

Universidade Federal de São Carlos  
Centro de Educação e Ciências Humanas  
Departamento de Psicologia

Gabriel Battisti

**Investigações acerca da ambivalência na segunda  
teoria pulsional freudiana**

SÃO CARLOS  
2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

GABRIEL BATTISTI

Investigações acerca da ambivalência na segunda teoria  
pulsional freudiana

Monografia apresentada ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel de Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo C. P. Câmara

SÃO CARLOS

2024

## **Agradecimentos**

Aos meus pais, que sempre estiveram ao meu lado, oferecendo apoio incondicional e oportunidades que me permitiram chegar até aqui. Ao professor Leonardo por acreditar em mim desde o início, e por sua orientação paciente e sensível, que foi essencial para o desenvolvimento desta pesquisa. À Julia, pelo amor, pela escuta e por sempre me ajudar nos momentos desafiadores. À minha irmã, que não apenas me incentivou, mas também compartilhou comigo seu entusiasmo pelo estudo da psicanálise.

## **Investigações acerca da ambivalência na segunda teoria pulsional freudiana**

**Resumo:** O propósito deste estudo é realizar uma análise sobre o conceito de ambivalência na segunda teoria pulsional freudiana. À medida que a ambivalência caracteriza a presença simultânea dos sentimentos de amor e ódio em relação a um mesmo objeto, esses foram signos utilizados para o rastreamento da ambivalência. A investigação se estruturou em três dimensões: pulsional, cultural e edípica. O primeiro capítulo aborda o conflito entre as pulsões de vida e as pulsões de morte como uma possível expressão da ambivalência. O segundo capítulo trata das disposições pulsionais a partir das exigências culturais. O terceiro capítulo explora a ambivalência em sua dimensão edípica.

**Palavras-chave:** ambivalência; segunda teoria pulsional; Complexo de Édipo.

## **Investigations into Ambivalence in Freud's Second Drive Theory**

**Abstract:** The purpose of this study is to analyze the concept of ambivalence in Freud's second drive theory. As ambivalence characterizes the simultaneous presence of feelings of love and hate toward the same object, these were the signs used to trace ambivalence. The investigation is structured into three dimensions: drive, cultural, and Oedipal. The first chapter addresses the conflict between life drives and death drives as a possible expression of ambivalence. The second chapter deals with drive dispositions based on cultural demands. The third chapter explores ambivalence in its Oedipal dimension.

**Keywords:** ambivalence; second drive theory; Oedipus Complex.

## Sumário

Introdução.....	6
Capítulo I: Eros e Tanatos .....	9
1.1. O conceito de pulsão.....	9
1.2. Primeira teoria pulsional .....	10
1.3. Segunda teoria pulsional .....	11
1.4. Fusão e disjunção pulsional .....	13
1.5. Transformação do amor em ódio .....	15
Capítulo II: destinos pulsionais na cultura .....	18
2.1. O conceito de civilização.....	18
2.2. O programa do princípio do prazer .....	19
2.3. O processo civilizatório enquanto fonte de desprazer psíquico .....	20
2.4. As origens da civilização .....	23
2.5. A ameaça de Eros à cultura .....	24
2.6. A ameaça de Tanatos à cultura .....	26
2.7. Conflitos pulsionais no processo civilizatório .....	28
Capítulo III: complexo de Édipo e o supereu .....	30
3.1. Identificação.....	30
3.2. Complexo de Édipo simples .....	33
3.3. Complexo de Édipo completo.....	34
3.4. Complexo de Édipo feminino .....	36
3.5. A ameaça de castração .....	38
3.6. A internalização das pulsões agressivas.....	39
3.7. Supereu .....	42
3.8. Implicações econômicas do estabelecimento do supereu .....	43
3.9. Breve síntese da relação entre a ambivalência e o Complexo de Édipo .....	46
Considerações Finais .....	47
Referências .....	49

## Introdução

Esta pesquisa tem como objetivo realizar um estudo da teoria psicanalítica freudiana, especificamente do conceito de ambivalência na segunda teoria pulsional. A experiência humana é atravessada por contradições tanto em sua dimensão particular quanto social. Diante do mundo externo e de seus processos internos, o sujeito é lançado a conflitos psíquicos. Dentre os elementos que podem levar a esses conflitos, podemos citar a ambivalência, a qual é considerada, por Freud, como uma experiência fundamental na vida do sujeito, sendo capaz de produzir mal-estar e diferentes manifestações de sofrimento psíquico, com destaque para o sentimento de culpa (Freud, 1923/2011). Enfatiza-se a influência da cultura nesse processo, uma vez que os valores e normas, como as religiosas, tornam-se parte constituinte do sujeito na forma de uma instância psíquica denominada por Freud de supereu, a qual exige a renúncia de grande parte das satisfações pulsionais.

De acordo com o *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (1967/1991), o conceito de ambivalência caracteriza a “presença simultânea, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de sentimentos opostos, fundamentalmente amor e ódio” (p. 17). Foi o psiquiatra suíço Eugen Bleuler quem cunhou pela primeira vez, em 1910, o termo “ambivalência”. Ele o distinguiu de outras duas noções, a ambiguidade (ou polivalência) e a divalência. Ambiguidade diz respeito a um estado caótico no qual ocorre a confusão quase total entre os valores; divalência, a uma configuração na qual as atitudes e afetos opostos são distribuídos em dois ou mais objetos parciais (Figueiredo, 2021).

Em Freud, embora o termo tenha aparecido pela primeira vez apenas em *A dinâmica da transferência* (1912) para explicitar a transferência negativa, a ideia da coexistência do amor e do ódio em relação a um mesmo objeto já estava presente desde alguns anos antes, mais especificamente, nas histórias clínicas do *Homem dos ratos* (1909) e do *Pequeno Hans* (1907). Entretanto, foi somente com o desenvolvimento de sua metapsicologia, e especialmente do conceito de pulsão, que a ambivalência passou a receber uma formulação teórica mais específica. Na primeira teoria pulsional, apresentada em *Os instintos e seus destinos* (1915), Freud deriva o amor das pulsões sexuais e o ódio das pulsões de autoconservação. Já na segunda teoria pulsional, inaugurada em *Além do princípio do prazer* (1920), a ambivalência adquire um estatuto teórico mais fundamental,

passando a representar a oposição entre as pulsões de vida e as pulsões de morte (Laplanche & Pontalis 1967/1991).

A partir da virada dos anos 1920 da teoria freudiana, nota-se que a ambivalência passa a ocupar um espaço de maior importância na clínica e na teoria. Na dimensão do conflito, destaca-se que o conflito edípico, em suas raízes pulsionais, caracteriza-se como um conflito de ambivalência, uma vez que o amor e ódio são direcionados aos objetos parentais. Sob essa perspectiva, a formação dos sintomas neuróticos começa a ser concebida como visando a solução de tal conflito (Laplanche & Pontalis 1967/1991). Portanto, a ambivalência, enquanto expressão do conflito entre as pulsões de vida e de morte, ocorre no contexto do Complexo de Édipo e se torna determinante no processo de formação dos sintomas neuróticos.

Na teoria freudiana, o Complexo de Édipo configura-se como o complexo nuclear dos sintomas neuróticos. É vivido durante a infância, e sua dissolução conduz o sujeito à fase de latência, momento no qual a sexualidade infantil sofre um recalçamento global (Laplanche & Pontalis, 1967/1991). Com a publicação de *O Eu e o Id* (1923/2011), a ambivalência passa a assumir um papel central nesse complexo, visto que Freud desenvolve o modelo do Complexo de Édipo completo, no qual há a reintrodução da bissexualidade no processo de constituição do sujeito (Quinet, 2015). Para a compreensão do complexo de Édipo completo, é importante retomar a estrutura do complexo de Édipo simples e positivo.

Diante do exposto, depreende-se que a ambivalência precisa ser compreendida a partir de duas dimensões opostas. O poeta barroco Gregório de Matos, em seu poema *Ao braço de Menino Jesus*, oferece, indiretamente, uma possível via para tal análise:

O todo sem a parte não é todo, /A parte sem o todo não é parte, /Mas a parte o faz todo, sendo parte, /Não se diga, que é parte, sendo todo. Em todo o Sacramento está Deus todo, /E todo assiste inteiro em qualquer parte, /Em qualquer parte sempre fica o todo. O braço de Jesus não seja parte, / Pois que feito Jesus em partes todo, / Assiste cada parte em sua parte. Não se sabendo parte deste todo, /Um braço, que lhe acharam, sendo parte, / Nos diz as partes todas deste todo (Amado, 1992: I, 67).

Na medida que a ambivalência está subordinada a uma dualidade, especialmente amor e ódio, deve ser analisada e entendida a partir, particularmente, destas duas partes – amor e ódio. Ainda, estas duas partes devem ser localizadas no todo – ambivalência.

Consideramos que o rastreio do amor e do ódio *podem* fornecer indícios relativos à ambivalência. Para tanto, é necessária a localização dos demais elementos.

Dessa forma, esta pesquisa tem como objetivo investigar o conceito de ambivalência em suas dimensões pulsional, cultural e edípica, com base na segunda teoria pulsional freudiana. Inicialmente, será abordada a segunda teoria pulsional; em seguida, serão analisadas as disposições pulsionais na cultura; por fim, será discutida a ambivalência vivenciada no complexo de Édipo.

## Capítulo I: Eros e Tanatos

Tendo em vista que a segunda teoria pulsional, que concebe duas classes de pulsões, as pulsões de vida e as pulsões de morte, delimita o campo de estudo desta pesquisa, faz-se necessário uma explanação acerca deste modelo. Para isso, é preciso uma compreensão do movimento que levou Freud a propor sua segunda teoria pulsional. Nesse sentido, a partir do conceito de pulsão, será apresentada brevemente a primeira teoria pulsional para, posteriormente, observarmos o que levou Freud a propor, em 1920, sua segunda teoria pulsional.

Antes, é digno de nota um esclarecimento acerca dos termos *pulsão* e *instinto*, que dizem respeito aos termos *Trieb* e *Instinkt*, respectivamente. Como pontuado por Garcia-Roza (1985/2009), a confusão não deve ser atribuída a Freud, mas a determinadas traduções, ainda que existam justificativas em favor dos tradutores. Nesta pesquisa, foram utilizadas as traduções de Paulo César de Souza, que optou em traduzir *Trieb* como *Instinto*, mas optamos, quando possível, pelo termo *pulsão*.

### 1.1.O conceito de pulsão

Em seu texto *Os instintos e seus destinos* (1915/2010), Freud propõe a seguinte definição para o conceito de pulsão:

(...) o “instinto” [pulsão] nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo (Freud, 1915/2010, p. 42).

Nota-se que a pulsão diz respeito a um conceito localizado na fronteira entre o corpo, enquanto estrutura orgânica, e o aparelho psíquico. A pulsão, enquanto representante psíquico dos estímulos corporais, pressiona o aparelho psíquico para determinada ação. Essa medida de trabalho imposta pela pulsão provoca um aumento de energia. Tal aumento é percebido como desprazer pelo aparelho psíquico, que opera na direção de descarregá-lo. Quando há descarga de energia, tem-se a sensação de prazer.

É importante esclarecer que a pulsão, enquanto representante psíquico dos estímulos internos, não deve ser confundida com os representantes psíquicos da pulsão.

Garcia-Roza (1985/2009) atenta para a importância de tal distinção na medida em que a própria definição de Freud pode gerar esta confusão. A pulsão nunca pode ser objeto de representação psíquica; sempre é representada por uma ideia ou por um afeto.

Ao retornar à dinâmica exposta acima, na qual uma exigência pulsional é percebida como desprazer pelo aparelho psíquico, e a satisfação desta exigência como prazer, nota-se que tal funcionamento diz respeito ao princípio do prazer:

Um dos dois princípios que, segundo Freud, regem o funcionamento mental: a atividade psíquica no seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer. É um princípio econômico na medida em que o desprazer está ligado ao aumento das quantidades de excitação e o prazer à sua redução (Laplanche & Pontalis, 1967/1991, p. 364).

Portanto, o princípio do prazer concerne ao funcionamento do aparelho psíquico, cuja dinâmica seria a de evitar o desprazer, ou seja, descarregar determinado aumento energético imediatamente. No entanto, à medida em que o eu se desenvolve, percebe que a descarga imediata nem sempre é possível. Diante disso, o princípio do prazer é modificado pelo princípio de realidade:

Forma par com o princípio de prazer, e modifica-o; na medida em que consegue impor-se como princípio regulador, a procura da satisfação já não se efetua pelos caminhos mais curtos, mas faz desvios e adia o seu resultado em função das condições impostas pelo mundo exterior (Laplanche & Pontalis, 1967/1991, p. 368).

Identifica-se que o princípio de realidade estabelece uma dimensão temporal: ao adiar a satisfação exige a renúncia pulsional, ao menos momentaneamente, por conta das condições impostas pelo mundo externo. No entanto, o princípio de realidade não deixa de procurar satisfação, mas regula e modifica o princípio de prazer diante das condições impostas pelo mundo externo. Para Freud, seriam o princípio de prazer e o princípio de realidade os responsáveis pelo funcionamento mental em sua primeira teoria pulsional (Laplanche & Pontalis, 1967/1991).

## *1.2. Primeira teoria pulsional*

A partir destes conceitos, podemos avançar para a primeira teoria pulsional, apresentada pela primeira vez em *Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão* (1910), a qual estabelece as pulsões do eu/autoconservação e as pulsões sexuais:

Nem sempre esses instintos [pulsões] são compatíveis entre si; com frequência têm conflitos de interesses; as oposições das ideias são apenas expressão das lutas entre os instintos [pulsões] que servem à sexualidade, à obtenção de prazer sexual, e os outros, que têm por meta a autoconservação do indivíduo, os instintos do Eu (Freud, 1910/2013, p. 245).

Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud faz menção ao seu primeiro dualismo pulsional e pontua que, diante da dificuldade e falta de conhecimento a respeito das pulsões do Eu, a psicanálise contentou-se por abarcar a popular distinção “amor e fome”. As pulsões sexuais estariam voltadas a objetos, enquanto que as pulsões do eu seriam destinadas à preservação do sujeito. Garcia-Roza (1985/2009), no entanto, aponta para uma outra distinção: as pulsões sexuais seriam regidas pelo princípio do prazer, uma vez que poderiam alcançar a satisfação em objetos fantasmáticos, enquanto que as pulsões do eu estariam submetidas ao princípio de realidade, necessitando do objeto real para satisfação.

Ainda de acordo com Garcia-Roza (1985/2009), a primeira teoria pulsional começa a ser confrontada em *Introdução ao Narcisismo* (1914), onde Freud distingue as pulsões não em relação à natureza da energia, mas em relação ao objeto investido. Em decorrência dessa distinção, a pulsão de autoconservação não designaria uma energia de origem egóica, mas a pulsão sexual que investe no eu:

A eliminação, ou melhor, a substituição desse dualismo pulsional tem início com o artigo *Sobre o narcisismo: uma introdução*, de 1914, no qual Freud faz a distinção entre “libido do ego” (ou “libido narcísica”) e “libido objetal”, constituindo a oposição por referência não à natureza da energia, mas por referência ao objeto de investimento. Assim, “libido do ego” designa não uma libido que emana do ego, mas uma libido investida no ego, enquanto “libido objetal” designa o investimento da libido sobre objetos externos. Em consequência dessa nova distinção, a autoconservação nada mais seria do que um amor a si mesmo, o que tornaria caduca a oposição entre pulsões sexuais e pulsões do ego: toda pulsão é, em última instância, sexual (Garcia-Roza, 1985/2009, pp. 125-126).

### *1.3. Segunda teoria pulsional*

Nota-se que não faria sentido admitir um dualismo pulsional, uma vez que as duas classes de pulsões diziam respeito a uma mesma energia, que apenas investem em diferentes objetos. No entanto, é apenas em 1920, com a publicação de *Além do princípio*

*do prazer*, que Freud propõe sua segunda teoria pulsional. A partir da observação da tendência de repetição na clínica das neuroses ditas de transferência, da repetição da brincadeira de crianças e, especialmente, da repetição de sonhos nas neuroses traumáticas, Freud propõe a compulsão à repetição como uma tendência psíquica anterior ao princípio do prazer:

Mas o fato novo e digno de nota, que agora temos que descrever, é que a compulsão à repetição também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer, que também naquele tempo não podem ter sido satisfações (Freud, 1920/2010, p.132).

Tendo em vista que a compulsão à repetição reproduz experiências as quais, em nenhum momento, propiciaram prazer ao sujeito, Freud a estabelece como uma tendência psíquica anterior ao princípio do prazer. A repetição do conteúdo traumático nos sonhos nas neuroses traumáticas evidencia isso, porque, em nenhum momento, o trauma produziu prazer. Pelo contrário, pode-se dizer que se trata de um excesso de energia contra a qual o aparelho psíquico não conseguiu se defender e nem manejar. Freud não abandona o princípio do prazer; ele reconhece uma tendência em seu sentido, mas entende a compulsão à repetição como uma tendência mais elementar, levando-o a admitir uma exceção à tese de que todo sonho é a realização de desejo (Freud, 1920/2010).

A compulsão à repetição possui, portanto, um caráter pulsional, que Freud chega a descrever como uma “força demoníaca”. Diante disso, identifica uma característica geral das pulsões em todo organismo vivo, que seria a tendência de retornar a um estado anterior:

Aqui se nos impõe a ideia de que viemos a deparar com uma característica geral dos instintos [pulsões], talvez de toda a vida orgânica, que até agora não foi claramente reconhecida ou, pelo menos, explicitamente enfatizada. *Um instinto [pulsão] seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior*, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica (Freud, 1920/2010, pp. 147-148, grifos do autor).

Destaca-se a natureza conservadora das pulsões, ou seja, a tendência destas de restaurar ou retornar a um estado anterior. Nesse sentido, como observado por Garcia-Roza (1985/2009), devemos concluir que o desenvolvimento é estimulado a partir de fatores externos, que seriam responsáveis por alterar/desviar o objetivo pulsional de manter as coisas do jeito que estão. Em última instância, a natureza pulsional regressiva conduziria o organismo à morte:

Se é lícito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o *objetivo de toda vida é a morte*, e, retrospectivamente, que *o inanimado existia antes que o vivente* (Freud, 1920/2010, p.149, grifos do autor).

É a essa tendência, presente em todo organismo vivo, cujo objetivo é retornar ao estado inorgânico, que Freud relaciona à pulsão de morte. É importante destacar que se trata de uma tendência *interna* do organismo, o que implica que uma morte por fatores externos não estaria de acordo com as tendências da pulsão de morte. Nesse sentido, as tendências do organismo vivo em garantir que esta morte ocorra de modo natural, é o que Freud denomina de pulsões de autoconservação, que também são consideradas pulsões de vida (Garcia-Roza, 1985/2009):

Tanto as pulsões sexuais como as pulsões de autoconservação são consideradas pulsões de vida, (...) as segundas, preservando o organismo da influência desviante dos fatores externos e garantindo a normalidade do caminho para a morte (p. 137).

As pulsões sexuais também são incluídas nas pulsões de vida, as quais Freud identifica à tendência orgânica anabólica, na direção de se unir em unidades cada vez maiores, ao comparar com o comportamento “narcísico” das células germinativas. Já as pulsões de morte estariam seguindo a tendência catabólica, cujo objetivo seria de desagregação/destruição, reconduzindo o organismo ao estado inorgânico (Freud, 1920/2010).

#### *1.4. Fusão e disjunção pulsional*

Freud atenta para a dificuldade de identificar as expressões das pulsões de morte, ao comentar que, até então, a investigação psicanalítica tinha avançado pouco na compreensão das pulsões de autoconservação em contraste às pulsões sexuais (Freud, 1920/2010). Diante disso, estabelece que a pulsão de morte pode ter diversas expressões, dentre elas a destrutividade e a agressividade. No entanto, sua manifestação torna-se de difícil apreensão por conta da fusão pulsional, isto é, da mistura da pulsão de vida e pulsão de morte. A esse respeito, Garcia-Roza destaca que:

As pulsões de vida e as pulsões de morte podem se misturar em proporções variáveis, de tal modo que a fusão designaria um grau elevado de mistura entre ambas, enquanto a defusão [disjunção] indicaria um

funcionamento quase que separado das duas espécies de pulsões. Assim é que, no masoquismo original ou erógeno, o que se verifica é a fusão da pulsão destrutiva com a pulsão sexual, fusão essa que admite graus: dessa forma, "um excesso de agressividade sexual transformará um amante num criminoso sexual, enquanto uma nítida diminuição no fator agressivo torná-lo-á tímido ou impotente" (Freud, ESB, v. XXIII, p. 174). A defusão [disjunção] jamais atinge o ponto extremo de as duas espécies de pulsões funcionarem autonomamente. A ideia de uma autonomia completa das pulsões é uma ideia limite análoga à do funcionamento autônomo do princípio de prazer e do princípio de realidade (Garcia-Roza, 1985/2009, p. 138).

Em contraste à fusão pulsional, tem-se a disjunção pulsional, que consiste na separação das pulsões, ainda que não total. Disso, pode-se entender que, mediante a fusão pulsional, um investimento direcionado ao eu, ou a algum objeto externo, pode proporcionar a satisfação tanto das pulsões de vida quanto das pulsões de morte. Já em um processo de disjunção pulsional, a satisfação privilegiaria apenas uma das tendências pulsionais em detrimento da outra. Como foi visto anteriormente, as pulsões de vida visam garantir que a morte ocorra de forma natural, preservando o organismo de fatores externos que possam provocá-la. Dessa forma, poderíamos compreender que a pulsão de vida estaria, em última instância, a serviço da pulsão de morte.

Contudo, em *O eu e o isso* (1923/2011), Freud sugere que a destrutividade direcionada ao mundo externo através da musculatura pode ser entendida como a pulsão de morte a serviço de Eros, na medida em que preserva o próprio organismo. Essa destrutividade desviada ao mundo externo é compreendida, por Freud, como pulsão de destruição, e seria uma forma de expressão da pulsão de morte:

Ainda não podemos conceber de que modo os instintos [pulsões] das duas espécies se ligam, misturam, amalgamam uns com os outros; mas que isto sucede regularmente e em larga medida é uma suposição inescapável em nosso contexto. Devido à ligação dos organismos elementares unicelulares em formas de vida pluricelulares, haveria êxito em neutralizar o instinto [pulsão] de morte da célula singular e desviar os impulsos destrutivos para o mundo externo, por meio de um órgão especial. Esse órgão seria a musculatura, e o instinto [pulsão] de morte se manifestaria então — mas provavelmente só em parte — como instinto [pulsão] de destruição voltado para o mundo externo e outras formas de vida (Freud, 1923/2011, p. 38).

Para, em contraste, identificar manifestações do processo de disjunção pulsional, Freud (1923/2011) elege a epilepsia e as neuroses graves, como a obsessiva e a melancolia, por serem configurações clínicas nas quais o supereu assume grande parte das pulsões de morte, e direciona sua descarga não ao mundo externo, mas contra o próprio eu:

(...) suspeitamos que o ataque epiléptico seja produto e indício de uma disjunção de instintos [pulsões], e aprendemos a ver que, entre os efeitos de algumas neuroses graves — as neuroses obsessivas, por exemplo —, merecem particular atenção a disjunção instintual [pulsional] e a proeminência do instinto [pulsão] de morte. (...) Surge também a questão de a ambivalência ordinária, que com frequência é fortalecida na disposição constitucional à neurose, poder ser apreendida como resultado de uma disjunção; mas ela é tão primordial que deve ser antes uma mescla instintual [pulsional] não consumada (Freud, 1923/2011, pp. 38-39).

Além da epilepsia e das neuroses citadas acima, o sadismo como perversão também indica uma disjunção pulsional, ainda que não total, das pulsões, uma vez que o componente sexual é minimizado (Freud, 1923/2011).

### *1.5. Transformação do amor em ódio*

A respeito da ambivalência ordinária, nota-se que inicialmente as pulsões estão separadas, sendo apenas posteriormente que ocorre uma mistura que persiste, em graus variáveis, pelo resto da vida do sujeito. Ora, tendo em vista que a ambivalência diz respeito à presença simultânea de amor e ódio na relação com um objeto (Laplanche & Pontalis, 1967/1991), pode-se depreender que Freud identifica o amor como componente de Eros e o ódio como expressão da pulsão de morte, e utiliza tais sentimentos em sua tentativa de discernir as pulsões.

Freud aponta para o fato, observado na clínica, que muitas vezes o amor transforma-se em ódio, bem como seu inverso, sem a influência da conduta do objeto em questão, configurando-se como um processo puramente interno. Desde o início a ambivalência é presente; no entanto, a transformação do amor em ódio depende de uma energia deslocável capaz de ligar-se ou ao impulso erótico ou ao destrutivo e, assim, elevar o investimento deles. Tal energia seria justamente Eros dessexualizado, portanto libido narcísica, que pode ser um dos produtos da identificação:

Parece plausível que essa energia operante no Eu e no Id, deslocável e indiferente, provenha da reserva de libido narcísica, seja Eros dessexualizado. Pois os instintos [pulsões] eróticos nos aparecem como mais plásticos, desviáveis e deslocáveis do que os instintos [pulsões] de destruição (Freud, 1923/2011, p. 42).

Admitir a simples transformação amor-ódio colocaria em xeque todo o segundo dualismo pulsional. Não faria sentido estabelecer duas pulsões, fundamentadas em

processos fisiológicos antagônicos, se uma poderia simplesmente transformar-se na outra (Freud, 1923/2011). Diante disso, Freud oferece a hipótese acima, segundo a qual tal transformação, do amor em ódio, seria proporcionada por uma energia narcísica, Eros dessexualizado, colocada a serviço do eu, com o objetivo de facilitar a descarga de energia. Essa “energia operante”, descrita como deslocável e indiferente, teria a capacidade de intensificar os componentes amorosos de determinado investimento, mas também os hostis e destrutivos, de modo a facilitar a descarga: “Percebemos que o instinto de destruição é habitualmente posto a serviço de Eros para fins de descarga” (Freud, 1923/2011, p. 38).

Como dito anteriormente, as pulsões de vida englobam as pulsões sexuais, sublimadas ou não. Essa energia operante seria proveniente, segundo a hipótese de Freud, de pulsão de vida. Aqui poderia ser levantada novamente a questão da validade do segundo dualismo pulsional, uma vez que pulsões de vida, mediante a fusão pulsional, poderiam operar na mesma direção que as pulsões de morte. A respeito da origem dessa energia operante, tem-se:

Segundo outro modo de ver, essa transformação de uma escolha erótica de objeto numa alteração do Eu é também uma via pela qual o Eu pode controlar o Id [isso] e aprofundar suas relações com ele, embora à custa de uma larga tolerância para com as experiências dele. Se o Eu assume os traços do objeto, como que se oferece ele próprio ao Id como objeto de amor, procura compensá-lo de sua perda, dizendo: “Veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto”. A transformação da libido objetal em libido narcísica, que então ocorre, evidentemente acarreta um abandono das metas sexuais, uma dessexualização, ou seja, uma espécie de sublimação. E surge mesmo a questão, digna de um tratamento mais aprofundado, de que este seria talvez o caminho geral da sublimação, de que talvez a sublimação ocorra por intermediação do Eu, que primeiro converte a libido objetal sexual em libido narcísica, para depois dar-lhe quiçá outra meta. Mais adiante consideraremos se tal transformação não pode ocasionar outros destinos para os instintos, como, por exemplo, uma disjunção dos diversos instintos amalgamados (Freud, 1923/2011, p. 27).

A partir do trecho acima, nota-se que a transformação da libido objetal em libido narcísica possui grande relação com a identificação. A identificação instaura uma alteração no eu, possibilitando que este se ofereça ao isso como objeto a ser investido. Na medida em que o isso investe o eu, ocorre um abandono das metas sexuais, ou seja, uma dessexualização. Tendo isso em vista, podemos retornar à questão levantada no parágrafo anterior. A hipótese de que Eros dessexualizado, como energia operante, dispensa o

dualismo pulsional não se sustenta pelo fato de que a pulsão de destrutividade, presente na ambivalência ordinária, é anterior a qualquer processo sublimatório.

Ainda, o segundo dualismo pulsional justifica-se pelo fato de que as pulsões de morte não podem ser sublimadas:

Toda identificação assim tem o caráter de uma dessexualização ou mesmo sublimação. Parece que também ocorre, numa tal transformação, uma disjunção instintual. O componente erótico não mais tem a força, após a sublimação, de vincular toda a destrutividade a ele combinada, e esta é liberada como pendor à agressão e à destruição (Freud, 1923/2011, p. 52).

Para Freud (1923/2011), o processo de sublimação implica em uma disjunção pulsional. O componente sexual sublimado perde força e não é mais capaz de vincular-se à destrutividade combinada a ele. Dessa forma, a destrutividade é liberada como uma tendência à agressão/destruição. Portanto, observa-se que sua meta, de destruição, não é deslocada.

Diante disso, localizamos o amor como representante de Eros, e o ódio como uma expressão da pulsão de morte. Foi visto que quando amor e ódio investem, ao mesmo tempo, um mesmo objeto, tem-se um conflito de ambivalência. No entanto, uma questão que atravessa esta pesquisa é: o conflito entre as pulsões de vida e as pulsões de morte pode ser considerado como uma expressão da ambivalência?

## Capítulo II: destinos pulsionais na cultura

Como visto no capítulo anterior, por conta da natureza conservadora das pulsões de restaurar ou retornar a um estado anterior, o desenvolvimento é em grande parte estimulado a partir de influências externas, que desviam o objetivo pulsional de conservar as coisas do jeito que estão (Garcia-Roza, 1985/2009). Dentre os fatores externos, destaca-se o processo cultural, que impõe restrições e condições à satisfação pulsional do sujeito. Diante disso, serão abordados, neste capítulo, os desvios e alterações decorrentes do processo civilizatório na tendência conservadora das pulsões.

### 2.1. O conceito de civilização

Em *Mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud retoma o que havia proposto em *O futuro de uma ilusão* (1926):

(...) designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si (Freud, 1930/2010, pp. 48-49).

Assim, civilização consiste no conjunto de feitos e instituições elaborados pelo homem com o objetivo de protegê-lo contra as forças da natureza, bem como de regular as relações dos sujeitos entre si. Ao retornar a questão colocada no início deste tópico, entende-se que são essas realizações e instituições criadas para tais objetivos que desviam e alteram as disposições pulsionais da espécie humana.

Em sua obra *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud caracteriza a evolução cultural “pelas mudanças que efetua nas conhecidas disposições instintuais [pulsionais] humanas” (p. 59). Joel Birman (2012/2021) atenta para o uso que Freud faz do termo *civilização*, que não se refere a qualquer ordem social, mas especificamente à modernidade:

(...) o que está em jogo no discurso freudiano, neste ensaio, não é o mal-estar do sujeito no sentido lato do termo, ao se inscrever em qualquer ordem social e diferentes contextos históricos, mas o mal-estar na modernidade no sentido estrito. Foi a condição e o estatuto específicos do sujeito na modernidade que Freud procurou destacar, delineando o

campo do mal-estar como o seu correlato. Isso porque o sujeito foi esboçado como necessariamente histórico, não obstante a sua condição pulsional de base. Seriam os destinos psíquicos das pulsões, delineados na relação destas com os outros e com os dispositivos sociais, que constituiriam tanto o sujeito quanto o mal-estar correlato (p. 56).

Portanto, estaríamos diante das mudanças efetuadas pela *modernidade* nos destinos pulsionais nas relações sociais características do contexto histórico referente à modernidade. No entanto, feita essa ressalva, é preciso salientar também que, de acordo com Freud (1930/2010), existem “dificuldades inerentes à cultura, que não cederão a tentativas de reforma” (p. 83). Como veremos adiante, isto parece referir-se especialmente a determinadas renúncias pulsionais que a evolução cultural exige.

## 2.2. *O programa do princípio do prazer*

Uma vez feita essa breve contextualização, podemos retornar ao percurso feito por Freud. No segundo capítulo de *O mal-estar na civilização* (1930/2010), ao analisar o que a conduta dos sujeitos revela sobre suas expectativas diante da vida, conclui que estes buscam a felicidade. É o princípio do prazer que regula a conduta dos homens no que diz respeito aos seus objetivos na vida, de se tornarem e permanecerem felizes.

Entretanto, como bem observado por Eugène Enriquez (1983/1990), Freud não se alonga em sua apreciação sobre a felicidade:

Notemos um fato interessante: Freud não se demora na evocação da felicidade. Pelo contrário, ele parte, rapidamente, para a experiência cotidiana da infelicidade principal de todos os homens: infelicidade de nosso corpo "condenado à decadência", infelicidade provocada por nosso encontro com as forças naturais obstinadas "em nos destruir", infelicidade provocada pelas relações que mantemos com nossos semelhantes (p. 100).

Observa-se que existem três fontes de sofrimento e infelicidade: o próprio corpo, o mundo externo e as relações com outros seres humanos. É diante de tais ameaças à felicidade que Freud (1930/2010) caracteriza duas metas para a busca por tal condição: uma positiva, cuja finalidade seria a de vivências prazerosas, e outra negativa, correspondendo à ausência de dor e desprazer. Estas seriam duas direções para a atividade humana alcançar o objetivo de felicidade imposto pelo princípio do prazer. Diante de tantas condições favoráveis ao sofrimento, Freud (1930/2010) logo conclui que o

programa estabelecido pelo princípio do prazer de busca pela felicidade é irrealizável, sendo possível apenas como um “fenômeno episódico” (p. 31), e fazendo com que o sujeito tenha de moderar suas pretensões à felicidade:

Não é de admirar que, sob a pressão destas possibilidades de sofrimento, os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade - assim como também o princípio do prazer se converteu no mais modesto princípio da realidade, sob a influência do mundo externo -, se alguém se dá por feliz ao escapar à desgraça e sobreviver ao tormento, se em geral a tarefa de evitar o sofrer impele para segundo plano a de conquistar o prazer (Freud, 1930/2010, p. 31).

No capítulo anterior foi visto que o princípio de realidade não se opõe ao princípio do prazer, mas o altera ao instaurar uma temporalidade, tendo em vista que determinadas exigências pulsionais não podem ser satisfeitas imediatamente por conta de condições impostas pelo mundo externo. Nesse sentido, o que o trecho acima ressalta não diz respeito ao abandono do programa de felicidade exigido pelo princípio do prazer, mas sobre a necessidade de defender-se do sofrimento e desprazer como uma condição para a felicidade.

### *2.3. O processo civilizatório enquanto fonte de desprazer psíquico*

Em seguida, no terceiro capítulo, Freud (1930/2010) se propõe a tratar da fonte social do sofrimento, que, diferentemente das outras duas – a prepotência da natureza e a fragilidade de nosso corpo –, não é aceita com naturalidade pelo sujeito, que reluta em admiti-la:

Temos outra atitude para com a terceira fonte de sofrimento, a social. Esta não queremos admitir, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós. Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica (Freud, 1930/2010, pp. 43-44).

Nesse ponto, Freud aponta para uma aparente contradição: por que as instituições criadas pela espécie humana seriam justamente as responsáveis por causar sofrimento? Na sequência, ele mesmo sugere que talvez isso possa ser explicado por algo indomável na constituição psíquica do homem. Portanto, Freud começa a construir a ideia de que as instituições, criadas pela própria espécie humana, são fontes de sofrimento ao sujeito por

tentarem “domar” essa “natureza indomável” constituinte da espécie, gerando a percepção de que grande parte do sofrimento se deve à civilização:

Começando a nos ocupar dessa possibilidade, deparamos com uma afirmação tão espantosa que é preciso nos determos nela. Ela diz que boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas (Freud 1930/2010, p. 44).

Freud (1930/2010) localiza essa hostilidade em relação ao processo civilizatório no passado distante da história, e atenta para a falsa impressão dos europeus, ao se depararem com tribos mais primitivas, de que exigências culturais menos complexas significariam uma maior facilidade no viver. Por fim, cita o estudo das neuroses, o qual revelou que seriam justamente as altas renúncias exigidas pela sociedade as responsáveis por tornarem o sujeito neurótico:

Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade (Freud, 1930/2010, p. 45).

Ao analisar esse trecho, Enriquez (1983/1990) nota que o otimismo de Freud presente em *O futuro de uma ilusão* (1927) se perdeu: os homens não se tornaram mais felizes com os avanços culturais e científicos proporcionados pelo processo civilizatório. No que se refere ao primeiro dos objetivos da civilização – de proteger o homem contra a natureza –, Enriquez (1983/1990) pontua que abarca as características menos contestáveis da civilização. Os avanços tecnológicos continuarão a exigir um aumento da ordem, da limpeza e do belo como características de uma cultura altamente civilizada, além da apreciação de produções artísticas e da valorização de sistemas religiosos e filosóficos. Contudo, em relação à regulamentação das relações, afirma:

(...) é mais difícil se aderir à regulamentação das relações dos homens entre si. A regulamentação significa "que o poder dessa comunidade é então estabelecido como Direito", "a substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade". A vida em comum só é possível se, ao invés de reinarem as relações de força que fazem prevalecer o arbitrário e as pulsões não-domesticadas, dominarem as relações *codificadas*, que designam a cada um seu lugar, suas obrigações e deveres. O direito, refinando-se progressivamente, se transformará em direito justo, isto é, garantindo "(...) que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo" (Enriquez, 1983/1990, pp. 102-103).

De imediato é possível observar que a regulamentação das relações dos homens entre si implica em uma perda da liberdade individual: o poder do indivíduo é substituído

pelo poder de uma comunidade. Antes desta primeira tentativa de regulamentação, na qual Freud (1930/2010) identifica o elemento civilizatório, reinava a arbitrariedade, no qual o sujeito mais forte determinava as relações de acordo com seus interesses.

A instauração da ordem do direito leva o sujeito a sacrificar suas pulsões em troca de proteção:

O resultado final deve ser um direito para o qual todos - ao menos todos os capazes de viver em comunidade - contribuem com sacrifício de seus instintos [pulsões], e que não permite - de novo com a mesma exceção - que ninguém se torne vítima da força bruta (Freud, 1930/2010, p. 57).

O termo utilizado por Freud – sacrifício – é forte e nos mostra que não se trata aqui apenas das mudanças impostas pelo princípio de realidade ao princípio de prazer. O que a civilização impõe ao sujeito não é uma renúncia momentânea, mas o abandono total de certas satisfações pulsionais. Uma parcela destas pulsões é absorvida e aparece como traço de caráter no sujeito, como é o caso do erotismo anal experienciado pela criança, que se transforma, ao longo do desenvolvimento, em características parcimoniosas, a exemplo da ordem e da limpeza, as quais são atitudes valorizadas na civilização:

Alguns desses instintos [pulsões] são absorvidos de maneira tal, que em seu lugar aparece o que no indivíduo descrevemos como traço de caráter. O mais notável exemplo desse fato achamos no erotismo anal da criança. Seu interesse original na função excretora, nos órgãos e produtos dela, transforma-se, durante o crescimento, no grupo de características que conhecemos como parcimônia, sentido da ordem e limpeza, que, valiosas e bem-vindas em si, podem exacerbar-se até adquirir um marcante predomínio, e resultar no que chamamos caráter anal (Freud, 1930/2010, p. 59).

Uma outra parcela das pulsões é sublimada, encontrando novas condições para sua satisfação a partir das restrições impostas. Destaca-se que a sublimação é responsável por atividades psíquicas elevadas e valorizadas socialmente, como a produção artística e científica (Freud, 1930/2010). No entanto, é preciso recordar que a sublimação não é um destino possível para as pulsões de morte, como visto no capítulo anterior (Freud, 1923/2011).

Levando em consideração que a civilização surge e se estabelece a partir da renúncia e do recalque pulsional, Freud (1930/2010) chega a utilizar o termo “frustração cultural” para se referir às privações exigidas pelo processo cultural, e localiza nesse fato a fonte de hostilidade das pessoas à civilização, que todas culturas são obrigadas a

combater. No entanto, também adverte a respeito das consequências de tão severas restrições impostas aos sujeitos:

Não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto [pulsão] de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios (Freud, 1930/2010, p. 60).

É nítido o tom severo adotado por Freud. De fato, nas palavras de Enriquez (1983/1990): “Ele não nos promete um futuro feliz, mas, pelo contrário, com convulsões e conflitos fundamentais” (p. 103).

#### 2.4. *As origens da civilização*

No quarto capítulo de *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) busca investigar as origens da evolução cultural, e quais fatores determinaram seu desenvolvimento. Para tanto, recupera brevemente suas considerações apresentadas em *Totem e tabu* (1913), onde a vitória dos irmãos sobre o pai evidenciou que a associação pode ser mais forte que o poder de um único sujeito. A esse respeito, Enriquez (1983/1990) pontua:

Assim, em seguida ao assassinato do pai, os irmãos se aliaram e promulgaram as regras do tabu, que formaram o primeiro código do Direito. Eles perceberam que podiam melhorar seus destinos pelo trabalho em comum e que poderiam manter relações genitais normais com “objetos” sexuais que eram propriedade de cada um (p. 103).

O tabu consiste, portanto, na primeira regulamentação das relações. Foi estabelecido com o objetivo de evitar o retorno àquele estado anterior, no qual a arbitrariedade do mais forte reinava (Freud, 1930/2010). Estabelecido esse novo cenário, percebeu-se que o outro era importante por conta de dois motivos: a necessidade do trabalho – Ananke – e o poder do amor – Eros. O homem não dispensava a mulher como objeto sexual, e a mulher não se privava de seu filho:

A vida humana em comum teve então um duplo fundamento: a compulsão [necessidade] ao trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que no caso do homem não dispensava o objeto sexual, a mulher, e no caso da mulher não dispensava o que saíra dela mesma, a criança. Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana (Freud, 1930/2010, pp. 62-63).

Em consequência da atuação conjunta destes dois poderes – Ananke e Eros –, possibilitou-se que um grande número de pessoas pudesse conviver juntas, em comunidade, onde relações mutualísticas seriam mais vantajosas do que uma competitiva, e por conta do poder do amor (Freud, 1930/2010). O amor genital seria o grande responsável pela formação de novas famílias, enquanto o amor inibido em sua meta fortaleceria os vínculos entre as pessoas através da amizade:

O amor inibido na meta foi, na origem, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente humano. Ambos, amor plenamente sensual e amor inibido na meta, vão além da família e estabelecem novas uniões com pessoas antes desconhecidas. O amor genital conduz à formação de novas famílias, aquele inibido na meta, a "amizades", que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital - a exclusividade, por exemplo. No curso da evolução, porém, o vínculo entre amor e civilização deixa de ser inequívoco. Por um lado, o amor se opõe aos interesses da cultura; por outro lado, a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições (Freud, 1930/2010, p. 66).

## 2.5. *A ameaça de Eros à cultura*

Detenhamo-nos no cenário em que o amor se opõe aos interesses da cultura. Um primeiro conflito se dá entre a família e o círculo social mais amplo. Quanto maior o vínculo amoroso, inibido na meta ou não, entre os membros de uma família, menor é o interesse desta pelo círculo social maior. A família reluta em ceder o sujeito (Freud, 1930/2010). Outro conflito da cultura em relação ao amor se dá no fato de que o trabalho foi especialmente delegado ao homem<sup>1</sup>, que direciona para tal atividade parte de sua libido, obrigando-o a sublimações:

Aquilo [libido] que gasta para fins culturais, retira na maior parte das mulheres e da vida sexual: a assídua convivência com homens, a sua dependência das relações com eles o alienam inclusive de seus deveres como marido e pai. Então a mulher se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela (Freud, 1930/2010, p. 67).

Diante deste deslocamento de parte da libido do homem, ocasionado pelo processo civilizatório, a mulher se revolta e adota uma atitude hostil em relação a tal processo

---

<sup>1</sup> A divisão dos papéis sociais é um tema problemático e que não deve ser analisado a partir de uma visão generalista. Contudo, Freud aponta para uma divisão predominante nas sociedades ocidentais na época em que escreveu *O mal-estar na civilização*.

cultural. Nota-se uma descompensação econômica no que concerne à mulher, que, ao não se direcionar também ao trabalho, não desenvolve a mesma capacidade de sublimação que seu parceiro, o que gera dificuldades para a descarga libidinal. Essa descompensação a leva adotar uma atitude hostil contra o processo civilizatório (Freud, 1930/2010).

Em relação às restrições impostas pela cultura ao amor, observa-se que a cultura surge a partir da restrição ao mais forte objeto de amor: a proibição do incesto impede a satisfação do primeiro e mais significativo amor do sujeito. Assim, de acordo com Enriquez (1983/1990):

A civilização, em princípio, é contra o amor pois antevê não haver amor sem crime, sem violência indefinidamente repetida. A civilização deve então proclamar a proibição: não terás relação sexual com o objeto que, no entanto, mais amas. Ela conduz assim a uma primeira dissociação entre amor carnal e afeição, entre laços de consanguinidade e laços de matrimônio. A civilização emerge, então, do recalque do primeiro amor (p. 106).

Para Freud (1930/2010), através de leis e costumes, o processo cultural impõe mais restrições ao amor, porque necessita retirar e deslocar da sexualidade grande parte da energia psíquica. A cultura ocidental se defende de um possível transbordamento dos componentes eróticos deste amor proibido pelo incesto ao reprimir as manifestações sexuais desde a infância do sujeito, exigindo uma vida sexual adulta uniforme para todos, isto é, uma relação heterossexual, monogâmica e legitimada pelo casamento, desconsiderando as diferentes constituições sexuais. Tais restrições, que o progresso cultural impõe às pulsões sexuais, seriam, justamente, as responsáveis pela formação de sintomas neuróticos. O sintoma seria uma forma de gratificação substitutiva.

Apesar da evidente injustiça imposta pela civilização ao exigir uma vida sexual idêntica a todos, Freud (1930/2010) atenta para a situação de enamoramento entre dois indivíduos, na qual a relação entre os dois bastaria. Estes sujeitos duplos encontrariam a satisfação em si mesmos, e a civilização não precisaria retirar libido sexual deles. No entanto, o processo cultural em nenhum momento permitiu a realização deste cenário. A cultura exige a união libidinal também com os demais membros da comunidade, através de relações amorosas inibidas em sua meta, estabelecidas através do processo de identificação:

Neste caso, a civilização não precisaria retirar energia à sexualidade. Esse desejável estado de coisas não existe e nunca existiu, porém. A realidade mostra que a civilização não se contenta com as uniões que até o momento lhe foram permitidas, que quer unir também libidinalmente os

membros da comunidade, que se vale de todos os meios, favorece qualquer caminho para estabelecer fortes identificações entre eles, e mobiliza em grau máximo libido inibida na meta, para fortalecer os vínculos comunitários através de relações de amizade (Freud, 1930/2010, p. 72).

## 2.6. A ameaça de Tanatos à cultura

Para que a cultura atinja tal objetivo, é inevitável a limitação da vida sexual das pessoas (Freud, 1930/2010). No entanto, por qual motivo a civilização impõe tão severas limitações à satisfação das pulsões sexuais? Por que lhe é tão importante o estabelecimento de identificações entre os membros da comunidade? Explica-se isso a partir da influência de um fator até então desconhecido:

Freud, pela primeira vez, vai introduzir explicitamente a pulsão de morte enquanto pulsão de agressividade, para explicar as restrições aplicadas pela civilização à manifestação das pulsões (Enriquez, 1983/1990, p. 107).

Surge, portanto, a pulsão de agressividade como representante da pulsão de morte. A civilização exige tamanha renúncia à satisfação das pulsões sexuais para, de alguma forma, defender-se das ameaças da pulsão de agressividade. Em sua reflexão a esse respeito, Enriquez (1983/1990) mostra que a civilização surge a partir de um crime – o assassinato do pai –, crime esse que fora motivado pelo amor, levando em consideração que o pai era o único membro da comunidade que tinha direito a mulheres. Diante disso, para evitar novos crimes, é necessário *canalizar* o amor, justamente através de relações de amizade, estabelecidas por identificação:

A civilização nasceu então do crime e do desejo de amor, estreitamente ligados. *Para impedir que novos crimes aconteçam, é preciso fazer calar o amor, ou pelo menos canalizá-lo.* A civilização, desde o princípio, é contra o aspecto de Eros que pode assumir a forma do perturbador, do imprevisto, da paixão, da individualização. O vínculo erótico é um vínculo perigoso, e então é necessário amordaçá-lo. Enquanto antagonista de Eros, a civilização já usa a máscara de Tanatos (Enriquez, 1983/1990, p. 108, grifo do autor).

Enriquez (1983/1990) nota que a civilização utiliza a máscara da pulsão de morte – Tanatos<sup>2</sup> – e a coloca como antagonista de Eros, ou seja, a civilização estaria a serviço

---

<sup>2</sup> *Tanatos* é a personificação de morte na cultura grega antiga. É utilizado, por Freud, para referir-se às pulsões de morte, analogamente a Eros, que designa as pulsões de vida.

das pulsões de morte. Ela, em última instância, conduz os sujeitos à destruição e à morte. O processo cultural, ao limitar a vida sexual a um modelo uniforme para todos, combate a imprevisibilidade de Eros. Diante disso, começamos a vislumbrar um conflito entre Eros e Tanatos, pulsão de vida e pulsão de morte, no processo civilizatório.

Freud (1930/2010) localiza esse conflito a partir de um estranhamento em relação ao mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo”. O autor estabelece que esse ideal se justifica apenas pelo fato de a natureza humana opor-se fundamentalmente a ele, de modo que, dentre seus dotes pulsionais, existe também uma forte tendência à agressividade:

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais [pulsionais], também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo (Freud, 1930/2010, pp. 76-77).

Enriquez (1983/1990) observa que Freud propõe essas condutas associadas – exploração do trabalho, abuso sexual, tortura e assassinato – como condutas violentas correlatas, oriundas de uma mesma pulsão, a pulsão de morte. Podemos entender que a exploração do trabalho sem recompensar o trabalhador é uma forma de assassinato e, sobretudo, que a civilização permite a manifestação de tais condutas, desde que remodeladas para serem aceitas. Assim, a influência da pulsão de agressividade na civilização não surge apenas como uma força impulsionadora de condutas sociais agressivas e de dominação dos sujeitos, mas também através de proibições e, principalmente, conduzindo à destruição sistêmica do pacto social:

Todas as violências consideradas por Freud fazem parte da mesma pulsão, e a mais benigna delas, então, se reporta sempre à mais extrema. Nessas condições, pode-se afirmar que a exploração do trabalho é uma forma de assassinato do indivíduo. Se seguirmos esta linha de raciocínio devemos constatar que a vida social permite, e mesmo favorece, condutas associadas (o assassinato), com a condição de que estas se apresentem suficientemente travestidas (a exploração) para serem aceitáveis. A proposição freudiana pode então ser lida como descrevendo não somente a força que move o indivíduo, mas também que trabalha as civilizações sem que elas o percebam; que se exprime não apenas pelas proibições, mas também, e com melhores resultados, pelas vias que abre: as da destruição sistemática (Enriquez, 1983/1990, pp. 108-109).

Para Freud (1930/2010), é por conta dessa tendência inata à agressividade que a civilização impõe tantas restrições à satisfação pulsional:

A existência desse pendor à agressão, que podemos sentir em nós mesmos e justificadamente pressupor nos demais, é o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios. Devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração (Freud, 1930/2010, pp. 77-78).

Um dos aspectos da “natureza indomável” do homem consiste em sua pulsão de agressividade e esta seria a causa das instituições, criadas pelo próprio homem, que causam tanto sofrimento. Freud (1930/2010) estabelece que é devido a essa *hostilidade primária* que a sociedade é permanentemente ameaçada de destruição, visto que as tendências pulsionais são mais fortes que os interesses motivados pela razão. A respeito do termo utilizado por Freud – hostilidade primária –, nota-se que o adjetivo “primária” denota um estatuto originário dessas tendências agressivas na espécie humana, localizando-as, inclusive, como um dos dotes pulsionais do sujeito. Portanto, da mesma forma que não é fácil ao sujeito renunciar suas exigências pulsionais sexuais, ele também irá experimentar mal-estar ao renunciar exigências pulsionais agressivas.

## 2.7. Conflitos pulsionais no processo civilizatório

É diante desse cenário que Freud (1930/2010) percebe que a dualidade pulsional existente em cada sujeito – a oposição entre Eros e pulsão de morte – também se encontra enraizada no processo civilizatório. A cultura tem por finalidade organizar a humanidade em unidades cada vez maiores, em um movimento semelhante ao da pulsão de vida. Por outro lado, a pulsão de destruição, representante maior da pulsão de morte, de forma análoga ao catabolismo celular, visa à fragmentação e destruição em partes cada vez menores, opondo-se a esse processo:

Agora, acredito, o sentido da evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto [pulsão] de vida e instinto [pulsão] de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana (Freud, 1930/2010, pp. 90-91).

Identifica-se no processo cultural as mesmas tensões e conflitos experienciados na vida psíquica de cada sujeito, uma luta entre pulsão de vida e pulsão de morte. É verdade que, mediante o processo de fusão pulsional, uma única ação pode convergir para a satisfação de ambas as exigências pulsionais. Também é verdade que a pulsão de agressividade, como representante da pulsão de morte, não pode ser sublimada. No entanto, vimos que a agressividade do sujeito, se exteriorizada, constitui uma ameaça ao processo civilizatório. Assim, torna-se necessário investigar de que forma a injunção cultural incide sobre a dinâmica pulsional e psíquica, de modo a inibir a manifestação desta agressividade.

### Capítulo III: complexo de Édipo e o supereu

Foi visto que o processo cultural não exige apenas a renúncia da satisfação das pulsões sexuais, mas também a renúncia das pulsões de destrutividade. Seria justamente para se defender das ameaças dessa agressividade que a civilização impõe tamanha renúncia de Eros. Enriquez (1983/1990) pontua que “a civilização emerge, então, do recalque do primeiro amor” (p. 106). Ainda, Freud (1930/2010) afirma que a agressividade, que ameaça o processo cultural, é internalizada e direcionada contra o próprio eu. No aparelho psíquico, essa agressividade é acolhida pelo supereu, que se contrapõe ao eu como consciência moral:

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como "consciência", dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos (Freud, 1930/2010, p. 92).

Com a internalização da agressividade, somos levados a uma vivência ocorrida na infância do sujeito, que tem como desfecho o abandono do primeiro e mais significativo objeto sexual e a insaturação do supereu como instância psíquica: o Complexo de Édipo (Freud, 1923/2011). Será visto que, levando em conta a ambivalência afetiva manifesta durante o Complexo de Édipo, este não implica apenas na renúncia do desejo sexual, mas também da tendência agressiva. De fato, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014), Freud aponta para essa dupla renúncia no que se refere ao caso do pequeno Hans, no qual é notável o recalque das tendências ambivalentes direcionadas ao pai, e as amorosas em relação à mãe:

Trata-se, no caso de Hans (...), de um processo de repressão [recalque] que atinge quase todos os componentes do complexo de Édipo, os impulsos hostil e afetivos em relação ao pai, e o afetivo no tocante à mãe (p. 29).

#### 3.1. Identificação

Para a compreensão de tal processo, é preciso retornar ao conceito de identificação, brevemente trabalhado no primeiro capítulo. Freud, em *O eu e o isso* (1923), retoma suas considerações expostas em *Luto e melancolia* (1917), onde o estudo

da melancolia mostrou não ser raro um investimento objetal ser substituído por uma identificação, quando este objeto precisa ser abandonado/desinvestido:

Foi-nos dado esclarecer o doloroso infortúnio da melancolia, através da suposição de que um objeto perdido é novamente estabelecido no Eu, ou seja, um investimento objetal é substituído por uma identificação. (...) Se um tal objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia (Freud, 1923/2011, pp. 25-26).

O objeto abandonado é estabelecido/acolhido no eu, ou seja, ocorre uma alteração no eu, de modo que este se assemelhe ao objeto. Freud (1923/2011) atenta que, durante a fase oral do desenvolvimento infantil, não é possível diferenciar identificação e investimento objetal, e relaciona a identificação à fase oral, supondo ocorrer uma espécie de regressão:

Bem no início, na primitiva fase oral do indivíduo, investimento objetal e identificação provavelmente não se distinguem um do outro. Só podemos supor que mais tarde os investimentos objetais procedam do Id [isso], que sente como necessidades os impulsos eróticos. O Eu, inicialmente ainda frágil, toma conhecimento dos investimentos objetais, aprova-os ou procura afastá-los mediante o processo da repressão [recalque]. (...) Talvez, com essa introjeção que é uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o Eu facilite ou permita o abandono do objeto. Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos (p. 26).

Nota-se que, diante dos investimentos objetais oriundos do isso, o eu ainda incipiente pode recalá-los caso não os aprove. A identificação seria uma forma de facilitar o abandono desses objetos investidos de amor, ou mesmo a única forma que o eu, até então pouco desenvolvido, tem para abandonar seus objetos (Freud, 1923/2011).

A respeito da fase oral, destaca-se que se trata da primeira fase de desenvolvimento das pulsões sexuais, em um momento em que estas encontram apoio nas funções vitais de nutrição (Laplanche & Pontalis, 1967/1991):

O prazer sexual está predominantemente ligado à excitação da cavidade bucal e dos lábios que acompanha a alimentação. A atividade de nutrição fornece as significações eletivas pelas quais se exprime e se organiza a relação de objeto; por exemplo, a relação de amor com a mãe será marcada pelas significações seguintes: comer, ser comido (p. 184).

Laplanche e Pontalis (1967/1991) destacam que a atividade de “chupar”, inicialmente apoiada na alimentação, adquire autonomia e passa a satisfazer-se de forma autoerótica. É essa vivência de satisfação oral que possibilita a fixação do desejo em determinado objeto. Os autores também pontuam que, para Freud, a oposição entre

passividade e atividade, característica da fase anal, não existe durante a fase oral. Em seu estudo mais aprofundado acerca do período oral, Karl Abraham chegou a denominá-la de fase pré-ambivalente (Laplanche & Pontalis, 1967/1991).

Retornando à questão da identificação, Freud (1923/2011) elabora que, principalmente no início da vida do sujeito, a formação de caráter do eu se dá a partir do processo de identificação. À medida que o eu se desenvolve, ele adquire a capacidade de resistir contra este processo, ou seja, o eu passa a rejeitar ou acolher determinada alteração, no sentido de assemelhar-se ao objeto investido de amor:

Desde logo há que se conceder, naturalmente, uma gradação da capacidade de resistência, até que ponto o caráter de uma pessoa rejeita ou acolhe estas influências da história de suas escolhas eróticas de objeto. (...) Também devemos considerar o investimento objetal e a identificação simultâneos, ou seja, uma alteração do caráter anterior ao abandono do objeto. Nesse caso a mudança do caráter poderia sobreviver à relação objetal e, num certo sentido, conservá-la (pp. 26-27).

Ao promover uma alteração em si próprio, de acordo com uma escolha objetal, o eu estreita suas relações com o objeto, sendo uma forma de controle ao impor o abandono do objeto ao mesmo<sup>3</sup> (Freud, 1923/2011). Nesta transformação de escolha erótica de objeto em identificação, o eu assume traços do objeto e pode ele mesmo ser investido de amor pelo mesmo:

Segundo outro modo de ver, essa transformação de uma escolha erótica de objeto numa alteração do Eu é também uma via pela qual o Eu pode controlar o Id [isso] e aprofundar suas relações com ele, embora à custa de uma larga tolerância para com as experiências dele. Se o Eu assume os traços do objeto, como que se oferece ele próprio ao Id [isso] como objeto de amor, procura compensá-lo de sua perda, dizendo: “Veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto” (Freud, 1923/2011, p. 27).

Viu-se no primeiro capítulo que o processo de identificação implica em uma transformação da libido objetal em libido narcísica, levando a uma dessexualização. Freud (1923/2011) também sugere que essa transformação da libido proporciona uma disjunção pulsional. Tendo em vista a impossibilidade de sublimação das pulsões de morte, o destino dessas pulsões torna-se uma questão quando ocorre a disjunção pulsional na situação edípica, como veremos.

---

<sup>3</sup> Observa-se também que o autor propõe que podemos considerar como simultâneos o investimento objetal e a identificação, isto é, uma alteração no eu como anterior ao abandono do objeto investido de amor.

Freud (1923/2011) afirma, ainda, que as identificações primárias ou iniciais destacam-se das demais. Elas ocorrem nos primórdios da vida do sujeito, e estão relacionadas com a origem do supereu:

Mas, como quer que seja depois a resistência do caráter às influências dos investimentos objetais abandonados, serão gerais e duradouros os efeitos das identificações iniciais, sucedidas na idade mais tenra. Isso nos leva de volta à origem do ideal do Eu<sup>4</sup> [supereu], pois por trás dele se esconde a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal. Esta não parece ser, à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetal; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetal. Mas as escolhas de objeto pertencentes ao primeiro período sexual e relativas a pai e mãe parecem resultar normalmente em tal identificação, e assim reforçar a identificação primária (p. 28)

Observa-se que a identificação primária é anterior a qualquer investimento objetal. Freud (1923/2011) afirma que é relativa ao “pai da pré-história pessoal”. As primeiras escolhas objetais do sujeito – os objetos parentais – costumam resultar nesta mesma identificação, fortalecendo-a. O autor atribui a complexidade dessas relações a dois fatores: a disposição triangular edípica e a bissexualidade constitucional do sujeito.

### 3.2. *Complexo de Édipo simples*

Inicialmente, Freud (1923/2011) nos apresenta o Complexo de Édipo simples e positivo. O menino, a partir do seio materno, desenvolve um investimento objetal pela mãe e se identifica com o pai. Essas duas relações permanecem harmoniosas até o momento no qual, em decorrência da intensificação dos desejos sexuais da criança pela mãe, o menino passa a perceber o pai como um obstáculo ao seu desejo:

Simplificadamente, o caso se configura da forma seguinte para o menino. Bastante cedo ele desenvolve um investimento objetal na mãe, que tem seu ponto de partida no seio materno e constitui o protótipo de uma escolha objetal por “apoio”; do pai o menino se apodera por identificação. As duas relações coexistem por algum tempo, até que, com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos, tem origem o complexo de Édipo. A identificação com o pai assume uma tonalidade hostil, muda para o desejo de eliminá-lo, a fim de substituí-lo junto à mãe. *Desde então é ambivalente a relação com o pai; é como se a ambivalência desde o*

---

<sup>4</sup> Em *O eu e o isso* (1923), Freud utiliza o termo *ideal do eu* como sinônimo de supereu. Neste trabalho, optou-se pelo segundo.

*início presente na identificação se tornasse manifesta. A postura ambivalente ante o pai e a relação objetal exclusivamente terna com a mãe formam, para o menino, o conteúdo do complexo de Édipo simples e positivo (Freud, 1923/2011, pp. 28-29, grifos nossos).*

A relação do menino com o pai torna-se hostil quando a criança o percebe como um obstáculo ao seu desejo sexual pela mãe. Freud entende que a identificação com o pai é ambivalente desde o início. No entanto, é a partir desse momento que os componentes hostis da ambivalência se tornam manifestos, com o desejo da criança de destruir/substituir o pai. Nota-se que o ódio vem à luz – desejo de destruir/substituir o pai – apenas quando a satisfação do amor – desejo sexual pela mãe – é ameaçada. Com o desfecho do Complexo de Édipo simples e positivo no menino, ocorre o abandono do desejo erótico pela mãe e um fortalecimento da identificação com o pai, permitindo que a criança preserve uma relação afetuosa com a figura materna (Freud, 1923/2011).

De modo análogo, Freud (1923/2011) propõe que na menina seria esperado um fortalecimento da identificação com a mãe. Assim, o menino fixa o caráter masculino com a identificação com o pai, e a menina fortalece sua feminilidade com a identificação com a mãe. Contudo, o autor adverte que o estabelecimento de uma identificação com o pai ou com a mãe depende da bissexualidade do sujeito. As forças das duas disposições sexuais da criança influenciam este processo.

### *3.3. Complexo de Édipo completo*

A partir da investigação clínica, no entanto, Freud (1923/2011) percebe que o Complexo de Édipo simples e positivo é na realidade uma simplificação. A situação se desenvolve, normalmente, em um Complexo de Édipo completo/duplo, positivo e negativo, dependente da bissexualidade da criança:

(...) isto é, o menino tem não só uma atitude ambivalente para com o pai e uma terna escolha objetal pela mãe, mas ao mesmo tempo comporta-se como uma garota, exibe a terna atitude feminina com o pai e, correspondendo a isso, aquela ciumenta e hostil em relação à mãe. Essa interferência da bissexualidade torna muito difícil compreender as primitivas identificações e escolhas objetais, e ainda mais difícil descrevê-las de modo inteligível. Também pode ser que a ambivalência constatada na relação com os pais deva se referir inteiramente à bissexualidade, e não, como apresentei acima, ter se desenvolvido a partir da identificação, pela atitude de rivalidade (Freud, 1923/2011, p. 30).

Em consequência da bissexualidade constitucional da criança, o menino desenvolve também um desejo erótico pelo pai e uma identificação com a mãe. Com isso, o menino tem uma atitude ambivalente não apenas em relação ao pai, mas também em relação à mãe. Assim, no Complexo de Édipo completo, o menino desenvolve desejos eróticos por ambos objetos parentais, e também se identifica com os dois. Em consequência, a ambivalência é dirigida a ambos objetos parentais. A bissexualidade constitucional do sujeito complexifica a situação, dificultando a compreensão das identificações primárias e a origem da ambivalência manifesta na relação com os pais (Freud, 1923/2011).

A respeito da ambivalência, mantém-se o que foi exposto anteriormente: apenas quando a criança percebe um objeto parental como obstáculo ao seu desejo sexual é que se torna visível o ódio, através de sua atitude hostil em relação a tal objeto percebido como obstáculo. Entende-se que Freud (1923/2011) busca compreender e explicar a origem desses sentimentos ambivalentes direcionados aos objetos parentais durante o Complexo de Édipo. Para tanto, nos oferece duas hipóteses: a primeira considera que a identificação primária sempre foi ambivalente, e a segunda diz respeito à bissexualidade constitucional do sujeito.

A bissexualidade original atua da seguinte forma: a criança, ao desenvolver um investimento objetal por ambos objetos parentais de forma simultânea, se vê em uma situação na qual um objeto é obstáculo ao outro. Tendo isso em vista, embora não seja descartada a hipótese de que a ambivalência possa ter sua origem na identificação, é fato que a bissexualidade impõe à criança uma situação na qual uma atitude ambivalente em relação aos dois objetos é inevitável (Freud, 1923/2011).

Como resultado da dissolução do Complexo de Édipo positivo e negativo, Freud (1923/2011) entende que as quatro tendências – amar o pai, odiar o pai, amar a mãe e odiar a mãe – se agrupam e resultam em uma identificação com o pai e uma identificação com a mãe. As disposições sexuais do sujeito – heterossexualidade e homossexualidade – determinam a intensidade dessas duas identificações. A identificação com o pai mantém a relação terna com o objeto materno referente ao complexo positivo e, ao mesmo tempo, substitui o objeto paterno do complexo negativo, ou seja, supre a relação terna com o objeto paterno:

A experiência analítica ensina, então, que em bom número de casos um ou outro componente dele [Complexo de Édipo completo] se reduz a

traços quase imperceptíveis, de modo que se produz uma série, numa ponta da qual está o complexo de Édipo normal, positivo, e na outra ponta aquele contrário, negativo, enquanto os elos intermediários exibem a forma completa, com participação desigual dos dois componentes. Na dissolução do complexo de Édipo, as quatro tendências nele existentes se agruparão de forma tal que delas resultará uma identificação com o pai e uma identificação com a mãe, a identificação com o pai mantendo o objeto materno do complexo positivo e ao mesmo tempo substituindo o objeto paterno do complexo contrário; as coisas sucederão de forma análoga na identificação com a mãe. O peso maior ou menor das duas disposições sexuais será refletido na diferente intensidade das duas identificações (Freud, 1923/2011, pp. 30-31).

De forma análoga, a identificação com a mãe preserva a atitude afetuosa com o objeto paterno relativa ao complexo negativo, e substitui o objeto materno do complexo positivo, isto é, sucede a relação terna com a mãe. Quanto mais forte a influência da disposição heterossexual, menos perceptíveis seriam os conteúdos do complexo negativo (Freud, 1923/2010).

### 3.4. *Complexo de Édipo feminino*

No entanto, Freud, em *Sobre a sexualidade feminina* (1931/2010), reconsidera o Complexo de Édipo na mulher<sup>5</sup> ao observar que a menina também tem como seu primeiro objeto de amor a mãe. Apenas depois investe o objeto paterno e desenvolve uma forte relação de dependência com o pai. O primeiro momento de investimento no objeto materno, que Freud denomina de fase pré-edípica, possui uma duração e importância maior do que supunha anteriormente.

Freud (1931/2010) identifica que a mulher, ao contrário do homem, possui duas zonas sexuais diretoras: a vagina, de fato feminina, e o clitóris, que seria análogo ao membro masculino. Durante a infância, o clitóris é o responsável pela grande maioria das sensações genitais na menina, atribuindo-se, assim, um caráter masculino à primeira fase sexual da mulher:

O essencial do que sucede no âmbito da genitalidade, na infância da mulher, deve ocorrer no clitóris. A vida sexual da mulher se divide normalmente em duas fases, das quais a primeira tem caráter masculino; apenas a segunda é especificamente feminina. No desenvolvimento

---

<sup>5</sup> O Complexo de Édipo na menina constitui uma das elaborações mais contestadas de Freud. Esta pesquisa tem por objetivo um estudo da obra freudiana. O ponto de vista do autor não condiz, necessariamente, com o nosso.

feminino há, então, um processo de transição de uma fase para a outra, que não tem análogo no homem (Freud, 1931/2010, p. 376).

Para além dessas duas diferenças – a mudança do sexo do objeto e a mudança de fase sexual –, Freud apresenta uma terceira: a castração. Como veremos mais adiante, no menino, a descoberta da possibilidade de castração é uma das responsáveis pela dissolução do Complexo de Édipo (Freud, 1931/2010). Porém, a menina admite a castração como fato consumado, reconhece sua inferioridade e a superioridade do homem e, diante disso, se revolta:

Ela admite o fato de sua castração e, com isso, a superioridade do homem e sua própria inferioridade, mas também se revolta contra esse desagradável estado de coisas. Dessa atitude dividida decorrem três orientações de desenvolvimento. A primeira leva ao afastamento da sexualidade em geral. (...) A segunda direção consiste em se apegar, com teimosa autoafirmação, à masculinidade ameaçada; a esperança de voltar a ter um pênis se mantém viva até uma época incrivelmente tardia, é transformada em objetivo de vida, e a fantasia de apesar de tudo ser um homem prossegue, com frequência, atuando formadoramente em longos períodos da vida. (...) Apenas um terceiro desenvolvimento, bastante sinuoso, vem a dar na definitiva configuração feminina normal, que toma o pai por objeto e, assim, alcança a forma feminina do complexo de Édipo (Freud, 1931/2010, pp. 378-379).

A partir da revolta da menina, seguem-se três momentos de desenvolvimento. Inicialmente ocorre um afastamento da sexualidade. De acordo com Freud (1931/2010), a menina fica insatisfeita com seu clitóris e se afasta da atividade fálica. A segunda orientação consiste em afirmar sua masculinidade, na esperança de voltar a ter um pênis, em uma espécie de “complexo de masculinidade”, que pode se estender por um longo período e, inclusive, resultar em uma escolha homossexual de objeto. Por fim, o terceiro momento atinge a configuração feminina “normal”, na qual se investe no objeto paterno, alcançando a disposição feminina do Complexo de Édipo.

Portanto, na menina o Complexo de Édipo surge em decorrência da castração. Por conta disso, Freud (1931/2010) afirma que são menos significativas as consequências culturais da dissolução do Complexo de Édipo na mulher:

Na mulher, portanto, o complexo de Édipo é o resultado final de um longo desenvolvimento; não é destruído, mas sim criado por influência da castração, escapa às fortes influências hostis que no homem atuam de forma destruidora sobre ele e, de fato, com muita frequência não é superado pela mulher. Por isso também são menores e menos relevantes as consequências culturais de sua desintegração. Provavelmente não será errado dizer que essa diferença na relação entre o complexo de Édipo e o da castração marca indelevelmente o caráter da mulher como ser social (p. 379).

Pela ausência de fortes influências ameaçadoras da castração, em muitos casos não ocorre a dissolução do Complexo de Édipo, o que leva Freud (1931/2010) a propor o caráter da mulher como “ser social”. Isso significa que as interdições pulsionais, às quais as mulheres são submetidas, seriam decorrentes de um processo de censura externa.

### 3.5. A ameaça de castração

Entretanto, no caso do menino, a ameaça de castração exerce papel fundamental para o recalçamento do Complexo de Édipo. Freud, em *A dissolução do Complexo de Édipo* (1924/2011), afirma que quando o menino direciona seu interesse para o genital, descobre que esse comportamento não é aprovado pelos adultos. De modo mais ou menos evidente, escuta que essa parte de seu corpo será retirada. Essa ameaça costuma ser feita por uma mulher, dizendo que o castigo será efetuado pelo pai ou por um médico.

A princípio, o menino não acredita na ameaça, nem renuncia à atividade de manipular seu pênis. Apesar disso, a investigação psicanalítica mostrou que a criança experiencia dois acontecimentos anteriores, os quais são vividos como uma perda de partes do seu corpo: a retirada do seio materno e a separação das fezes. Essas duas experiências preparam a criança para imaginar ou conceber a castração.

Mas é apenas com a observação do genital feminino que o menino passa a acreditar na possibilidade da castração. É diante disso que Freud (1924/2011) afirma que a ameaça de castração tem efeito a posteriori: é após a observação da ausência de pênis na mulher que o menino admite a ameaça como uma possibilidade:

Em algum momento, o menino orgulhoso de possuir um pênis vê a região genital de uma menina e tem de se convencer da falta do pênis, num ser tão semelhante a ele. Com isso também a perda do próprio pênis se torna concebível, a ameaça de castração tem efeito a posteriori. (Freud, 1924/2011, p. 185).

O Complexo de Édipo no menino havia colocado até então dois caminhos para a satisfação: identificar-se com o pai e relacionar-se com a mãe, ou o seu inverso. No entanto, na medida em que a criança admite a castração como uma possibilidade, desiste das duas escolhas, visto que ambas presumem a perda do pênis (Freud, 1924/2011). Surge, então, um conflito entre os investimentos pulsionais do isso e o interesse narcísico no pênis:

Se a satisfação amorosa no terreno do complexo de Édipo deve custar o pênis, tem de haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito vence normalmente a primeira dessas forças; o Eu da criança se afasta do complexo de Édipo (Freud, 1924/2011, p. 186).

A criança, portanto, renuncia aos desejos edípicos e a fase fálica é substituída pela latência, período no qual o desenvolvimento sexual infantil é interrompido (Freud, 1924/2011).

### 3.6. *A internalização das pulsões agressivas*

De acordo com Freud (1923/2011), o supereu sobrevém da dissolução do Complexo de Édipo. No entanto, o autor afirma que o desamparo e a dependência infantil da espécie humana também contribuem para o surgimento do supereu:

Considerando uma vez mais a gênese do Super-eu, tal como foi aqui descrita, nós o vemos como o resultado de dois fatores biológicos altamente significativos: o longo desamparo e dependência infantil do ser humano e o fato do seu complexo de Édipo (Freud, 1923/2011, pp. 31-32).

Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014), Freud empreende uma investigação acerca do estado afetivo de angústia, localizando seu momento originário no nascimento, como um produto do desamparo. No momento do nascimento, ocorre uma ameaça à conservação da vida: as funções vitais deixam de ser realizadas exclusivamente pela mãe, e a execução dessas passa a depender também do próprio bebê. Embora estes perigos para a vida do bebê ainda não possuam conteúdos psíquicos, o recém-nascido é acometido por enormes sensações de desprazer, isto é, altas excitações:

No ato do nascimento há um perigo objetivo para a conservação da vida, sabemos o que isso significa na realidade. Mas psicologicamente isso nada nos diz. O perigo do nascimento não tem ainda um conteúdo psíquico. Certamente não podemos pressupor, no feto, algo que de algum modo se assemelhe a um conhecimento da possibilidade de um desfecho fatal para sua existência. O feto não pode notar senão um imenso distúrbio na economia de sua libido narcísica. Grandes quantidades de excitação chegam até ele, produzindo novas sensações de desprazer (Freud, 1926/2014, p. 56).

Com o desenvolvimento, o lactente continua a ser invadido por sensações de desprazer, mas passa a perceber que um objeto externo – a mãe – é capaz de satisfazer suas necessidades (Freud, 1926/2014). A partir dessas experiências de satisfação, o bebê

entende que a ausência deste objeto externo pode significar um retorno ao estado de perigo vivenciado no nascimento. Diante disso, um sinal de angústia é lançado quando constata a ausência da mãe, com o objetivo de evitar um retorno à situação de perigo do nascimento:

Tendo-se constatado que um objeto externo apreensível pela percepção pode pôr fim à situação perigosa que lembra o nascimento, o teor do perigo se desloca da situação econômica para sua condição, a perda do objeto. A falta da mãe torna-se o perigo; tão logo este surge, o bebê dá o sinal de angústia, ainda antes que se instale a temida situação econômica (Freud, 1926/2014, p. 59).

Nota-se que o perigo se desloca da situação econômica para a perda do objeto, responsável pelas satisfações das necessidades do bebê. A angústia de perda do objeto é característica da dependência infantil dos primeiros anos de vida, enquanto que a angústia de castração corresponde à fase fálica da criança. Contudo, Freud (1926/2014) afirma que estas angústias podem subsistir.

É a partir da angústia de perda do objeto ou de perda do amor do objeto<sup>6</sup> que Freud (1930/2010) compreende o processo de internalização das pulsões agressivas. Inicialmente, a criança não distingue os valores de bondade e maldade. Muitas vezes, o que é considerado socialmente como um ato “mau” é prazeroso à criança. Portanto, é diante de uma influência externa que o sujeito aprende a distinguir o que é “bom” e o que é “mau”. O ato “mau” seria, em um primeiro momento, algo reprovado por essa autoridade externa, da qual a criança é dependente:

(...) inicialmente o mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor; por medo dessa perda é preciso evitá-lo. Também por causa disso não importa se já fizemos o mal ou se ainda o faremos; em ambos os casos, o perigo só aparece quando a autoridade descobre a coisa, e ela se comportaria do mesmo modo nos dois (Freud, 1930/2010, p. 94).

Essa desaprovação é manifestada através de uma ameaça externa, como um castigo ou punição, à qual a criança é submetida (Freud, 1930/2010). Levando em consideração a dependência infantil em relação a esta mesma autoridade, a criança percebe o perigo externo como uma ameaça de perda de amor por parte do objeto. A ameaça de perda de amor do objeto do qual depende angustia a criança, com o perigo de

---

<sup>6</sup> Em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud utiliza as duas expressões – perda do objeto e perda do amor do objeto –, mas opta por utilizar o segundo ao longo de sua argumentação. Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014), o autor estabelece uma diferenciação entre os dois conceitos, relacionando o primeiro com o desamparo e o segundo com a histeria.

retornar à situação de desamparo, uma vez que a ausência deste objeto tornou-se condição para tal situação (Freud, 1926/2014).

O perigo para a criança, neste momento, consiste na descoberta, por parte do objeto externo, da realização ou intenção de realizar o ato considerado como “mau”. A criança não renunciaria a um ato mal, que lhe causa prazer, se tivesse a certeza de que a autoridade externa não tomaria conhecimento de tal ato (Freud, 1930/2010). Entretanto, na situação edípica, as tendências agressivas têm como alvo os objetos parentais, não sendo possível a realização do ato sem que a autoridade externa tome conhecimento.

Em *A dissolução do Complexo de Édipo* (1924/2011), Freud estabelece uma relação entre a ameaça de castração e o recalque dos desejos edípicos eróticos, enquanto que, em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), o autor aproxima a ameaça de perda do amor do objeto com a internalização dos desejos agressivos e hostis.

Nota-se que a agressividade, presente na ameaça de castração, é responsável pelo recalque de Eros. Por outro lado, o desamparo infantil impõe a dependência em relação ao outro, em um movimento de união que remete à tendência de Eros, impedindo que a agressividade ameace tal união. Assim, ameaça de castração e ameaça de perda do amor do objeto surgem como signos das pulsões de morte e pulsões de vida, respectivamente, onde um seria incumbido do recalque do outro, de forma análoga ao processo civilizatório, no qual Tanatos é responsável pelo recalque de Eros.

Entretanto, é preciso dizer que, a respeito da menina, Freud (1933/2010) sugere que um dos fatores responsáveis pelo seu afastamento do objeto materno seria a proibição da atividade masturbatória: “O rancor por ser impedida de exercer a atividade sexual desempenha um relevante papel no afastamento da mãe” (p. 383). Percebe-se que o ato “mau” – atividade masturbatória – é reprovado pela autoridade – a mãe –, levando a menina a se afastar da atividade sexual e do objeto materno. Neste cenário, a ameaça de perda do amor do objeto estaria atuando diretamente na censura dos desejos eróticos, contrariando a hipótese levantada acima, segundo a qual seria Tanatos, representado pela ameaça de castração, o responsável pelo abandono dos desejos.

### 3.7. *Supereu*

De todo modo, o Complexo de Édipo completo pressupõe identificações ambivalentes com ambos os objetos parentais. Os componentes hostis tornam-se manifestos quando um objeto (parental) surge como obstáculo à satisfação erótica da criança. Por conta das influências da ameaça de castração e da ameaça de perda de amor, a criança se vê obrigada a renunciar aos seus desejos sexuais e agressivos, resultando no abandono dos desejos edípicos. Neste processo de abandono objetal, as identificações desempenham um papel importante e assumem uma posição especial no eu, pelo fato de serem as primeiras identificações na história do sujeito:

Podemos supor, então, que o resultado mais comum da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo é um precipitado no Eu, consistindo no estabelecimento dessas duas identificações [com os objetos parentais], de algum modo ajustadas uma à outra. Essa alteração do Eu conserva a sua posição especial, surgindo ante o conteúdo restante do Eu como ideal do Eu ou Super-eu (Freud, 1923/2011, p. 31).

A partir das identificações com os objetos edípicos, que consistem nos primeiros e mais significativos objetos para o sujeito, ocorre uma transformação no aparelho psíquico. Essas alterações destacam-se como uma instância psíquica – o supereu – e estabelecem um ideal a ser seguido pelo eu, ideal esse que tem como modelo os objetos parentais (Freud, 1923/2011). No entanto, levando em consideração a sua gênese no Complexo de Édipo, o supereu não se limita ao imperativo “como seus pais você deve ser”. Foi justamente a interdição dos desejos edípicos que permitiu sua formação, estabelecendo, portanto, também a proibição “como seus pais você não pode ser”:

Mas o Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id [isso]; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você deve ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você não pode ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. Essa dupla face do ideal do Eu deriva do fato de ele haver se empenhado na repressão [recalque] do complexo de Édipo, de até mesmo dever sua existência a essa grande reviravolta (Freud, 1923/2011, p. 31).

A renúncia dos desejos edípicos não é algo simples. O eu, ainda pouco desenvolvido, precisa fortificar-se para tal abandono. Freud (1923/2011) aponta que especialmente a figura paterna é percebida como obstáculo à satisfação; diante disso, o

eu estabelece esse mesmo obstáculo dentro de si, como se tomasse a força do objeto para si próprio. Em decorrência disso, o supereu preserva o caráter paterno:

Como os pais, em especial o pai, foram percebidos como obstáculo à realização dos desejos edípicos, o Eu infantil fortificou-se para essa obra de repressão [recalque], estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si. Em certa medida tomou emprestada ao pai a força para isso, e esse empréstimo é um ato pleno de consequências. O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão [recalque], tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez com inconsciente sentimento de culpa (Freud, 1923/2011, pp. 31-31).

No entanto, em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud aprofunda sua compreensão acerca da rigidez do supereu, indicando que a severidade não reflete, necessariamente, o rigor do tratamento que a criança recebeu. A experiência clínica o levou à tese de que dois fatores principais são responsáveis pela severidade da consciência moral: a frustração das pulsões e a experiência do amor:

O pai "brando e indulgente além da conta" favorece na criança a formação de um Super-eu demasiado rigoroso, porque, sob a impressão do amor que recebe, esse filho não terá outra alternativa para a sua agressividade que não voltá-la para dentro. Quanto ao abandonado, o que foi educado sem amor, nele não há tensão entre Eu e Super-eu, toda a sua agressividade pode se dirigir para fora. Então, abstraindo um fator constitucional que se supõe existir, pode-se dizer que a consciência [moral] severa tem origem na atuação conjunta de duas influências vitais: a frustração do instinto [pulsão], que desencadeia a agressividade, e a experiência do amor, que volta essa agressividade para dentro e a transfere para o Super-eu (Freud, 1930/2010, pp. 101-102, n. 28).

Em outras palavras, pais que temem desagradar seus filhos não oferecem a este um objeto externo que possa ser alvo de suas pulsões agressivas. Dessa forma, o único destino para tais pulsões é o eu da criança, onde, como veremos, são acolhidas pelo supereu (Freud, 1930/2010).

### *3.8. Implicações econômicas do estabelecimento do supereu*

A respeito da frustração pulsional, nota-se que é ela quem desperta os desejos vingativos da criança em relação à autoridade. É preciso dizer que a agressividade existe como um dote pulsional e sua existência não depende da frustração pulsional imposta

pela autoridade. Depreende-se disto que, em um momento anterior à frustração pulsional, a agressividade era descarregada mediante a fusão com Eros.

Vimos que o processo de fusão pulsional permite uma atuação conjunta das pulsões, onde uma ação poderia proporcionar a satisfação tanto das pulsões de morte quanto das pulsões de vida/sexuais. No entanto, a interdição das satisfações edípicas leva o eu a utilizar o processo de identificação para abandonar o objeto investido de amor (Freud, 1923/2011). Em decorrência da dessexualização, causada pela identificação, o componente erótico perde força, inviabilizando a descarga das pulsões de agressividade via fusão pulsional:

O Super-eu nasceu de uma identificação com o modelo do pai. Toda identificação assim tem o caráter de uma dessexualização ou mesmo sublimação. Parece que também ocorre, numa tal transformação, uma disjunção instintual [pulsional]. O componente erótico não mais tem a força, após a sublimação, de vincular toda a destrutividade a ele combinada, e esta é liberada como pendor à agressão e à destruição. Dessa disjunção o ideal [supereu] tiraria o caráter duro e cruel do imperioso “Ter que”. (Freud, 1923/2011, p. 52).

Desta forma, com a identificação, ocorre uma disjunção pulsional. A sublimação de Eros permite o deslocamento de suas metas, possibilitando a descarga. Entretanto, com a impossibilidade de sublimação das pulsões de morte, esta é acolhida pelo supereu e descarregada contra o eu através do severo imperativo “ter que”. Destaca-se que a meta continua a mesma, de agressão e destruição; ocorre apenas o deslocamento dos objetos destas pulsões de agressividade: antes os pais, agora o próprio eu (Freud, 1923/2011).

Portanto, os componentes hostis, presentes desde o início na relação ambivalente com os objetos parentais, vêm à luz como resultado de uma disjunção pulsional. Seria relativo a esse pendor à agressividade, externalizado na atitude hostil com os objetos parentais, a elaboração de Freud (1930/2010) sobre o ato “mau” e ato “bom”, aprendido a partir da angústia de perda do amor do objeto.

A esse respeito, observa-se que, após o estabelecimento do supereu, a autoridade é internalizada, promovendo grandes mudanças econômicas na renúncia pulsional. Com a internalização dessa autoridade, o medo já não reside na possibilidade de ser descoberto, uma vez que não se pode esconder o ato ou a intenção de realizar esse ato da vigilância do supereu:

Uma grande mudança ocorre apenas quando a autoridade é internalizada pelo estabelecimento de um Super-eu. Com isso os fenômenos da consciência [moral] chegam a um novo estágio; no fundo, só então se deveria falar de consciência [moral] e sentimento de culpa. Neste ponto desaparece o medo de ser descoberto, e também se desfaz por completo a diferença entre fazer o mal e desejar o mal, pois ante o Super-eu nada se pode esconder, nem os pensamentos. A seriedade real da situação já passou, é verdade, pois a nova autoridade, o Super-eu, não tem motivo, segundo cremos, para maltratar o Eu, ao qual está intimamente ligado. Mas a influência da gênese, que faz continuar a viver o passado e superado, manifesta-se no fato de que no fundo a coisa permanece como era no início. O Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior (Freud, 1930/2010, pp. 94-95).

Desse modo, apenas com o estabelecimento do supereu é que se pode falar efetivamente em sentimento de culpa. Antes do estabelecimento dessa instância, a renúncia pulsional é consequência do medo de perda de amor da autoridade externa (Freud, 1930/2010). É diante do supereu que a renúncia pulsional realizada pelo eu não surte efeito econômico algum. Não importa para o supereu se o eu realizar ou não determinada ação. O eu será atormentado simplesmente pela existência de tendências agressivas em seu interior, mesmo que não tenha intenção de realizá-las.

Por outro lado, quando a renúncia pulsional é efetuada antes do advento do supereu, o eu se vê livre da angústia decorrente do medo de perda de amor, pois o que é determinante é a descoberta, por parte da autoridade, da realização ou intenção de realizar o ato. Destaca-se que são essas mesmas sensações de angústia que o supereu utiliza para atacar o eu após seu estabelecimento. O que mudou foi fato de essa autoridade passar a ser interna com o estabelecimento do supereu. E, é por conta da internalização desta autoridade, que não importa mais a distinção entre a realização ou intenção de realizar o ato considerado mau.

Assim, Freud (1930/2010) evidencia que, quanto mais virtuoso o sujeito, maior será seu mal-estar. A virtude, tão valorizada culturalmente, falha ao não recompensar os sujeitos:

Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela [a consciência moral] se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade. Nisso a virtude perde algo da recompensa que lhe foi prometida, o Eu dócil e abstinente não goza da confiança de seu mentor, esforça-se - em vão, ao que parece - para conquistá-la (Freud, 1930/2010, p. 95).

O maior tormento da consciência moral em sujeitos de conduta mais virtuosa justifica-se pelo fato de que a renúncia pulsional não estabelece o desaparecimento dessas

tendências agressivas do psiquismo. Pelo contrário, a não satisfação dessas pulsões faz com que a pressão por essa satisfação aumente. O supereu, como parte diferenciada do eu, nota esse aumento e mais severamente desaprova o eu, o que poderia ser mitigado com satisfações ocasionais. É diante disso que Freud observa que frustrações externas exercem uma intensificação da severidade do supereu (1930/2010).

### *3.9. Breve síntese da relação entre a ambivalência e o Complexo de Édipo*

O Complexo de Édipo completo, portanto, pressupõe a existência de sentimentos ambivalentes em relação a ambos objetos parentais. Os componentes hostis tornam-se manifestos apenas quando um objeto parental é percebido como obstáculo à satisfação das pulsões sexuais (Freud, 1923/2011).

Disso entende-se que houve uma disjunção pulsional, provocada pela identificação, que tem por consequência a sublimação dos componentes sexuais de Eros. Essa energia sublimada perde a capacidade de combinar-se à agressividade, anteriormente descarregada via fusão pulsional. Com o estabelecimento do supereu, em decorrência da dissolução do Complexo de Édipo, as pulsões de mortes são internalizadas e descarregadas contra o próprio eu. Tal processo provoca mal-estar, e é percebido como sentimento de culpa (Freud, 1923/2011).

## **Considerações Finais**

A ambivalência é um conceito complexo e de grande relevância teórica. Levando em consideração as dimensões pulsional, cultural e edípica, tal conceito assume diferentes significados na obra freudiana. Atentando-se a tais dimensões, é possível observar que a ambivalência tem uma origem filogenética, por conta de suas raízes pulsionais, que é atualizada como um evento psíquico ontogenético em decorrência das injunções culturais na vida do sujeito.

A partir da segunda teoria pulsional, foi visto que o amor e o ódio são sentimentos ligados às exigências pulsionais das pulsões de vida e pulsões de morte, respectivamente (Freud, 1923/2011). Podemos considerar o conflito pulsional entre Eros e Tanatos como uma expressão de ambivalência. No entanto, não podemos reduzir o conflito pulsional a isso. Além de identificar as partes – amor e ódio –, é preciso as localizar investindo em um mesmo objeto. Não é sempre que um conflito pulsional adquire tais características.

Em relação ao processo cultural, destaca-se a ameaça que a imprevisibilidade de Eros e a destrutividade de Tanatos constituem para a civilização. Em sua tentativa de defender-se de tais ameaças, a cultura estimula a censura das pulsões sexuais desde a infância e coíbe a exteriorização das pulsões agressivas (Freud, 1930/2010). É com o estabelecimento de identificações entre os membros da comunidade que o processo cultural inibe as ameaças pulsionais. A interpretação de Freud (1930/2010) sobre o mandamento “ama teu próximo como a ti mesmo” revela os elementos da ambivalência. O amor ao próximo é uma tentativa de silenciar o ódio, ilustrado através da agressividade, que a espécie humana tende a descarregar no mundo externo e, especialmente, contra o outro.

A ambivalência, em sua dimensão edípica, surge com um acontecimento psíquico inevitável, levando em consideração a bissexualidade constitucional da espécie humana. Por conta do desamparo, os objetos parentais constituem os primeiros e mais significativos objetos da história do sujeito. No entanto, a injunção cultural exige o abandono desses objetos. Um dos objetos parentais é percebido como obstáculo à satisfação erótica da criança, momento esse em que os sentimentos hostis, sempre presentes, tornam-se manifestos, dando início ao complexo de Édipo (Freud, 1923/2011).

Com a dissolução do complexo de Édipo, o supereu é estabelecido como uma instância psíquica, a qual, doravante, detém a internalização das normas sociais. Os desejos edípicos sexuais são sublimados, enquanto que os desejos hostis são internalizados. As pulsões agressivas são acolhidas pelo supereu e descarregadas contra o eu (Freud, 1923/2011). Deste processo entende-se que houve uma disjunção pulsional, que em última instância foi provocada pelas interdições culturais das quais a principal é a proibição do incesto.

Diante disso, a disjunção pulsional aparece como um processo importante para a compreensão da ambivalência. É em decorrência da disjunção que a ambivalência, na situação edípica, se torna observável. Destaca-se que tal processo possui grande relação com a identificação e a sublimação. Investigações sobre esses conceitos podem fornecer contribuições ao estudo da manifestação da ambivalência.

A descarga das pulsões de destruição do supereu contra o eu é percebida como sentimento de culpa. Freud (1930/2010) afirma que o sentimento de culpa “é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou morte” (p. 104). Portanto, investigações acerca do sentimento de culpa também se tornam fundamentais para a o entendimento das formas de manifestação da ambivalência.

Este estudo se encerra com a consciência de que ainda está incompleto e de que muitos pontos relevantes não foram abordados. No entanto, foi possível perceber que a ambivalência deve ser analisada sob diferentes dimensões, muitas vezes não evidentes de forma explícita, o que pode trazer valor à prática clínica.

## Referências

- Código Lino de Mattos, 2º Vol., 54; Código Afrânio Peixoto, 1, 247; Código Imperador, 2, 59; Código Imperador, 2, 105; Código Varhagen, 1, 18; Código Licenciado, 1, 86; Peixoto, 1929: 1, 109; A-mado, 1992: 1, 67; Topa, 1999: II, 42-43.
- Enriquez, E. O mal-estar na civilização (1983). In: Enriquez, E. Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social. (Trad. Carreiro, T. C. & Nasciutti, J.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (1990).
- Figueiredo, L. C. A ambivalência de base e seus destinos em Freud e Melanie Klein. *Psicanálise – Revista Da Sociedade Brasileira De Psicanálise De Porto Alegre*, 23(2), (2021), 46–59.
- Freud, S. O pequeno Hans (1909). In: *Obras completas*, vol. 8 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2015).
- Freud, S. O homem dos ratos (1909). In: *Obras completas*, vol. 9 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2013).
- Freud, S. Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão. (1910). In: *Obras completas*, vol. 9 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2013).
- Freud, S. A dinâmica da transferência (1912). In: *Obras completas*, vol. 10 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Freud, S. Introdução ao narcisismo (1914). In: *Obras completas*, vol. 12 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Freud, S. Os instintos e seus destinos (1915). In: *Obras completas*, vol. 12 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Freud, S. Luto e melancolia (1917). In: *Obras completas*, vol. 12 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Freud, S. Além do princípio do prazer (1920). In: *Obras completas*, vol. 14 (Trad. P. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Freud, S. O Eu e o Id (1923). In: *Obras completas*, vol. 16. (Trad. P. C. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2011).
- Freud, S. A dissolução do Complexo de Édipo (1924). In: *Obras completas*, vol. 16. (Trad. P. C. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2011).
- Freud, S. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: *Obras completas*, vol. 17. (Trad. P. C. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2014).
- Freud, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: *Obras completas*, vol. 17. (Trad. P. C. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2014).

- Freud, S. O mal-estar na civilização (1930). In: *Obras completas*, vol. 18. (Trad. P. C. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Freud, S. Sobre a sexualidade feminina (1931). In: *Obras completas*, vol. 18. (Trad. P. C. de Souza.). São Paulo: Companhia das Letras (2010).
- Garcia-Roza, L. A. Pulsão e representação (1985). In: Garcia-Roza, L. A. Freud e o Inconsciente. 24. ed. Rio De Janeiro: Editora Zahar (2009).
- Birman, J. Subjetividades Contemporâneas (2012). In: Birman, J. O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (2021).
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1967). Vocabulário da psicanálise (Trad. P. Tamen.). São Paulo: Martins Fontes (1991).
- Quinet, A. Édipo ao pé da letra: Fragmentos de tragédia e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (2015).