essa noção.

Argumentamos que, diferentemente da operação na qual se observa a contribuição de um campo de conhecimento a outro – do campo “cultural” para a metapsicologia –, há uma segunda operação que nos auxilia a confirmar nossa hipótese de outra maneira. Sugerimos que o termo “fenômeno cultural” pode ser pensado como uma categoria intrínseca à própria descrição do conceito, e não como uma categoria da qual Freud extrai elementos para teorizar o funcionamento do superego. Por sua própria definição, o superego depende da referência cultural. Além de ser a expressão das mais poderosas pulsões e mais importantes vicissitudes libidinais do id, e o representante do mundo externo para o ego – o grande legislador psíquico –, ele é constituído necessariamente pela relação do sujeito com o mundo, com aquilo que está fora dele. Se o superego é a referência do certo e do errado, do permitido e do proibido, o porta-voz

dos ditames ideais da cultura, é justamente por sua gênese depender daquilo que, do mundo, é internalizado, via identificação parental e herança filogenética, via identificação com os substitutos dos pais e por meio das influências da educação e das contingências da vida. É esse elemento externo, aqui chamado “cultural”, que é inerente à definição de superego. Vista do ponto de vista macro, a instância crítica é também responsável pelo equilíbrio energético/pulsional do homem em estado de civilização. Impede que a pulsão de morte seja exteriorizada de forma irrestrita, colocando em risco as instituições e os vínculos recíprocos entre os homens. Por isso é considerado um dispositivo regulador da sociedade.

Como hipótese, sugerimos que, enquanto a cultura exprime as duas faces do superego, a face exigente/ideal e a face censora, as manifestações individuais – patológicas ou não – exprimem fundamentalmente a segunda: a face crítica ou condenatória. Formulamos, além disso, a hipótese de que a noção de superego cultural fortalece a idéia da transmissão cultural. Ela brinda, com efeito, a concepção de superego com novos atributos. O superego cultural divide com a explicação filogenética a responsabilidade pela transmissão de características através das gerações. Se, no primeiro caso, é colocada a questão da transmissão biológica, genética, de esquemas herdados, e que explica, em parte, a concepção de um superego como veículo da tradição, no segundo caso está em jogo uma transmissão de outra ordem, baseada no mecanismo da identificação. O conceito de superego cultural favorece que a cultura seja pensada, a um só tempo, como um fenômeno herdado e palco no qual surgem as várias faces do superego, da ideal àquela produtora, no limite, de neurose, rebeldia e mal-estar.

Até os últimos escritos de Freud, o superego é elaborado. Na discussão tópica, o ideal de ego deixa de ser sinônimo de superego, tornando-se uma de suas funções. Na discussão que enfoca sua gênese, a idéia de que a criança se identifica com os pais no declínio do complexo de Édipo é substituída por outra que diz que a identificação ocorre com o superego dos pais. Isto resulta em uma nova explicação – que na verdade soma-se às anteriores – da razão pela qual, na herança em questão, prevalece a exigência da instância crítica com o ego e não uma atitude benevolente. A função ideal do superego, anunciada em termos da psicologia individual – da relação da criança com o pai – e da psicologia grupal – do sujeito com o líder -, aparece ilustrada na descrição de Moisés. Nesse texto, o próprio Freud afirma não serem os grandes personagens da história senão formas de objetificação do superego no âmbito da cultura, corroborando, por assim

dizer, com a hipótese anunciada na leitura de *Totem e tabu*. Os líderes e os grandes personagens da história são vistos como personificações da instância crítica que revelam seus principais mecanismos: o caráter ideal, o protetor e o punitivo.

Os argumentos utilizados para demonstrar que a análise freudiana da cultura foi determinante para a invenção do superego e para o seu processo de elaboração revelaram que a premissa de que a clínica é o terreno privilegiado ao desenvolvimento da metapsicologia, em detrimento da cultura, é, a nosso ver, incoerente com o projeto freudiano. Trata-se de um projeto no qual os fenômenos investigados são igualmente importantes, independentemente do domínio ao qual eles se encontram ligados – cultural, psicopatológico, normal-individual.

Considerações finais

Chegamos ao final de nosso percurso. Defenderemos a tese introduzida no início do trabalho e apontaremos, senão proposições conclusivas – pois sabemos que a leitura de uma obra é empobrecida diante de falas que se propõem definitivas –, os resultados aos quais chegamos. Eles foram discutidos no processo de elaboração do texto, mas faz-se necessário sintetizá-los e esboçarmos algumas considerações acerca da relação mais geral entre metapsicologia e investigação freudiana da cultura.

Retomemos nossa questão: partindo da idéia de que a reflexão freudiana sobre a cultura pertence plenamente ao campo da investigação psicanalítica, tanto quanto as neuroses ou os fatos do psiquismo individual normal, este trabalho se propôs a verificar de que forma essa reflexão incide sobre a formulação e a consolidação das noções metapsicológicas. Para tanto, concentramo-nos nos conceitos de pulsão de morte, superego e sublimação, por se tratarem de conceitos exemplares quando da solidariedade entre essas duas reflexões: metapsicologia e teoria da cultura. No mesmo movimento, visou-se contribuir para uma circunscrição mais precisa do sentido da metapsicologia.

Sustentamos que a reflexão freudiana sobre a cultura determinou a formulação e a consolidação das três noções metapsicológicas examinadas. Na concepção de sublimação, a participação da cultura é mais evidente pelo fato de o elemento “socialmente valorizado” da meta originariamente sexual ser um traço essencial de sua definição. A dimensão cultural é necessária à conceituação da sublimação ao esclarecer os efeitos da sublimação, isto é, as atividades ditas sublimadas. Vimos que a arte é, por assim dizer, o paradigma da operação sublimatória. A investigação das manifestações artísticas torna mais preciso o conceito de sublimação, pois teoriza os processos em jogo na criação artística – o trabalho de representação ao qual o artista submete suas fantasias – e a emoção sentida pelo expectador diante da obra. É igualmente na medida em que a atividade sublimatória é relevante à satisfação pulsional do indivíduo e à saúde psíquica do homem civilizado que a referência à cultura se faz necessária à sua definição.

Juntamente com a dimensão clínica, a dimensão cultural encontra-se na origem da formação do conceito de pulsão de morte. A hipótese filogenética amplia o lugar destinado à destrutividade na teoria freudiana e, por isso, influência a introdução da pulsão de morte em 1920. É de maneira insuficiente que *Além do princípio do prazer* teoriza esse conceito. As contribuições da cultura oferecem uma demonstração

suplementar dos efeitos desse grupo de pulsões. Após a virada de 20, a cultura sobrepõe-se à clínica no que tange às contribuições que fornece à elaboração do conceito. Ela se torna o terreno privilegiado de ação das pulsões de morte e o solo sobre o qual serão identificados novos fenômenos que carregam o sinal da violência. Com isso, Freud amplia o campo de atuação das pulsões e torna mais fidedigna sua hipótese de trabalho.

O papel determinante que a esfera cultural assume na elaboração do conceito de pulsão de morte é semelhante ao papel que assume na conceituação do superego. Na origem de ambos há uma fonte que é pulsional. No entanto, os dois conceitos se fazem presentes nas condições oferecidas pela cultura, no campo das relações humanas e sociais. A dimensão cultural amplia seus alcances, garantindo-lhes um estatuto universal. Se os fenômenos nos quais Freud identifica as pulsões de morte e o superego são passíveis de uma transcrição cultural, é pelo fato de se verificarem em todos os homens. Tal é a premissa sustentada em *O mal-estar na civilização*, que, ao lado de *Totem e tabu* e *Psicologia das massas e análise do ego*, é central na demonstração de nossa tese. O texto coloca as pulsões de morte, ao lado de Eros, como responsáveis pela regulação da vida do homem em estado de civilização. Muito embora sejam dotadas de um caráter destrutivo e operem no sentido da desunião e da desintegração, são fundamentais para a cultura como força geradora de conflitos, e como elemento que intervém no efeito “mortífero” que Eros pode produzir, por exemplo, quando se mantém no registro do mesmo.

A gênese do conceito de superego situa-se igualmente nas duas investigações, clínica e cultural. A questão da moral é necessariamente uma questão cultural e é *Totem e tabu* que elabora uma explicação capaz de associar o fato inaugural da cultura e a edificação da lei e da moral ao complexo de Édipo, delimitando as bases da noção de superego. Após a introdução propriamente dita do conceito em 1923, *O mal-estar na civilização* alavanca seu processo de elaboração. O superego, considerado o agente de interiorização da cultura, é fundamental para a regulação da conduta humana e para a manutenção do equilíbrio da civilização. Assimila a pulsão de morte, evitando que uma grande parcela sua se exteriorize. Produz o sentimento de culpa, impedindo a satisfação imediata das pulsões. E é, a um só tempo, instância psíquica e formação coletiva.

Não são senão os efeitos patológicos do superego que a esfera clínica põe em evidência: seu traço impiedoso na melancolia, a culpa na neurose obsessiva, o masoquismo moral, a necessidade de castigo observada na clínica, etc. A cultura

encarrega-se de mostrar seus efeitos na esfera coletiva: nas formações grupais evidencia-se o lado ideal do superego, nas religiões soma-se o lado “legislador” e “protetor”. E os efeitos positivos do superego: como a afabilidade com o ego no caso das “exceções”. Cabe observar que a cultura não mostra somente em nível macro os mesmos processos identificados no âmbito do psiquismo individual. Em outros termos, o plano cultural não é somente análogo ao plano individual ou elucidado mediante uma transposição de categorias forjadas no plano individual. A cultura vai além de um campo privilegiado de ilustração e exemplificação das concepções examinadas.

Incorreríamos em grande erro se supuséssemos, por exemplo, que a noção de fantasia – que influenciou a concepção freudiana de estética e esclareceu as bases do conceito de sublimação – deve-se tão-somente às observações clínicas e à auto-análise de Freud. Ou em afirmar que as formas pelas quais o superego aparece objetivado na cultura são formas de ilustração das teses freudianas em nível macro. Do mesmo modo, seria simplificar demasiado o corpo de princípios psicanalíticos sustentar que os grandes líderes e o modo pelo qual o ideal de ego é projetado neles equivale à noção de superego, definida em termos tópicos e econômicos, “aplicada à cultura”. O superego não ilustra o mito de *Totem e tabu*, mas depende das premissas desse mito para ser concebido. A pulsão de morte não tem seu alcance compreendido sem a referência ao crime inaugural da sociedade e à hipótese das heranças filogenéticas; sem a investigação da guerra, dos conflitos entre os grupos, e sem as teses sobre sua relação, na civilização, com Eros.

A cultura apresenta-se como condição da elaboração dos três conceitos, fornecendo-lhes as condições de suas ampliações. Enquanto espaço das relações sociais, é o terreno sobre o qual a gênese dos conceitos é elucidada e no qual aspectos seus inteiramente novos são revelados; aspectos inéditos ao âmbito clínico da psicanálise. Como o caráter benevolente do superego no humor, o aspecto coletivo do superego representado pelo “superego cultural” ou as características da atividade sublimatória em ação nos artistas e cientistas. Isto nos conduz a recusar a distinção usual entre “psicanálise pura” e “psicanálise aplicada”. A obra freudiana é de uma complexidade enorme para reduzirmos a reflexão cultural ao resultado de um mero exercício de aplicação do corpo de doutrinas psicanalíticas.

A problemática da cultura deve se desvincular da concepção de “psicanálise aplicada”. A teoria de Freud não é um corpo de conhecimento acabado que lança luz sobre o domínio dos fatos culturais. É um corpo em permanente transformação, que se

nutre da investigação freudiana em três domínios diferentes: no domínio das formações psíquicas patológicas, no domínio das formações psíquicas normais individuais e no domínio das formações psíquicas coletivas e culturais. Trata-se, pois, de um sistema aberto, que implica abandonos temporários, oscilações, retificações. Como nos diz Monzani (1989), “[...] a Psicanálise freudiana parece ter sido muito mais uma lenta gestação conceitual, onde as noções foram retificadas, precisadas, repensadas ou explicitadas umas em função das outras e em função das novas aquisições fornecidas pela prática clínica”.⁵²⁶ Ao que acrescentaríamos: e pela dimensão cultural.

Talvez possamos generalizar as conclusões obtidas para as concepções metapsicológicas de maneira geral e sugerir que a cultura é uma dimensão necessária à elaboração da metapsicologia. Com Mezan assumiremos que “a referência cultural atua no processo de invenção da teoria psicanalítica como um dos seus momentos essenciais”.⁵²⁷ Ao lado da clínica, ela parece ser determinante na construção e na validação das noções metapsicológicas, permitindo a Freud expandir os sentidos de tais noções e edificar um corpo de doutrinas de grande alcance, capaz de explicar o funcionamento de fenômenos humanos simples e fenômenos humanos extremamente complexos.

Uma pesquisa futura em nível de pós-doutorado talvez possa dar continuidade à empreitada aqui realizada na identificação de outros conceitos metapsicológicos que dependam tão fortemente da referência à cultura como a sublimação, a pulsão de morte e o superego.⁵²⁸ Poderemos incluir nessa pesquisa os conceitos de identificação, de complexo de Édipo, de fantasia e de ambivalência, o que nos permitiria reunir elementos para demonstrar mais fortemente a tese aqui proposta. De qualquer modo, gostaríamos de concluir o trabalho afirmando que o trajeto pelos textos psicanalíticos nos mostrou a enorme riqueza e complexidade da obra freudiana diante de questões humanas e culturais de grande relevância: a questão das origens, da dependência fundamental do homem em relação ao outro, da violência inerente à condição humana, da formação da moral e da culpa, da fruição do prazer estético, das condições para uma vida menos infeliz, etc.

⁵²⁶ Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 302.

⁵²⁷ Mezan, *Freud: pensador da cultura*, p. 139.

⁵²⁸ Fica para nós outra questão: de saber de que modo os psicanalistas pós-freudianos se apropriaram e estão se apropriando da investigação freudiana da cultura para analisarem as questões da contemporaneidade; se e em que medida essa investigação exerce um papel relevante no debate psicanalítico atual.

Estes são, a nosso ver, temas sem os quais o homem, em Freud, não pode ser compreendido. E, por isso mesmo, temas fundamentais para o campo clínico da psicanálise.

Bibliografia

Textos de Freud

Freud, S. *Notre couer tend vers le sud*. Correspondance de Voyage 1895-1923. Paris: Fayard, 2005.

Freud, S. *Fragmentos da correspondência com Fliess* (1892-99), Carta 71, Amorrortu Editores, I, 1989 [1ª ed.: 1950].

Freud, S. *Projeto de psicologia* (1895), Amorrortu Editores, I, 1989. [1ª ed.: 1950].

Freud, S. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), Amorrortu Editores, II, 1989.

Freud, S. *A interpretação dos sonhos* (1900), Amorrortu Editores, IV e V, 1989.

Freud, S. *Psicopatologia da vida quotidiana* (1901), Amorrortu Editores, VI, 1989.

Freud, S. *Três ensaios de teoria sexual* (1905), Amorrortu Editores, VII, 1989.

Freud, S. *Fragmento de análise de um caso de histeria* (1905), Amorrortu Editores, VII, 1989.

Freud, S. *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), Amorrortu Editores, VIII, 1989.

Freud, S. *Caracteres psicopáticos no cenário* (1906), Amorrortu Editores, IX, 1989.

Freud, S. *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* (1907), Amorrortu Editores, IX, 1989.

Freud, S. *O poeta e a fantasia* (1908), Amorrortu Editores, IX, 1989.

Freud, S. *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908), Amorrortu Editores, IX, 1989.

Freud, S. *Caráter e erotismo anal* (1908), Amorrortu Editores, IX, 1989.

Freud, S. *Análise da fobia de um menino de cinco anos* (1909), Amorrortu Editores, X, 1989.

Freud, S. *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* (1910), Amorrortu Editores, XI, 1989.

Freud, S. *Cinco conferências sobre psicanálise* (1910-1909), Amorrortu Editores, XI, 1989.

Freud, S. *Sobre um tipo particular de eleição de objeto no homem* (1910), Amorrortu Editores, XI, 1989.

Freud, S. *Formulações sobre os dois princípios do trabalho psíquico* (1911), Amorrortu Editores, XII, 1989.

Freud, S. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia autobiograficamente descrito* (1911), Amorrortu Editores, XII, 1989.

Freud, S. *O motivo da eleição do cofre* (1913), Amorrortu Editores, XII, 1989.

Freud, S. *Totem e tabu* (1913), Amorrortu Editores, XIII, 1989.

Freud, S. *O interesse pela psicanálise* (1913), Amorrortu Editores, XIII, 1989.

Freud, S. *Sobre a psicanálise* (1913), Amorrortu Editores, XIII, 1989.

Freud, S. *O Moisés de Michelangelo* (1914), Amorrortu Editores, XIII, 1989.

Freud, S. *Introdução ao narcisismo* (1914), Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *Recordar, repetir e elaborar* (1914), Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *A história do movimento psicanalítico* (1914), Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (1916), Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *Luto e melancolia*, Amorrortu Editores, XIV, 1989.

Freud, S. *Conferências de introdução à Psicanálise* (1917 [1915-1917]), Amorrortu Editores, XVI e XVII, 1989.

Freud, S. *Uma recordação infantil em Poesia e Verdade* (1917), Amorrortu Editores, XVII, 1989.

Freud, S. *O estranho* (1919), Amorrortu Editores, XVII, 1989.

Freud, S. *Além do princípio do prazer* (1920), Amorrortu Editores, XVIII, 1989.

Freud, S. *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (1920), Amorrortu Editores, XVIII, 1989.

Freud, S. *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), Amorrortu Editores, XVIII, 1989.

Freud, S. *Dois artigos de enciclopédia: “Psicanálise” e “Teoria da libido”* (1923), Amorrortu Editores, XVIII, 1989.

Freud, S. *Uma neurose demoníaca no século XVII* (1923 [1922]), Amorrortu Editores, XIX, 1989.

Freud, S. *Sepultamento do complexo de Édipo* (1924), Amorrortu Editores, XIX, 1989.

- Freud, S. *O ego e o id* (1923), Amorrortu Editores, XIX, 1989.
- Freud, S. *O problema econômico do masoquismo* (1924), Amorrortu Editores, XIX, 1989.
- Freud, S. *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925), Amorrortu Editores, XIX, 1989.
- Freud, S. *A negação* (1925), Amorrortu Editores, XIX, 1989.
- Freud, S. *Autobiografia* (1925 [1924]), Amorrortu Editores, XX, 1989.
- Freud, S. *O humor* (1927), Amorrortu Editores, XXI, 1989.
- Freud, S. *O futuro de uma ilusão* (1927), Amorrortu Editores, XXI, 1989.
- Freud, S. *Dostoievski e o parricídio* (1928 [1927]), Amorrortu Editores, XXI, 1989.
- Freud, S. *Prêmio Goethe*, (1930), Amorrortu Editores, XXI, 1989.
- Freud, S. *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]), Amorrortu Editores, XXI, 1989.
- Freud, S. *Sobre a sexualidade feminina* (1931), Amorrortu Editores, XXI, 1989.
- Freud, S. *O porquê da guerra* (1933 [1932]), Amorrortu Editores, XXII, 1989.
- Freud, S. *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933 [1932]), Amorrortu Editores, XXII, 1989.
- Freud, S. *Moisés e a religião monoteísta* (1939 [1934-38]), Amorrortu Editores, XXIII, 1989.
- Freud, S. *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), Amorrortu Editores, XXIII, 1989.

Outros autores

- Adorno, W. T. *Teoría estética*. Buenos Aires: Taurus Humanidades, 1988 [1ª e.: 1972].
- Albertín, M. G. *Imperativos do supereu: testemunhos clínicos*. São Paulo: Escuta, 2006.
- Anzieu, D. *La sublimation: les sentiers de la création*. Les grandes découvertes de la psychanalyse. Paris: Tchou, 1992.
- Assoun, P. L. *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: PUF, 2005 [1ª e.: 1976].
- Athanassiou, C. *Introduction à l'Étude du Surmoi*. Collection Psychanalyse. Lyon: Césura, 1995.
- Bachelard, G. *Água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1ª e.: 1942].
- Badiou, A. *Petit manuel d'inesthétique*. Paris: Seuil, 1998.
- Bellemin-Noël. *Psicanálise e literatura*. São Paulo: Cultrix, 1983.
- Castoriadis, C. *As encruzilhadas do labirinto II - domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002 [1ª e.: 1986].
- Chauí, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.
- Delouya, D. *Entre Moisés e Freud: tratados de origem e de desilusão*. São Paulo: Via Lettera, 2000.
- Dolto, F. *Solitude*. Paris: Vertiges, 1985.
- Donnet, J. *Surmoi I: le concept freudien et la règle fondamentale*. Collection des monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: PUF, 1995.
- Enriquez, E. *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996 [1ª e.: 1983].
- Fabrini, R. *Sublimação: o subliminar e o sublime*. São Paulo: Educ, 1999.
- Foucault, M. *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 [1ª e.: 1954].
- Gabbi Jr., O. F. "A origem da moral em Psicanálise". In: *Cadernos de história e filosofia das ciências*, Série 3 1(2), jul-dez. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, 1991.
- _____. "Notas sobre a relação entre cultura e metapsicologia". In: *Tempo Psicanalítico: psicanálise e cultura*, n. 29. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 1997.

- Gabriel, Y. *Freud e a Sociedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- Garcia-Rosa, A. *Introdução à metapsicologia 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- Gay, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Gonçalves, W. L. *A sublimação em Freud: o destino das pulsões e a sociedade*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica. USP, 2004.
- Green, A. *Le complexe de castration*. Collection *Que sais-je*. Paris: PUF, 1990.
- Hornstein, L. *Cura psicanalítica e sublimação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- Jones, E. *Hamlet e o complexo de Édipo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970.
- _____. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979 [1ª ed.: 1969].
- Kaufmann, P. *L'inconscient du politique*. Paris: PUF, 1979.
- _____. *L'apport freudien – Éléments pour une encyclopedie de la psychanalyse*. Paris: Bordas, 2003.
- Koltai, C. *Política e psicanálise. O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.
- Kris, E. *Psicoanálisis e arte*. Buenos Aires: Paidós, 1947.
- Kupermann, D. *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- Laplanche, J. e Pontalis, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1988 [1ª ed.: 1967].
- Laplanche, J. *Problemáticas III – A sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *Problemáticas IV - O inconsciente e o id*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *A tina: a transferência da transferência*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Lebovici, S. *Le Ça, le Moi, le Surmoi: les personnalités et ses instances*. Paris: Tchou, 1992.
- Le Rider, J (org.), *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Freud, de l'Acropole au Sinai. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*. Paris: PUF, 2002.
- Loureiro, I. *A arte do pensamento de Freud. Uma tentativa de sistematização da estética freudiana*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica. PUC-SP, 1994.
- _____. *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*. São Paulo: Escuta, 2002.
- Mannoni, O. *Um espanto tão intenso: a vergonha, o riso, a morte*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

- Marcuse, H. *Eros e Civilização - Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972 [1ª ed.: 1955].
- Marinov, V. *Figures du crime chez Dostoïevski*. Paris: PUF, 1990.
- Mezan, R. *Freud: pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1997 [1ª ed.: 1985].
- _____. *Escrever a clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.
- _____. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- Michaud, G. “Psicanálise, literatura, desconstrução: o impossível em partilha”. In: *Estados gerais da psicanálise*. R. Major (org). Rio de Janeiro: Contra-capas, 2003, p. 113-126.
- Monzani, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989.
- Nakasu, M. V. P. *O sentido e o lugar da interpretação na clínica freudiana*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. UFSCar. São Carlos, 2002.
- Nietzsche, F. *Para a genealogia da moral* (1887). Coleção “Os Pensadores” – Obras Incompletas Friedrich Nietzsche. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Nunes, B. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Buriti, 1966.
- Porte, M. *De la cruauté collective et individuelle: singularités de l’élaboration freudienne*. Paris: L’Harmattan, 2002.
- Racière, J. *L’inconscient esthétique*. Paris: Galilée, 2001.
- Rey-Flaud Henry. “Os fundamentos metapsicológicos de *O mal-estar na cultura*”. In Le Rider et al., *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- Ricoeur, P. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977 [1ª ed.: 1965].
- Porret, J. M. *La consignation du sublimable: les deux théories du processus de sublimation et notions limitrophes*. Paris: PUF, 1994.
- Roudinesco, E. *La famille en désordre*. Paris: Fayard, 2002.
- Roudinesco, E. e Plon, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [1ª ed.: 1997].
- Shakespeare, W. *Macbeth* (1606). Trad. Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.
- Simanke, R. T. *A formação da teoria freudiana das psicoses*. Rio de Janeiro: 34, 1994.