

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Psicologia — Estudos Psicanalíticos

Túlio Fonseca Coimbra

O ESTATUTO TEÓRICO DO MAL-ESTAR EM FREUD

Belo Horizonte
2019

Túlio Fonseca Coimbra

O ESTATUTO TEÓRICO DO MAL-ESTAR EM FREUD

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos

Belo Horizonte

2019

150
C679e
2019

Coimbra, Túlio Fonseca.
Estatuto teórico do mal-estar em Freud [manuscrito] /
Túlio Fonseca Coimbra. - 2019.
117 f.
Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise-Teses. 3. Freud,
Sigmund, 1856-1939. I. Iannini, Gilson. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O Estatuto Teórico do Mal-Estar em Freud

TÚLIO FONSECA COIMBRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 07 de outubro de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini - Orientador
UFMG


Prof(a). Vladimir Pinheiro Safatle
USP


Prof(a). Guilherme Massara Rocha
UFMG

Belo Horizonte, 7 de outubro de 2019.

Agradecimentos

Agradeço aos meus orientadores, Márcia Rosa – que me orientou no primeiro ano do mestrado – e Gilson Iannini, que, com paciência, puderam me ajudar a encontrar saídas teóricas para o mal-estar. Ambos, cada um a seu modo, foram imprescindíveis para esse duro caminhar.

Minha eterna gratidão à minha mãe, Renata, por seu apoio incondicional em todas as minhas escolhas. Sem o seu suporte irrestrito, nada disso teria sido sequer cogitável.

Agradeço à minha irmã, Larissa, pela alegria dos encontros, e à minha sobrinha, Bibi, que me rejuvenesce a cada olhar e, por isso, deixa a vida mais leve.

Ao meu pai, Alfeu (*in memoriam*), que descobriu um câncer durante a pesquisa e pouco mais de um ano após o choque do diagnóstico não aguentou e se foi. Homem de caráter reto, ficarei para sempre agradecido pela inspiração que deixou e pelo apoio também incondicional às minhas escolhas. O teor aflitivo de nossa relação pôde estimular em mim o desejo não mais de fugir do mal-estar, mas de investigá-lo, e perceber que Freud caminhava no rumo certo ao vincá-lo junto à angústia e à culpa.

À Dani, cujo encontro me permitiu experimentar o amor em sua inteireza. Seu carinho e seu companheirismo foram os meus maiores pilares desse percurso.

Agradeço aos meus primos, que, com bom humor, ajudam-me a transformar o mal-estar em alegria desde a minha mais tenra idade. Suas companhias me permitiram tentar a tolerar o mal-estar no nível de um objeto teórico.

Agradeço aos meus amigos dos tempos da graduação, companheiros fiéis durante essa caminhada.

Agradeço aos colegas de mestrado, cujos momentos em sala e também fora dela foram essenciais para dar força para continuar.

Agradeço, também, aos meus companheiros de trabalho da Coordenadoria de Saúde do Tribunal Regional do Trabalho do Rio de Janeiro, que, com sabedoria, souberam compreender e tolerar minha divisão entre o trabalho e a escrita.

Agradeço, por fim, à CAPES pelo auxílio financeiro, sem o qual a pesquisa não teria sido possível.

*O objeto próprio, único e perpétuo do pensamento é aquilo
que não existe.*

*Aquilo que não está diante de mim; aquilo que foi; aquilo que
será; aquilo que é possível; aquilo que é impossível.*

*Às vezes esse pensamento tende a realizar, a elevar ao
verdadeiro aquilo que não existe; e às vezes a tornar falso
aquilo que existe.*

Valéry, 2016, p. 8.

Resumo

Coimbra, T. F. (2019). O estatuto teórico do mal-estar em Freud. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Trata-se de investigar o estatuto teórico do mal-estar (*Unbehagen*) na obra de Freud. Muitas vezes citado e parafraseado, após Freud a noção de mal-estar foi inteiramente assimilada pela cultura. Seu uso desmedido e trivializado faz pensar que a noção em si careceria de definições e conceituações. No entanto, o estudo detido da obra freudiana deixa claro que a noção de mal-estar, especialmente aquela empregada em “O Mal-Estar na Civilização”, possui um emprego específico, que pode ser percebido inclusive pela evolução do pensamento de Freud, que nos permite coloca-lo na constelação dos conceitos psicanalíticos. No entanto, para isso, é preciso ver que o conceito na psicanálise tem uma marca específica. No primeiro capítulo, veremos as particularidades e idiossincrasias que o conceito assume na psicanálise. De forma clara, procuramos nos debruçar sobre a forma específica de conceptualização psicanalítica. Veremos que o conceito psicanalítico não tem por função fixar uma realidade de forma inequívoca e sem contradições, mas sim enunciar e delimitar a equivocidade da realidade com que a psicanálise lida, delimitar essa mesma contradição ínsita ao fenômeno analítico. Por fim, munidos desse aspecto essencial dos modos de conceituação psicanalítico, veremos, no segundo capítulo, que o mal-estar freudiano cumpre os requisitos de um conceito psicanalítico. De forma mais específica, é daqueles conceitos que partem da clínica e atingem o fulcro do social. O mal-estar freudiano é a lente a partir da qual podemos compreender as formas de internalização subjetivamente determinadas. Aqui, trata-se de defender a hipótese de que o mal-estar é o conceito derradeiro da teoria social freudiana que permite situar não apenas um diagnóstico de época, mas o modo como uma configuração social – e o seu complexo de normas, valores e ideais – pré-determinam as formas do sofrimento psíquico. Pois, em Freud, a base de uma teoria do vínculo social se constitui a partir das formas de afetação de um sujeito ante a vida social na qual ele é lançado.

Palavras-chave: mal-estar; teoria social; teoria da internalização; Freud.

Abstract

Coimbra, T. C. (2019). The Theoretical Status of Malaise in Freud. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

It's a question of investigating the theoretical status of malaise (*Unbehagen*) in Freud's work. Often quoted and paraphrased, after Freud the notion of malaise was entirely assimilated by culture. Its rampant and trivialized use makes one think that the notion itself would lack definitions and conceptualizations. However, the close study of Freud's work makes it clear that the notion of malaise, especially that used in "Malaise in Civilization", has a specific use, which can be perceived even by the evolution of Freud's thought, which allows us to place it in the constellation of psychoanalytic concepts. However, for this, it must be seen that the concept in psychoanalysis has a specific mark. In the first chapter, we will look at the particularities and idiosyncrasies that the concept assumes in psychoanalysis. Clearly, we seek to address the specific form of psychoanalytic conceptualization. We will see that the psychoanalytic concept is not intended to fix a reality unequivocally and without contradictions, but to enunciate and delimit the equivocity of reality with which psychoanalysis deals, to delimit this same contradiction inherent to the analytic phenomenon. Finally, armed with this essential aspect of psychoanalytic modes of conceptualization, we will see in the second chapter that Freudian malaise meets the requirements of a psychoanalytic concept. More specifically, it is those concepts that start from the clinic and reach the fulcrum of the social. Freudian malaise is the lens through which we can understand subjectively determined forms of internalization. The point here is to defend the hypothesis that malaise is the ultimate concept of Freud's social theory that allows us to situate not only a diagnosis of the epoch, but the way in which a social configuration – and its complex of norms, values and ideals – predetermine the forms of psychic suffering. In Freud, the basis of a theory of social bond is constituted from the forms of affectation of a subject before the social life in which he is launched.

Keywords: malaise; social theory; internalization theory; Freud.

Abreviaturas

MC

O Mal-Estar na Civilização

Sumário

Introdução	11
1 Teorizar, Especular e Fantasiar	16
1.1 Freud e o teorizar	16
1.2 Metapsicologia e a razão freudiana	19
1.2.1 <i>O Begriff freudiano</i>	24
1.2.2 <i>Ideias abstratas versus material empírico: a violação da realidade e a produção do conceito em Freud</i>	25
1.2.3 <i>Transferência, fantasia e o parto dos conceitos</i>	29
1.2.3 <i>Metapsicologia e experiência</i>	32
1.3 O estilo de Freud: prosa e ensaística	36
1.4 Estilo e epistemologia	41
2 Entre Sujeito e Cultura: o Mal-Estar	46
2.1 Ocorrências do mal-estar em Freud	51
2.2 Unbehagen, discountents, malaise e mal-estar	54
2.3 Mal-estar, cultura e o impossível da felicidade	63
2.3.1 <i>Dos clássicos a Freud, uma torção antropológica</i>	64
2.3.2 <i>A ruptura hobbesiana</i>	66
2.3.3 <i>Após Hobbes: Malebranche, Locke e Condillac</i>	71
2.4 De volta ao mal-estar em Freud	82
2.4.1 <i>O prazer e a conflitiva</i>	84
2.4.2 <i>O mal-estar após 1920</i>	92
Conclusão	112
Referências	116

Introdução

Freud está morto, mas sua obra permanece viva, ao contrário do que proclama alguns setores da ciência. E não seria exagerado dizer que boa parte da vivacidade do legado freudiano se deve a força de suas contradições. Desde a morte de Freud, a história deixou claro que existe um Freud distinto para cada intérprete que se aproxima dele. Sobre isso, Lacan (1986) é claro: “O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria.” (p.9)

Reconhecer a cisão no interior do debate acerca da obra de Freud impõe, também, a necessidade de entender a causa dessa divisão. Podemos aventar duas hipóteses que esclareceriam em alguma medida a flagrante discordância no seio das tradições de leitura que se inspiraram em Freud. Num primeiro momento, poderíamos conjecturar que a fragmentação do debate se deve a arbitrariedades interpretativas de parte significativa de seus intérpretes – que insistiram em deformar a obra de Freud segundo suas conveniências. Essa hipótese parece atraente, pois parte da ideia de que haveria um Freud verdadeiro, e que o textual freudiano não exprimiria conflitos, como se houvesse uma plena concordância entre o escrito e o escritor, entre a obra e o autor.

Uma outra hipótese – menos rígida – entende que são as próprias contradições encontradas ao longo da obra de Freud que encaminham múltiplas formas de interpretar seu texto. Sob esse aspecto, o texto freudiano estaria repleto de aberturas, a partir das quais seus mais famosos intérpretes foram obrigados a preencher as lacunas deixadas pela teoria. Tal qual uma prancha do teste projetivo de Rorschach, o leitor de Freud é convocado a preencher os vazios de sentido deixados na escrita pelo mestre de Viena.

Se num certo sentido a segunda hipótese pode ser tomada como relativista ou até legitimar o ecletismo na leitura de Freud, num sentido mais amplo ela permite reconhecer a complexidade imposta por seu estudo. Prova disso é que as dificuldades encontradas no estudo de sua obra não se restringem apenas ao nível clínico, isto é, não se reduzem a discordâncias a respeito das técnicas empregadas, do horizonte do tratamento, etc. Tampouco essa dificuldade está localizada somente no âmbito teórico – ou seja, na intrincadíssima trama conceitual desenvolvida ao longo da obra. Não, as dificuldades da leitura de Freud também se concentram nos arquiconhecidos problemas de tradução de sua obra. As discussões sobre o tema são infundáveis. Ainda num nível mais básico, encontramos discordâncias também no plano ontológico, isto é, qual é – ou são – o(s) objeto(s) da psicanálise. E, num outro registro, não poderíamos deixar de notar também a querela epistemológica lançada pelo discurso

freudiano: qual é exatamente a especificidade do método psicanalítico, qual a sua legitimidade e a sua eficácia.

Todos esses e muitos outros caminhos foram abertos pela prática e pela pena de Freud. E é nesse sentido específico que podemos dizer que sua obra se afigura como uma fonte inesgotável de reflexão. Não é algo simples dizer que o texto freudiano seja algo dessa natureza, e a tradição de leitura da obra de Freud deixa isso claro. É nesse sentido que podemos dizer o estudo de Freud é da ordem de uma escavação interminável.

Partindo dessa ideia, trata-se aqui de tentar discutir um ponto que parece ainda obscuro na obra freudiana. Um desses pontos ainda polêmicos – apesar da infinita fortuna crítica em torno dele – concentra-se na noção de mal-estar¹ (*Unbehagen*) lançada por Freud no texto de 1930, “O Mal-estar na Civilização” (*Das Unbehagen in der Kultur*). Sabemos que desde sua publicação, o termo foi disseminado nos seus usos² por múltiplas vertentes do pensamento e da cultura³. Ouvimos sobre o “mal-estar na clínica”, o “mal-estar na política”, o “mal-estar na ciência”, o “mal-estar na modernidade”. O mal-estar, ao que tudo indica, espalhou-se. E, na psicanálise, em específico, o mal-estar “pegou”. A noção de mal-estar foi inteiramente absorvida pelo linguajar técnico da psicanálise e se tornou um termo importante na descrição dos fatos clínicos e sociais.

Por exemplo, é muito comum nos depararmos com um conjunto de reflexões que investigam sobre um suposto “mal-estar contemporâneo”. Essa forma de colocar o problema parte da ideia de que haveria um mal-estar que seria característico do nosso tempo – habitado por nós, contemporâneos – percebido somente por nós. Assim, sob esse prisma, o mal-estar estaria determinado por uma variante temporal que alteraria as formas de experimentá-lo.

Todavia, essas denominações – mal-estar contemporâneo, como citamos – parecem esquecer de comunicar o que propriamente estão chamando de mal-estar. Quando utilizado, o mal-estar parece não carecer de definições prévias, como se sua definição já fosse transparente o bastante. Ficamos com a impressão de que a apropriação difundida da ideia de mal-estar, somado ao grande intervalo de tempo que separa o contexto da publicação do livro

¹ Optamos, ao longo do estudo, por não conferir nenhuma ênfase textual ao termo mal-estar, sem o uso de aspas, itálico ou negrito. Essa escolha decorre da alta frequência com que ele foi utilizado, o que tornaria o texto mais carregado visualmente de forma desnecessária.

² Entre os mais famosos fora do contexto psicanalítico, encontramos como exemplares “O mal-estar da pós-modernidade”, de Zygmunt Bauman, “Mal-estar no trabalho”, de Marie-France Hirigoyen, entre outros.

³ Os termos “cultura” e “civilização” serão utilizados neste trabalho forma indiscriminada, sem maiores distinções semânticas, tal como Freud fazia ao se valer da ideia de *Kultur*, sempre a tomando em seu sentido mais amplo. Vale lembrar que Freud (1924/2014a) insistia em não diferenciar “cultura” de “civilização”. Nesse sentido, o *Kultur* do alemão engloba tanto o campo semântico de ambos os termos, o que satisfaz esquematicamente o propósito dessa pesquisa.

de Freud e os usos particulares que o termo assumiu hoje, colabora para uma espécie de esquecimento da densidade do mal-estar freudiano como um dos grandes operadores de leitura deixados pelo criador da psicanálise.

Contudo, um primeiro olhar sobre o texto deixa a nítida impressão de que o termo central que dá nome ao livro – cuja aparição ao longo do livro se limita a duas inserções⁴ – é mesmo utilizado em sua acepção mais trivial e cotidiana, tal como se usa para definir desconfortos difusos e sintomas clínicos indeterminados de modo geral. O que justificaria uma certa desnecessidade de conceituá-lo, já que nem mesmo Freud assim o fez.

O fato é que, hoje, o termo é evocado em contextos diversos. Multiplicaram-se os seus usos. Por consequência, o mal-estar acabou se tornando, mesmo no discurso psicanalítico, um termo vago e de operação indiscriminada, seja como um rudimento clínico-nosológico, seja em sua aplicação ao campo social e cultural, por exemplo.

De modo surpreendente, porém, hoje, a grande proliferação dos usos da noção de mal-estar na literatura se contrasta de modo inquietante com a franca ascensão, na cena da cultura ocidental, de algo que podemos chamar de apologia do bem-estar, cujos discursos e tecnologias marcam a paisagem da nossa civilização. No seio dessa contradição, somos reenviados ao ensaio de 1930, interpelando o texto freudiano sobre a vigência dessa importante intuição de Freud e o sentido que ela deixou. Afinal – é o que procuramos através desse trabalho – do que dizia Freud ao falar do *Unbehagen*?

Se nos situássemos na ordem de uma leitura superficial do ensaio de Freud ora abordado, logo trataríamos de recusar a transposição do diagnóstico freudiano da civilização para os nossos dias, já que, desde aquele momento histórico, a sociedade passou por profundas transformações. Já não vivemos mais sob o jugo da culpa e da privação. A doutrina da renúncia e da vida abnegada já caíram de moda. Concluiríamos, então, que um novo quadro social, no qual estamos mergulhados, deveria reconduzir a descoberta de novos elementos que modelam nossa constituição subjetiva, que passariam, por fim, a exigir novos parâmetros de análise do mal-estar que nos acompanha. Exatamente por causa disso, vemos, hoje, muitos autores – inclusive no campo psicanalítico – se debruçarem sobre o assim chamado mal-estar contemporâneo, partindo do pressuposto de que ele seria de outra natureza daquele pensado por Freud.

Em que pese essas considerações, compete a este trabalho investigar o papel desempenhado pela noção de mal-estar na obra do psicanalista de Viena. O estudo ostensivo

⁴ No original alemão encontramos, ao longo do texto *Das Unbehagen in der Kultur*, apenas duas vezes o termo *Unbehagen*.

do texto, norteados por coordenadas de leitura encontradas ao longo da obra de Freud, fez com que nos deparássemos com a seguinte questão: qual o *status* teórico do mal-estar em Freud? Que tipo de dignidade teórica poderia ser conferida a essa palavra em Freud, de tal modo que pudesse ser situado, no interior do corpus freudiano, em sua plena afinidade que estabelece com outras noções-chaves? Por fim, o que tentamos aqui é conceder ao mal-estar uma cidadania teórica mais bem estofada.

Por ora, cabe dizer que a tarefa de recuperar a concepção freudiana de mal-estar não tem por objetivo procurar, em meio à argumentação freudiana, por algo como um selo de validação, de cuja posse nos permitiria deslegitimar os seus usos posteriores e, assim, reivindicar uma suposta fidelidade às fontes, das quais um grupo de hereges teriam se afastado. Seria um total contrassenso defender algo dessa natureza.

Trata-se muito mais, aqui, de um esforço ativo de leitura. Isto é, trata-se de indagar o próprio discurso freudiano sobre a utilidade teórica e clínica do mal-estar; trata-se de percorrer a base de suas proposições, avaliando a procedência de suas conclusões e disso retirar consequências teóricas para reordenarmos o mal-estar no próprio tecido conceitual da psicanálise; trata-se, enfim, de escavar o solo movediço no qual a argumentação freudiana se apoia, buscando, nos seus estratos subterrâneos, o substrato teórico do qual a concepção de mal-estar se nutre. Isso quer dizer que partimos da premissa de que o texto freudiano sempre diz mais do que expressa seu simples enunciado manifesto. Subscrevemos a afirmação de Birman (1999): “empreender uma leitura que permaneça somente no registro dos enunciados freudianos parece-me francamente insuficiente” (p. 12).

Para isso, teremos de avaliar algumas das trilhas argumentativas presentes no ensaio de 1930. A dificuldade se coloca desde já, pois o livro tem um apelo estilístico único. Há, no texto, um alto grau de liberdade na escrita, com uma tonalidade abertamente especulativa, tendendo, em vários momentos, à dispersão. Pode-se dizer que não se trata um escrito técnico em seu sentido estrito. Porém, isso não nos autoriza dizer que haveria, nessa obra, fragilidades conceituais, tampouco algo da superficialidade no trato da questão. Se o texto tende, em alguns momentos, à dispersão, é exatamente pela riqueza de problemas tangidos. O leitor se defronta com todo um cabedal de interesses de Freud, integrados numa compreensão ampla. Os conceitos trazidos para enriquecer a discussão são escalados de modo preciso, afiando as suas potencialidades teóricas. Nesse sentido, não é gratuita a afirmação de Lacan (1991): “Freud... nunca acolhe os conceitos de maneira neutra, banal. Para ele o conceito tem sempre uma importância verdadeiramente assumida.” (p. 51)

Entre o legado dessa obra, o título ficou como modelo de inspiração para outras

reflexões. Inúmeras vezes parafraseado, hoje ficamos com a percepção de uma certa ubiquidade do mal-estar, espalhado na vida social. Este trabalho parte de uma suspeita de que o uso proliferado dessa noção tem um apelo conceitual franqueado pela própria obra de Freud.

Com isso, no capítulo que se segue, examinaremos, na plataforma epistemológica circundefinida pelo discurso freudiano, os procedimentos conceituais mobilizados por Freud para construir a sua metapsicologia. O exame desse aspecto deve considerar a forma muito particular com que Freud utiliza os recursos linguísticos, e isso inclui observar o próprio movimento e a estrutura do seu texto, ou seja, o seu estilo. A consideração dessa dupla referência – estilo e método – parece ser indissociável no discurso freudiano. Partindo desse conjunto de reflexões, espera-se reconstituir o estatuto do método de conceitualização freudiana – base da metapsicologia como um todo – em sua plena articulação com estilo singular de Freud.

Em seguida, procuramos mostrar como o *Unbehagen* está espalhado pelo discurso freudiano: se por um lado, no início do itinerário teórico de Freud não possui um contorno teórico preciso, ao fim, revela-se inserido numa constelação de problemas mais bem desenhada, que vai desde o problema do prazer e da felicidade até as questões da violência, da gênese da cultura e do sentimento de culpa. Tentamos, também nesse tópico, situar a linha histórica de reflexões sobre o mal-estar que desemboca em Freud. Esse percurso histórico nos permitirá entender as modificações importantes que Freud trouxe para a teoria do mal-estar.

1 Teorizar, Especular e Fantasiar

Temos de nos aperceber de que não é com faca que dissecamos, mas com conceitos. Os conceitos têm sua ordem de realidade original. Não surgem da experiência humana – senão seriam bem feitos. As primeiras denominações surgem das próprias palavras, são instrumentos para delinear as coisas. Toda ciência permanece, pois, muito tempo nas trevas, entravada na linguagem.

Lacan, 1986.

Da mesma forma que as palavras, os conceitos são como bolsos, nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!

Nietzsche, 2011.

1.1 Freud e o teorizar

Entender a dinâmica interna da racionalidade psicanalítica, a natureza dos seus conceitos – a especificidade do seu domínio teórico – significa, acima de tudo, entender a particularidade do objeto da psicanálise⁵. Se encararmos o problema dessa forma, veremos que a questão se mostra demasiado abrangente para os termos propostos neste trabalho. Seria preciso que delimitássemos com maior precisão a nossa abordagem, já que a compreensão da dinâmica interna de um conceito psicanalítico, neste trabalho, é tão somente um caminho que nos levará a responder a nossa questão primordial: seria o **mal-estar** um conceito psicanalítico?

Talvez seria preciso trazer à tona uma primeira tensão que aparece na reflexão aqui proposta ao delimitarmos o objeto de nossa pesquisa. Quando nos perguntamos sobre a viabilidade de se considerar o mal-estar como um conceito psicanalítico, o fazemos a partir da obra de Freud ou tomando a psicanálise em sentido amplo, enquanto teoria e prática que

⁵ Quando dizemos **psicanálise** estamos nos referindo, é claro, àquela pensada por Freud, sistematizada em seus textos. As divergências teóricas que derivaram inúmeras teorias e práticas da psicanálise não serão, aqui, contempladas pelo estudo, por mais que, direta ou indiretamente, guardem semelhanças com o pensamento de Freud.

subsiste e faz do mal-estar um termo recorrente nos seus círculos? Dito de outra forma: tratar-se-ia, nesta pesquisa, de considerar apenas o pensamento freudiano na sua inteireza, investigando sobre a possibilidade de um delineamento conceitual do mal-estar no interior das linhas de argumentação deixadas por Freud; ou deveríamos pensar o mal-estar nos seus usos contemporâneos, tal e como são apropriados pelos variados campos teóricos e práticos da psicanálise.

A resposta a essa pergunta pode ser procurada na inquietação que deu origem a pesquisa propriamente dita, que funciona como elemento motivador, animando a investigação e impregnando todo o espírito da pesquisa: primeiro, o uso irrestrito da noção de mal-estar pela posteridade psicanalítica teria uma dimensão prático-cognitiva comum, que permitiria unificá-lo num conceito psicanalítico propriamente dito? E segundo, teria essa apropriação por assim dizer “desmedida” da comunidade psicanalítica e da cultura parentesco com aquele expresso pela pena de Freud?

Vale insistir outra vez que, ao nos perguntarmos sobre a relação entre os usos posteriores do termo e aquele propugnado por Freud, não se trata, neste trabalho, de buscar um selo de validade em meio à argumentação freudiana que pudesse conferir à noção disseminada de mal-estar um estatuto de legalidade, estando, portanto, submetida ao corpo normativo que compõe a doutrina de Freud, do qual nós, psicanalistas, não podemos nos afastar. Trata-se, ao fim e ao cabo, de perceber o que estava em jogo quando Freud propôs a noção de mal-estar; que ordem de problemas essa noção vinha responder; sobretudo, qual a importância desse *insight* freudiano para a posteridade psicanalítica, mas não somente, dado que ela está disseminada pelos mais variados domínios do pensamento. No entanto, cabe ressaltar que é para a psicanálise que essa noção persiste como algo relevante, tanto na clínica quando na cultura.

Neste sentido, não haveria descontinuidade entre as perguntas que instilaram esta pesquisa. Ao contrário, uma das perguntas que essa pesquisa coloca é saber em que medida há uma continuidade latente entre o mal-estar freudiano e o mal-estar contemporâneo, que apenas a forma de legibilidade teórica do conceito permitiria apreender e torna-la patente. A que invariante se referia Freud ao apontar para o mal-estar na cultura? – é o que queremos saber. Para a psicanálise – e é nisto que insistiremos –, o mal-estar é o operador teórico que circunscreve a imbricação entre indivíduo e cultura. Mas não só isso. A noção de mal-estar vem demarcar uma forma específica que vincula o sujeito e o social. Com isso, esperamos alcançar o efeito da convicção de Freud (1921/2011) de que “. . . a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente

justificado.” (p. 14)

Portanto, para respondermos a pergunta desse trabalho devemos procurar responder a perguntas outras, que compõem a estrutura de sustentação da pergunta maior. A primeira delas: o que seria um conceito, e especificamente um conceito psicanalítico? Parte-se da premissa de que um conceito psicanalítico porta uma especificidade teórica própria, que o tornaria, a rigor, psicanaliticamente orientado, tendo, portanto eficácia clínica. A partir disso, essa questão deve nos conduzir a uma outra, que seria: qual a eficácia e a própria legitimidade de se pensar o mal-estar como conceito? A resposta a essa questão deve avaliar como se dá a passagem de uma **noção** – de uma ideia abstrata (como diria Freud) – para um **conceito**, passagem essa que não se dá por movimentos teóricos bruscos.

Todo esse conjunto de questões deve ser guiado por uma suposição fundamental, que é o fato de os conceitos psicanalíticos estarem invariavelmente referidos à clínica – direta ou indiretamente –, e visarem, conseqüentemente, delimitar objetos clínicos. Portanto, a questão que permeia esse momento do trabalho é: qual o princípio de inteligibilidade que norteia o teorizar freudiano – e permite a ele criar conceitos tão sofisticados? Essa pergunta deve fornecer diretrizes de respostas que permitem situar melhor a particular ligação que os conceitos psicanalíticos fazem com os fenômenos de que trata.

Partindo desses pontos, vale lembrar o aviso de Lacan (1987), para quem

Os conceitos analíticos não têm valor nenhum, não correspondem à realidade. Mas esta realidade, como apreendê-la se não a designarmos por intermédio de nosso vocabulário? . . . Se a psicanálise não for os conceitos nos quais ela se formula e se transmite, ela não é a psicanálise, é outra coisa, mas então é preciso dizê-lo. (p.23)

Em seguida, Lacan (1987) assevera que “. . .os conceitos estão aí, e é por causa deles que a psicanálise perdura.” (p. 24)

Assim, o exame da forma muito particular com que Freud construía suas teorias deve considerar também uma outra discussão, qual seja, a da forma como Freud construía o seus textos. Em muitos deles, podemos acompanhar o processo de constituição do pensamento freudiano, os avanços e recuos do seu teorizar, compreender as sutilezas de sua dialética. Ou seja, a tendência ensaística de Freud está consubstanciada no movimento plástico de sua teoria, fornecendo-lhe a sua essência. Sendo assim, não podemos apreender o sentido dos procedimentos conceituais sem uma referência ao seu estilo, a sua organização textual – tessitura a partir da qual os conceitos freudianos emergem. Essas reflexões devem fornecer as

condições para se pensar melhor a especificidade dos procedimentos teóricos e conceituais empregados por Freud.

1.2 Metapsicologia e a razão freudiana

Pode-se dizer que a **metapsicologia** é, para Freud, a plataforma teórica que confere legibilidade aos fatos clínicos. Porém, não se deve tomar por gratuita essa afirmação. Por trás desse estranho neologismo – metapsicologia –, há uma série de problemas encaminhados que servirão de apoio para a nossa discussão.

Não é incomum que um leitor desavisado experimente algum estranhamento ao se deparar com a noção de metapsicologia quando tem em mãos pela primeira vez um texto de Freud. Crente de que a disciplina freudiana seja uma figura maior dos sistemas teóricos da psicologia, é compreensível que esse leitor se pergunte: se a psicanálise não passa de uma psicologia, por que haveria então, da parte de Freud, uma teimosia em chamá-la de metapsicologia?

Recuperar esse estranhamento inicial que todos tivemos com a primeira leitura desse termo tem por objetivo compreender melhor o que Freud tinha em mente ao conceber essa expressão. Neste sentido, caberia nos perguntar: por que razão Freud não denominou sua teoria de psicologia, termo já consolidado à época? Se o autor da *Traumdeutung* decide por chamar suas hipóteses teóricas de metapsicologia, é certo que na base de suas motivações existia uma certa suspeita de que a psicologia – tal e qual era compreendida e praticada naquele momento – já estava comprometida com um conjunto de perspectivas que não convergiam com a ideia que Freud fazia do psiquismo. Com a metapsicologia, parece óbvio que Freud tencionava marcar a especificidade da psicanálise em relação psicologia naquele momento histórico.

A bem da verdade, a palavra metapsicologia apareceu muito precocemente na obra de Freud, mais especificamente na correspondência de Freud com Fliess (como citado em Assoun, 2002). Esse fato demonstra que, já no início do seu percurso, Freud estava prenhe de hipóteses que pretendiam ir muito além da psicologia *stricto sensu*, cujo alcance exigia a redefinição da psicologia propriamente dita.

Vale aqui uma breve digressão a título de contextualização histórica. Lembremos que a psicologia era, naquela altura, uma ciência recém-nascida, que, para ser encarada como tal, teve que se submeter aos rigores do que era considerado um discurso científico. Isto é, para ser considerada ciência, teve que readequar seus modelos e práticas segundo os cânones

científicos vigentes.

Até então, vinculada diretamente à filosofia, a psicologia esteve reduzida a uma espécie de descrição sistemática das **faculdades psicológicas**, ainda estreitamente articuladas à noção de consciência e, portanto, ao Eu. Nesse Eu, portador de faculdades psíquicas universais, residia o ser do sujeito, a sua substância pensante, seu núcleo ontológico irreduzível. Isto é, o primado ontológico do sujeito estava centrado no registro do pensamento consciente. Portanto, identificado ao Eu e à consciência – sede do pensamento racional –, o sujeito era o pressuposto fundamental da psicologia, que aparece como herdeira de uma tradição que ganha musculatura com Descartes através do *cogito*. (Birman, 2009)

A *res cogitans* (coisa pensante) cartesiana, elevada à condição de pedra fundamental da ciência, é a condição de possibilidade da produção de um sujeito psicológico dotado de faculdades psicológicas. Isso porque a existência do sujeito, a partir de Descartes, se funda na experiência do pensamento, por meio da qual é permitido ao sujeito pensar o mundo e pensar a si mesmo. Por essa razão, a psicologia, a partir daí, constitui-se como uma descrição exaustiva do conjunto de faculdades psíquicas que estão na base de legitimação do sujeito cartesiano. É pelo fato de esse sujeito estar centrado na razão consciente que a pesquisa do sujeito psicológico deveria se concentrar no plano da consciência e do Eu e no seu complexo articulado e harmônico de faculdades. E, acima de tudo, é crucial perceber que esse sujeito se constitui como totalidade indivisível, geometricamente acabada, de tal modo que o sujeito cartesiano é simétrico a si mesmo, idêntico ao pensamento, não deixando restos. O sujeito nasce de um horror ao não-identico, um pensamento que esgota a si mesmo. Essa experiência nos auxiliará a repensar o estatuto teórico do mal-estar.

Para investigar o campo de fenômenos que excediam esse sujeito – suporte ontológico da psicologia – era preciso descentrá-lo, deslocar o seu centro de gravidade, e para isso necessário seria criar um conjunto novo de procedimentos formais de investigação. Historicamente implicada com o Eu e, por conseguinte, com o campo da consciência, Freud se viu diante da tarefa reconstituir o campo a partir de outros fundamentos. Era preciso reinventar a psicologia, redefinir seu objeto, o que, para isso, exigiria outro método. E isso só era possível redefinindo a própria psicologia, nomeadamente **metapsicologia**, isto é, criando um neologismo que indicasse a singularidade conceitual da própria ciência que erigia.

Assim, torna-se mais claro que a gestação de uma suspeita em relação à psicologia do sujeito é exatamente o que permite a Freud parir a metapsicologia enquanto crítica do **consciencialismo**. O que Freud realizava, como bem observa Joel Birman (2009), “era uma leitura *outra* [grifo do autor] da psicologia” (p. 19). É neste sentido que não se deve, de modo

irrefletido, dissolver a psicanálise como **mais uma** modalidade de psicologia. A necessidade de forjar outra palavra para denominar o campo teórico e prático que estava instituindo é determinada pelo fato de a própria psicanálise ser uma formulação outra. No seu sentido mais forte, a metapsicologia é concebida a partir de um ato crítico, que só é possível a partir do seu divórcio com a psicologia e de seus objetos consagrados.

No entanto, a bruxa⁶ de Freud despertou, naquela ocasião, um incômodo entre a classe médica e intelectual da época. Enquanto vertente da medicina, a psicanálise era excessivamente especulativa. Seus conceitos não possuíam substrato empírico, não passando de um conto de fadas. Na condição de filosofia, os seus conceitos eram demasiadamente obscuros e imprecisos, carecendo de rigor. Nas palavras de Freud (1925/1988a):

Sucedee, então, que a psicanálise nada deriva, senão desvantagens, de sua posição intermediária entre a medicina e a filosofia. Os médicos a veem como um sistema especulativo e recusam-se a acreditar que, como toda outra existência natural, ela se fundamenta numa paciente e incansável elaboração de fatos oriundos do mundo da percepção; os filósofos, medindo-a pelo padrão de seus próprios sistemas artificialmente construídos, julgam que ela provém de premissas impossíveis e censuram-na porque seus conceitos mais gerais (que só agora estão em processo de evolução) carecem de clareza e precisão. (p. 243)

Freud, por seu lado, procurou insistir no caráter científico de seu conjunto teórico, e, para isso, precisou forçar a teoria para que pudesse caber num figurino científico minimamente aceitável, pois, apesar da insistência do caráter científico da psicanálise por Freud, ela não fora recebida dessa maneira. Para se adequar a esse figurino, a metapsicologia freudiana necessitava de uma certa “dieta” teórica. Era preciso enxugar o edifício conceitual psicanalítico, impregnado de uma obscuridade e de uma imprecisão que não simpatizava o espírito científico da época.

Além disso, era necessário que a psicanálise se vestisse com duas das peças fundamentais da retórica científica à época. A primeira delas é a vestimenta empirista: a prática experimental constituía a tutela de cientificidade de um determinado campo de saber. Tal como a física – assim como a química e a biologia⁷ nascentes – uma psicologia, para

⁶ Em alguns momentos de sua obra, Freud referia-se à metapsicologia como bruxa.

⁷ Joel Birman (2009), ao citar Canguilhem, recorda que a criação por Claude Bernard da fisiologia enquanto ciência se deu no século XIX, o que possibilitou a constituição da medicina experimental propriamente dita.

aspirar à condição de ciência, deveria orientar os seus procedimentos teóricos pelo plano da experiência. A segunda era a necessidade de assentar as faculdades psíquicas – consciência, eu, a memória, etc. – sobre bases neuroanatômicas e psicofisiológicas. A prova inconteste disso, que reflete a necessidade de Freud de se submeter a tais cânones, pode ser observada em sua obra engavetada de 1895, o *Entwurf einer Psychologie*, traduzido pela *Standard Edition* como “Projeto para uma Psicologia Científica”. O livro traz parte significativa das questões fundamentais da psicanálise, muito embora a forma de abordagem esteja regida inteiramente pela retórica da medicina experimental da época, cujos alicerces maiores de legitimação eram a anatomia e a fisiologia.

Como as teorias psicológicas de então não passavam de sistemas especulativos, para se candidatar ao posto de ciência, era preciso que a psicologia descesse dos céus da especulação e se firmasse no solo da observação empírica, articulando as faculdades psíquicas aos materiais histológicos, anatômicos e fisiológicos. É nesse meandro de problemas que o corpo vivo – condição de possibilidade suposta da vida psíquica – aparece como a plataforma de leitura do psiquismo. Dito isso, com o **vitalismo**, o corpo biologicamente constituído aparece como condição *sine qua non* para a compreensão correta e eficaz do psiquismo, e nele deveria se inscrever a verdadeira psicologia. Para espantar o fantasma da especulação, era preciso um suporte ontológico preciso e delimitado, visível e de preferência mensurável e manipulável.

Sabemos, porém, que o *Entwurf* é uma obra póstuma, o que significa que Freud não o publicou durante a vida, por razões que, por mais que já foram exaustivamente conjecturadas, jamais saberemos. Entretanto, sabemos também que 1895 marca um ponto de inflexão no percurso freudiano com os *Studien über Hysterie*, cujo teor marca de forma mais contundente o emprego da racionalidade psicanalítica. Engavetar a psicologia científica forçou Freud a investir num outro projeto, o **projeto metapsicológico**.

Sobre isso, alguns comentários devem ser feitos. Primeiramente, vale insistir que a necessidade de se inventar uma outra palavra – um neologismo – para o método que criava reflete tão somente a natureza excepcional do objeto com que lidava. Freud não estava exatamente interessado nos fenômenos usualmente associados à psicologia, empenhada nos fenômenos da consciência e no Eu. O interesse de Freud estava para além disso, além, portanto, do campo tradicional da psicologia. Esse além psicológico impunha a constituição de um campo teórico novo, e por isso dotado de novos conceitos. Neste sentido, a descoberta de um *topos* transpsicológico exigiria, nessa linha de compreensão, uma renovação do arcabouço conceitual da psicologia de sua época, sobretudo dos procedimentos conceituais

que marcavam a ciência psicológica, ou seja, do método que permitia a elaboração dos conceitos. Diante disso, fica claro que a metapsicologia – por não ser psicologia – lida com um outro objeto, e, para tal, vale-se de um outro método. Em função disso, fica evidente a necessidade de forjar novos conceitos, que dessem conta desse novo conjunto de problemas com que Freud se defrontava. (Birman, 2009)

Esse apanhado torna manifesto que o itinerário intelectual freudiano marcava uma ruptura fundamental com o discurso médico e filosófico, que, exatamente por conta disso, não deixa também de tentar veicular uma união tensa destes dois campos heteróclitos entre si. Isso explica em boa medida o incômodo que o advento da psicanálise suscitou. Ou melhor, não é a invenção da psicanálise em si que produzia incômodos, mas o desvelamento do seu objeto. A descoberta do inconsciente impõe seu preço, e a referência a essa dupla ruptura – medicina e filosofia – não deixa de ser eloquente neste sentido.

Daí a necessidade de Freud marcar a posição intermediária da psicanálise entre a medicina e a filosofia. A interposição da psicanálise nesse limite tenso diz muito do modo muito particular de como se configura, com Freud, a *ratio* psicanalítica. De forma direta, a descoberta de um outro campo de fenômenos impôs a constituição de um reordenamento epistemológico.

É neste sentido que podemos falar, em Freud, de uma ruptura que não deixa de produzir, ao mesmo tempo, a indicação de uma incômoda continuidade entre o discurso médico e o filosófico. Assim, é curioso observar que a demissão do discurso médico e filosófico atrai para a psicanálise a fixação de um novo campo teórico-prático que revela a conexão renegada entre discursos aparentemente tão díspares. A psicanálise emerge do falso abismo que dividia medicina e filosofia.

A expressão incontornável dessa ligação promovida pela psicanálise de discursos aparentemente tão distantes pode ser observada pela constituição do conceito de **aparelho psíquico**⁸, cuja formulação marca o advento da metapsicologia, de tal modo que a metapsicologia se mostra inteiramente dependente dessa noção. O que significa dizer que a fundação da psicanálise só se efetiva a partir de uma exigência teórica de conjugar dois planos de inteligibilidade não relacionados: o da **qualidade** e o da **quantidade**, do **sentido** e da **força**, da **representação** e da **intensidade**. (Birman, 2009) A articulação desses registros exigia a utilização de ferramentas até então não circunscritas a um mesmo campo. Em função disso, a metapsicologia está imantada, no interior dos seus procedimentos conceituais, por

⁸ Não é uma coincidência sem valor que no *Entwurf* Freud batiza a concepção de **aparelho psíquico**. Da obra engavetada adveio uma das noções axiais da psicanálise.

campos teóricos em grande medida incompatíveis.

Desde a sua base, a teorização freudiana está acossada por *ágon*, *daemon* que jamais abandonara Freud e a psicanálise. A consideração desse concurso de forças que se insere no ato de fundação da psicanálise é um elemento primordial para compreendermos a dinâmica conceitual da psicanálise e fornecer uma compreensão da singularidade dos conceitos psicanalíticos. A conflitiva, a ambivalência, o antagonismo de forças é o nó górdio da teoria psicanalítica, estabelecendo-se como o seu verdadeiro limite insuperável, que fornece a idiosincrasia própria ao discurso freudiano.

1.2.1 O Begriff freudiano

Nesse ponto, a primeira pergunta que poderíamos fazer seria: o que é um conceito para a psicanálise? Uma pergunta aparentemente simples que, sob um olhar detido, pode se transformar num verdadeiro pesadelo, levando a aporias insolúveis. Como não é esse o objetivo principal do trabalho, a discussão neste tópico não tem a pretensão de ser exaustiva – sempre bom repetir em trabalhos acadêmicos. Desse modo, aqui a discussão tem o objetivo específico de reavaliar o estatuto teórico do mal-estar no pensamento de Freud, tendo como bússola teórica o conceito de **conceito**. Por trás dessa expressão um tanto pleonástica e aparente estéril, pode estar um fio condutor de pesquisa importante para defender a hipótese de que o mal-estar teria um aporte conceitual consistente para se sustentar.

Não há outra forma de se esclarecer a discussão sobre o conceito, em Freud, sem passar pelo conhecido excerto epistemológico da psicanálise freudiana lançado nos primeiros parágrafos do artigo de 1915, “As pulsões e seus destinos”. Nesse trecho, teríamos as coordenadas epistemológicas da psicanálise. Se num certo sentido esse trecho condensa parte da epistemologia freudiana, num outro a epistemologia freudiana não pode ser reduzida a ele, pois para qualquer leitor fica evidente que o problema do método de elaboração teórica em Freud é, por certo, uma questão onipresente no seu percurso intelectual.

Vamos à literalidade do texto, onde Freud (1915/1988b) inicia o texto dizendo:

Ouvimos com frequência a afirmação de que as ciências devem ser estruturadas em conceitos básicos (*Grundbegriffen*) claros e bem definidos. De fato, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos, passando então a seu agrupamento, sua classificação e sua correlação. Mesmo na fase de

descrição não é possível evitar que se apliquem certas ideias abstratas (*abstrakte Ideen*) ao material manipulado (*Material anzuwenden*), ideias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais ideias – que depois se tornarão os conceitos básicos da ciência – são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado. Devem, de início, possuir necessariamente certo grau de indefinição; não pode haver dúvida quanto a qualquer delimitação nítida de seu conteúdo. Enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas. Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções – embora tudo dependa de não serem arbitrariamente escolhidas, mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos sentir (*erraten*) antes de podermos reconhecê-las e determiná-las claramente. Só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maior, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área. Então, na realidade, talvez tenha chegado o momento de confiná-los em definições. O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições. A física proporciona excelente ilustração da forma pela qual mesmo “conceitos básicos”, que tenham sido estabelecidos sob a forma de definições, estão sendo constantemente alterados em seu conteúdo. (p. 123)

O fato de ser um parágrafo curto e enxuto não impede de retirarmos toda a densidade desse trecho. Já muito comentado, a indicação desse parágrafo e o seu estudo sempre parecem trazer algo de novo, o que faz de Freud sempre um clássico⁹. Examinemos, de agora em diante, os pontos que nos parecem mais importantes no trecho em questão.

1.2.2 Ideias abstratas versus material empírico: a violação da realidade e a produção do conceito em Freud

O primeiro período do parágrafo traz uma curiosa observação que realça a contradição que se manifesta entre a percepção comum e trivial do que seria uma ciência e aquela que se

⁹ Não custa lembrar Ítalo Calvino, para quem um clássico é um “livro que nunca terminou de dizer aquilo que tem para dizer”. (Calvino, 1993, p. 11)

observa de fato como a constituição real de toda ciência. Se muitos imaginam que a ciência deve se edificar sobre conceitos fundamentais claros e precisos, Freud adverte que não se deve ignorar o fato de que, na realidade, nenhuma ciência começa com tais definições. Portanto, como bem lembra o professor Walter Evangelista (1985), logo no início do texto há, da parte de Freud, uma recusa direta do **formalismo** científico.

A partir disso, Freud vai tentar estabelecer como se dá a relação que se institui, no processo de formação dos conceitos de uma ciência, entre as ideias abstratas empregadas pelo investigador e o material observado. E aqui ele diz: o verdadeiro início da atividade científica começa com a descrição dos fenômenos, que já nessa fase inicial não pode “. . . evitar que se apliquem certas ideias abstratas ao material manipulado, ideias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações”. Notemos que já nesse momento Freud admite que as ideias aplicadas aos fenômenos não advêm diretamente deles, ao contrário, são anteriores e exteriores a eles. Mas não somente isso, essas ideias abstratas não são apenas apriorísticas em relação aos fenômenos, mas lhes são impostas. É neste sentido que, mais um vez, Evangelista (1985) vai chamar atenção para uma outra recusa que emerge do parágrafo epistemológico de Freud: a recusa do **empirismo**. E afirma: “Freud, recusando, com clareza, tanto o *formalismo*, quanto o *empirismo*, buscará uma posição intermediária.” (Evangelista, 1985, p. 113) [grifos do autor]

Há que se entender a força desses argumentos no seu sentido mais robusto. Ao recusar o formalismo, Freud rejeita a compreensão de que as ciências se iniciam a partir da constituição de uma plataforma axiomática inalterável¹⁰. Rejeita, além disso, a compreensão de que o conceito, a partir de uma definição estanque, seria capaz de fixar o real do objeto, impondo-lhe uma suposta estabilidade semântica peremptória, que, por assim dizer, reproduz a estabilidade do real no próprio conceito. O que Freud percebe é que essa estrutura de formalização é, na psicanálise, inviável desde o início. A assunção dessa atitude epistemológica, porém, não nos permite dizer que Freud negue ao conceito a sua natureza formal, como ele mesmo reconhece logo em seguida o caráter de **convenções** dos conceitos. Assim, o conceito para Freud possui natureza formal, mas não se reduz a ela.

Ao posicionar a psicanálise como distante do formalismo, expurga dela também as tentações do empirismo, uma vez que o conceito, para Freud, não se reduz a uma abstração de uma realidade pronta e acabada. São as ideias abstratas, tomadas **daqui e dali**, que são impostas e submetidas ao material da observação. Desse modo, podemos indagar: se os

¹⁰ À exceção de algumas vertentes da matemática, o argumento de Freud é verificável.

conceitos não nascem, como desejaria o formalismo, do acasalamento de conceitos puros, nem, como espera o empirismo, da união de um olho atento e desinteressado com um dado observado, como, então, surgem os conceitos para Freud?

Freud responde que o surgimento de um conceito se dá pela relação entre, de um lado, ideias abstratas e, do outro, materiais experimentais. Relação essa que se opera de uma forma específica. Eles não se fundem numa harmonia passiva, nem haveria, também, uma continuidade plena entre as ideias abstratas e o material da experiência. As ideias abstratas não são um prolongamento retilíneo da realidade. A relação que se estabelece ambos é de “submissão” (*unterwerfen*): são as ideias abstratas que impõem ao material observado o seu molde. Ao violarem a realidade na sua passividade conformada, as ideias abstratas podem assim passar ao estatuto de conceitos. Os conceitos são produtos de um ato coercitivo da cognição que força a realidade até extrair dela seu conteúdo.

Deve-se, contudo, precisar melhor o sentido do que Freud chama de **ideias abstratas** e aquilo que ele denomina de **material empírico**. Se é lícito, por um lado, apontarmos em Freud uma suspeita em relação ao empirismo ortodoxo, não seria justo, por outro, atribuímos a noção de ideias abstratas uma afinidade com uma teoria empirista da abstração. Dito de outro modo, ideias abstratas não são, como se supõe, representações capazes de isolar da realidade empírica o seu componente representacional. Não se trata, portanto, de isolar da mesa a “ideia de mesa”. Deve-se entender o termo abstrair como separar, conceber separando. Nesse sentido, vale indagar: de que separação Freud nos fala?

Separar, para Freud, significa extrair um termo de um domínio e transferi-lo para outro. É, por exemplo, extrair Édipo da Literatura, o princípio da conservação da energia da Física, o conceito de excitação da Fisiologia, e transferi-los para a Psicanálise. (Evangelista, 1985, p. 116)

Para Freud, abstrair uma ideia não significa isolá-la da **coisa**. Abstrair significa, aqui, separá-la do seu sistema de origem. A abstração de que nos fala Freud é aquela da incorporação dos modelos e referentes epistemológicos disponíveis a ele que o permitem constituir, a partir de um novo arranjo teórico, um novo campo de trabalho, visando um outro objeto. Portanto, se Freud toma de empréstimo termos da Anatomia, da Química e da Física; se vai à Literatura e à Arqueologia, passando pela Filosofia – muitas vezes renegada, vale lembrar; enfim, se absorve concepções heteróclitas para constituir sua doutrina, não pode, absolutamente, ser reduzido a elas. Freud apodera-se da linguagem científica de sua época e

cria, a partir dela, um outro objeto, o inconsciente, que acaba por subverter essa mesma linguagem. Ou seja, o objeto da psicanálise redefine o alcance dos conceitos e esquemas teóricos apropriados por Freud. É nesse sentido que se pode dizer, com Paul-Laurent Assoun (1983), que a conformidade das linguagens que determinam a psicanálise desemboca no inédito do objeto.

Com isso, podemos entender melhor o sentido de alguns enunciados freudianos, quando, ao comentar sobre o conceito de inconsciente, ele nos diz: “A filosofia e a literatura quase sempre... manipularam [o conceito de inconsciente] distraidamente, mas a ciência não lhe pôde achar uso. A psicanálise apossou-se do conceito, levou-o a sério e forneceu-lhe um novo conteúdo.” (Freud, 1940/1975a, p. 321)

Quando Freud nos remete a “ideias provenientes daqui e dali” está promovendo uma ruptura epistemológica com o realismo e o empirismo ingênuo, para os quais o dado naturista se oferece de forma simpática e gratuita ao olhar do investigador. Freud afirma, por outras palavras, que entre um sujeito e um objeto há sempre um terceiro elemento entreposto: aquilo que se já encontra estabelecido e incorporado pelo sujeito lançado na marcha da história, o saber prévio que constitui a moldura histórica de toda teorização. É neste sentido que podemos dizer que Freud rompe com o esquema cognitivo clássico da teoria do conhecimento, para quem os atores envolvidos na cena científica se reduzia a dicotomia sujeito-objeto.¹¹

Resta agora precisar melhor a noção de **material empírico**. Ao nos falar sobre o material com que se está trabalhando, referere-se mais precisamente ao material da psicanálise, é óbvio. Material esse que permitiu a ele construir a psicanálise e o seu edifício teórico. Mas o que significaria “material”? O que quer dizer Freud?

Começemos pelo trivial: materiais são objetos, materiais de trabalho propriamente ditos. É a pedra, a madeira, o tijolo, o ferro; é a matéria prima a partir da qual se pode construir uma outra coisa. Sabemos que a natureza desse material determina o tipo de construção que se quer fazer. Um história não se constrói com tijolos, tampouco uma casa pode ser construída por palavras, afetos ou sentimentos. O material não é neutro, e, portanto, pré-determina a consecução da tarefa. Fornece seu alcance, mas também define seus limites. É partindo dessa lógica que Evagelista (1985) vai propor que o material de que trata a psicanálise é aquele circundefinido pela **transferência**, determinando-o de fio a pavio, condicionando toda a construção conceitual freudiana. O que significa dizer que a

¹¹ Iannini (2017) lembra aqui famosa tese epistemológica da impregnação-teórica (*theory-laden*) da observação, que foi defendida por diversos autores, entre os quais se situam Kuhn e Feyerabend.

transferência não é apenas o palco de onde emerge a experiência psicanalítica, mas que ela funciona como campo privilegiado de determinação da realidade clínica psicanalítica, de onde deriva a construção conceitual freudiana.

1.2.3 Transferência, fantasia e o parto dos conceitos

Ao estabelecermos a transferência como campo definidor a partir do qual emerge a experiência conceitual em Freud, isso poderia sugerir, também, que a aspiração de universalidade dos conceitos psicanalíticos estaria maculada, dado que os conceitos forjados por Freud foram concebidos numa configuração transferencial em que ele – a pessoa de Freud – estava presente. Isto é, os conceitos psicanalíticos supostamente não teriam aspiração de universalidade pois estariam invariavelmente remetidos à subjetividade de Freud.

É claro que esse problema aberto – a relação entre a transferência e o criação de conceitos em Freud – seria digno de um capítulo a parte. No entanto, não é esse o objetivo aqui proposto. Tema inexaurível, optamos por considerar a transferência aqui na sua acepção mais formal, sem um detalhamento maior, que inevitavelmente nos levaria outras questões num suceder interminável de discussões. Salientemos, pois, que é muito difícil tratar do conceito de transferência em termos definitivos. Neste caso, valeria a pena recuperar a definição sucinta presente no “Vocabulário de psicanálise”, de Laplanche e Pontalis (2001):

Designa em psicanálise o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecidas com eles e, eminentemente, no quadro da relação analítica.

Trata-se aqui de uma repetição de protótipos infantis vivida com um sentimento de atualidade acentuada.

É à transferência no tratamento que os psicanalistas chamam a maior parte das vezes transferência, sem qualquer outro qualificativo.

A transferência é classicamente reconhecida como terreno em que se dá a problemática de um tratamento psicanalítico, pois são a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que caracteriza este. (p.514)

Ao apontarmos para o fato essencial de que é pelo campo definido da transferência que emerge o dispositivo conceitual freudiano, estamos dizendo, de modo mais específico, que é da clínica que os conceitos de Freud derivam, de modo que “. . . apenas a clínica

funciona claramente como um campo indutor de produção de conceitos metapsicológicos.” (Safatle, 2006, p. 194). Sinteticamente, a conceitualidade freudiana emerge de um campo determinado materialmente pela relação médico-paciente, reordenada por contemplar um regime de relação que comporta todo o cenário fantasmático do paciente. Cenário esse que presentifica o inconsciente do analisando, atualizando-o a partir de modelos pretéritos de interação mediados pelo desejo.

Ainda nas palavras de Evangelista (1985): “. . .o fenômeno que se apresenta para a experiência analítica é, exatamente, esses objetos para os quais o desejo inconsciente se desloca e investe. . .”, de forma que

. . .dizer que o material da experiência analítica é aquele material que surge no espaço construído pela transferência é dizer que é o fantasma, ou seja, esse ‘cenário imaginário no qual o sujeito está presente e que figura. . . a realização de um desejo. . . (p.117)

Dito de forma direta, a construção conceitual na psicanálise estaria mediada pelos dispositivos fantasmáticos. Por fim, seria lícito, então, afirmar que a construção metapsicológica não passaria de um conjunto especulativo oriundo da fantasia de Freud? Ainda a esse respeito, vale recordarmos o que o próprio Freud (1937/1975b) nos diz em “Análise terminável e interminável”, texto seminal que marca o final de sua produção intelectual. Num dado momento do texto, discutindo o alcance da terapia psicanálise, ele revela:

Se nos perguntarem por quais métodos e meios esse resultado é alcançado, não será fácil achar uma resposta. Podemos apenas dizer: ‘So muss denn doch die Hexe dran’ – a Metapsicologia da Feiticeira. Sem **especulação** e **teorização** metapsicológica – quase disse ‘**fantasiar**’ (*phantasieren*) –, não daremos outro passo à frente. [grifo nosso] (p.257)

Aqui Freud deixa claro como o especular e o teorizar – ações cognitivas tipicamente ligadas ao pensar racional, ponderado e guiado – por vezes se deixam capturar pelo umbral da consciência, em que o pensar inconsciente – errático – avança sobre a teorização metódica e nela inscreve seus devaneios. Nesse trecho, Freud explicita – de modo até um pouco tímido, diga-se de passagem – um traço marcante da racionalidade freudiana, qual seja: os

componentes intuitivo e imaginativo que se situam na base de suas elaborações. Muitas vezes, ficamos com a nítida impressão de que as construções metapsicológicas de Freud se assemelham a um livre trilhar dos pensamentos, como se ele levasse a sério a regra fundamental da psicanálise inclusive no momento em que as construções teóricas estavam sendo estabelecidas.

Entretanto, cumpre mencionar, no sentido de acrescentar à questão sua devida complexidade, a indisponibilidade da parte de Freud em reconhecer que o trabalho especulativo ande de mãos dadas com aquilo que se chama intuição. O que torna mais grave esse enunciado é o fato de ele ter sido emitido naquele que teria sido apontado como o momento da expressão maior do pendor especulativo de Freud – com a publicação de “Além do princípio do prazer”: “Não penso, escreve Freud (1920/1976a), que num trabalho desse tipo, uma parte grande seja desempenhada pelo que é chamado de ‘intuição’.” (p.80) Nesse momento do seu pensamento, parece haver uma hesitação em apontar como intuitiva as construções trazidas nesse texto. Mas prossegue Freud (1920/1976a):

Pelo que tenho visto da intuição, ela me parece ser o produto de um tipo de imparcialidade intelectual. Infelizmente, porém, as pessoas raramente são imparciais no que concerne às coisas supremas, aos grandes problemas da ciência e da vida. Em tais casos, cada um de nós é dirigido por preconceitos internos profundamente enraizados, aos quais nossa especulação inadvertidamente dá vantagem. (p.80)

Nessa passagem Freud enfatiza uma distinção entre a atividade especulativa e a intuição propriamente dita. Para ele, é a atividade especulativa que teria vantagem. Porém, tomada em seu sentido global, a obra de Freud dá o testemunho de que o teorizar (*Theoresieren*) e o especular (*Speculieren*) estão fortemente impregnados pelo fantasiar (*Phantasieren*) e pelo intuir/adivinhar (*Erraten*). Nos termos propostos por Paul-Laurent Assoun (1983) – de forma acertada –, em Freud “. . . a atividade fantasmática. . . condiciona a racionalidade metapsicológica. . .”, de tal modo que o “. . . momento do saber metapsicológico é aquele em que o *Phantasieren* exerce sua coerção.” (p.107) Evidencia-se, diante disso, um componente fundamental do mecanismo que impulsiona a racionalidade freudiana. De forma ainda mais precisa, na verdade, “O recurso à ‘fantasmática’ é aqui essencial, é o outro nome da ‘especulação’ ou da ‘teorização’. ‘Fantasmar’ não é aqui divagar, é precisamente o contrário. É uma forma rigorosa de escapar à paralisia do pensamento clínico.” (Assoun, 2002, p. 18)

Intelectual honesto inveterado, o que Freud faz – de forma hesitante, lembremos – é assumir o

seu estilo como pesquisador, como investigador, seu processo de escrita. Indissociável da prática clínica, a atividade metapsicológica – a construção de hipóteses, a projeção de modelos teóricos e a escrita de conceitos, etc. – é um trabalho extremamente complexo. Esse processo envolve não apenas ampla confrontação ao material clínico, a sonhos e demais fenômenos, mas também o inconsciente do próprio pesquisador. Nisso a fantasia exerce papel decisivo. (Iannini, 2017, p. 105)

Ao dizermos que a conceitualidade freudiana emerge pelo campo definido da transferência, o que se está afirmando é que a realização conceitual freudiana está inteiramente mergulhada pelo campo específico da atividade inconsciente do investigador Freud. Não se trata aqui de apologia, o que significa dizer que Freud não sai em defesa de uma epistemologia guiada pela fantasia – muito pelo contrário, o que há, por vezes, é uma rejeição expressa. Trata-se, em verdade, de assunção, reconhecer o que está na base da prática científica. É isso que nos permite dizer que “o desejo do analista está instalado no coração da Metapsicologia.” (Iannini, 2017, p. 105)

1.2.3 Metapsicologia e experiência

Diante disso tudo, é importante perceber que a ênfase concedida no polo subjetivo da construção conceitual da doutrina freudiana não retira a dependência infatigável da experiência propriamente dita, dado que todo o aparato teórico é extraído do leito do rio turvo dos fenômenos da clínica. Daí deriva a importância da formação médica de Freud, medicina que, à sua época, já se consolidava como “prática de *cuidado* eminentemente centrada na experiência da *clínica*, que implicava escutar a queixa dos doentes, e a partir daí forjar hipóteses teóricas com base na anamnese, na história dos enfermos e na relação médico-paciente.” (Birman, 2009, p. 26) [grifos do autor] O materialismo freudiano se constitui na sua dependência radical do fato clínico, marcando o seu divórcio definitivo com a psicologia formalista que buscava descrever faculdades psíquicas a partir da especulação teórica, numa dimensão irrecusavelmente abstracionista. Para Freud, a psicanálise, diferentemente das psicologias que a antecederam, não poderia se reduzir a uma teoria de gabinete.

Neste sentido, a medicina fornece os elementos axiais que forjam o eixo fundamental da propedêutica clínica psicanalítica. Portanto, a medicina – e sua inclinação incansável para a

observação clínica – pré-condiciona a razão psicanalítica sem, no entanto, se reduzir a ela. Para que a psicanálise operasse sua ruptura definitiva com a psicologia, era preciso partir do corpo de práticas consagradas pela medicina. Por outro lado, para que doutrina de Freud não se transformasse numa especialidade médica, era preciso marcar a especificidade do seu objeto e de sua prática. A medicina, portanto, pavimenta a via que permitirá a Freud distanciar-se da psicologia e, ao mesmo tempo, o auxiliará a ver com mais clareza os limites a serem superados. Partindo dela, para constituir o aparato conceitual da psicanálise Freud precisou ir além dela. E aqui reside a necessidade de se criar uma **metapsicologia**, ou seja, uma psicologia que fosse além da abordagem fenomênica.

Isso porque a ordem de questões com que se defrontava Freud era de bastante heterogênea daquela que a medicina toma para si. A leitura semiológica não podia se esgotar nela mesma. O princípio básico que orienta o olhar clínico de Freud é que o que se apresenta é sempre **uma outra coisa**, que se revela de forma velada. As formações psíquicas mais relevantes no sentido clínico se exprimiam de forma distorcida, cifrada. Era preciso uma chave que tornasse possível a descoberta dessa verdade adulterada. É aqui que entra o teorizar metapsicológico, o teorizar que coloca, de antemão, como suspeita a apresentação manifesta do quadro clínico. Nela, as contradições e opacidades dos sinais clínicos visariam ocultar o desejo inconsciente. Freud toma a apresentação imediata e manifesta como apenas um dos campos de força que determinam o quadro geral do doente. Nesse sentido, a translucidez do fato clínico, as suas contradições expostas, exigiam uma ferramenta teórica que pudesse trazer à tona a rede de interações profundas que forneciam a coerência interna desse fenômeno, que, em sua aparência, mostrava-se caótico. O trabalho metapsicológico, nesse sentido, situa-se no plano geral da organização dos dados clínicos. Ele tem por objetivo “. . .limpar os elementos dessa relação contraditória, pela constituição da coesão *lógica* [grifo do autor] que age desde a origem, mas não se mostra na abordagem diretamente fenomenal.” (Assoun, 1983, p. 163)

Todo esse conjunto de problemas apostado de forma lapidar no prelúdio do ensaio sobre as pulsões é antecipado já no texto “Sobre o narcisismo: uma introdução”. Vejamos:

Não é agradável a idéia de abandonar a observação pela controvérsia teórica estéril, mas nem por isso nos devemos esquivar de uma tentativa de elucidação. É verdade que noções tais como a de uma libido do ego, uma energia dos instintos do ego, e assim por diante, não são particularmente fáceis de apreender, nem suficientemente ricas de conteúdo; uma teoria especulativa das relações em questão deveria começar por buscar como base um conceito nitidamente definido. Mas sou da

opinião de que é exatamente nisso que consiste a diferença entre uma teoria especulativa e uma ciência erigida a partir da interpretação empírica. Esta última não invejará a especulação por seu privilégio de ter um fundamento suave, logicamente inatacável, contentando-se, de bom grado, com conceitos básicos nebulosos mal imagináveis, que espera apreender mais claramente no decorrer de seu desenvolvimento, ou que está até mesmo preparada para substituir por outros, pois essas idéias não são o fundamento da ciência, no qual tudo repousa: esse fundamento é tão-somente a observação. Não são a base, mas o topo de toda a estrutura, e podem ser substituídas e eliminadas sem prejudicá-la. Em nossos dias, a mesma coisa vem acontecendo na ciência da física, cujas noções básicas no tocante a matéria, centros de força, atração etc. são quase tão discutíveis quanto as noções correspondentes em psicanálise. (Freud, 1914/1988c, p. 85)

De forma mais ampla, o que está em jogo nesses dois excertos – tanto no ensaio sobre as pulsões quanto no texto sobre o narcisismo – é uma tentativa, da parte de Freud, de compreender como se dá a formação de conceitos no interior da prática científica. Ressalta-se que aqui Freud não sai em defesa de uma abordagem epistemológica específica. Fica claro que ele não está advogando em prol de uma perspectiva ou outra. O que ele pretende fazer é descrever de modo sumário o que há em comum em toda prática científica; como se dá o processo de construção conceitual em toda e qualquer ciência. Esta é uma consequência importante que pode ser retirada do texto: ao proceder dessa maneira, Freud se retira da tradição prescritiva da epistemologia. Com isso, de modo involuntário, Freud se vincula a uma tradição que algum tempo depois ficará conhecida como a epistemologia materialista e histórica, em que o estudo de uma determinada ciência, do seu método, do valor do seu saber, não pode estar separado da história concreta de sua realização.¹² Dito de forma direta: “a epistemologia freudiana é uma epistemologia que leva em consideração a prática efetiva dos

¹² Remeto aqui ao longo antagonismo que divide a Filosofia das Ciências entre os defensores de uma epistemologia normativa – que tem em Carnap e em Popper seus grandes arautos – e aquela de extração descritivista. Ademais, deve-se ponderar: a epistemologia não pode se constituir como um tribunal capaz de julgar, a partir de uma posição exterior e pretensamente desinteressada, o valor científico de um determinado domínio teórico-prático qualquer. São as condições materiais de produção daquele saber específico que devem fornecer os critérios de julgamento a partir dos quais se permitirá emitir juízos de validade de um determinado argumento no interior de um campo teórico particular. A compreensão de que a epistemologia seria um campo científico heterônomo não se põe de pé, pois isso implicaria hipostasiar sua autonomia legiferante e julgadora. É neste sentido que os juízos epistemológicos não podem possuir valor normativo, porquanto eles não são emitidos a partir de um ponto de vista efetivamente autônomo, desinteressado e desperspectivado. Neste sentido poderíamos perguntar: já que ela mesma não pode ser sua instância de controle, quem deve julgar o valor de verdade das afirmações advindas da epistemologia? A quem se submete? Qual é a epistemologia da epistemologia?

cientistas e a história concreta das ciências. . . [a fidelidade de Freud] pende, evidentemente, para o objeto ao qual sua ciência se consagra, para a especificidade do material clínico da psicanálise.” (Iannini, 2017, p. 108)

Não caberia, aqui, lembrar as inúmeras vezes que, ao longo de sua obra, Freud insistiu em assegurar o caráter **empírico** da psicanálise, já que foram inúmeras. Uma de suas expressões mais eloquentes pode ser vista em “Dois verbetes de Enciclopédia”, onde Freud (1925/1969) diz:

A Psicanálise como Ciência Empírica [grifo do autor]. - A psicanálise não é, como as filosofias, um sistema que parta de alguns conceitos básicos nitidamente definidos, procurando apreender todo o universo com o auxílio deles, e, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas ou uma melhor compreensão. Pelo contrário, ela se atém aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou a modificar suas teorias. Não há incongruência (não mais que no caso da física ou da química) se a seus conceitos mais gerais falta clareza e seus postulados são provisórios; ela deixa a definição mais precisa deles aos resultados do trabalho futuro. (p. 307)

A renitência de Freud em posicionar a psicanálise no domínio empirista seria índice, para o mestre vienense, de sua estreita subordinação ao dado clínico. Contudo, essa atenção tenaz aos fatos oriundos da clínica não seriam possíveis sem uma construção articulada que pudesse reproduzir, no nível teórico, o complexo de interações que se verifica no plano da clínica. Para que isso fosse possível, era necessário “. . . ler [grifo do autor] os relatos clínicos como romances, com todo o rigor formal que é exigido pela própria apresentação do material. . . Ler os relatos clínicos como romance: a objetividade do fato clínico depende de sua construção formal, através da escrita.” (Iannini, 2017, p. 107) O que significa dizer que o fato clínico está pré-determinado por uma mediação discursiva, constatação essa que impõe a necessidade de identifica-lo, concomitantemente, como um fato de discurso.

Nesse sentido, por sua subordinação incontornável da construção formal do discurso, o fato clínico se revela como fundamentalmente um fato discursivo. Isso significa que a amarração interna da construção, suas mediações argumentativas, sua cronologia causal, suas modulações verbais, os elementos narrativos – tudo isso concorre para a formulação de um discurso teórico que faça juz a complexidade do fenômeno a ser descrito e interpretado.

Em função disso, o exame direto da estilística freudiana é condição necessária para melhor avaliar as idiossincrasias da conceitualidade psicanalítica, já que, em Freud, “o conceito também está impresso na forma do escrito” (Ab’Saber, 2018, p. 26) Por não possuírem realidade ontológica, os conceitos psicanalíticos são ficções teóricas (Garcia-Roza, 1986), que fixam um problema a partir de uma realidade forjada pelo psicanalista no contexto da transferência. A construção conceitual freudiana, portanto, está determinada pelo campo transferencial em que a atividade fantasmática é condição da construção discursiva que possibilitará as potencialidades de cada noção no interior de um determinado conjunto articulado de problemas.

1.3 O estilo de Freud: prosa e ensaística

Uma reflexão minimamente responsável sobre gênese de um termo ou o modo como um conceito é produzido e utilizado em Freud não deve se furtar ao modo muito particular que o autor fazia uso da língua. Prosador reconhecido – ganhador do Prêmio Goethe –, a malha textual freudiana teve seu valor não apenas pelo teor daquilo que veiculava, como também pela forma como se expressava.

Ao nos aproximarmos do *corpus* freudiano, fica evidente a facilidade com que o vienense se valia da escrita. É até curioso o fato de ele mesmo não gostar muito da ênfase colocada no seu estilo, já que isso, ao seu ver, parecia desmerecer o mérito de suas questões e o conteúdo propriamente dito de suas proposições. (Souza, 2010)

Aqui partiremos da hipótese de que o estilo da escrita freudiana mantém uma relação insuperável com a sua conceitualidade. Ela é parte integrante de seus procedimentos conceituais. Neste sentido, tentaremos investigar a relação que se estabelece entre os elementos estilísticos da prosa freudiana e a emergência dos seus expedientes conceituais. Partamos da advertência de Pedro Heliodoro Tavares (2012), para quem “os escritos de Freud refletem uma experiência de um saber em formação e em constante revisão, a partir do qual nem sempre é simples um posicionamento relativo a quais vocábulos devem ser elevados à categoria de conceito.” (p. 3)

Um primeiro aspecto marcante do estilo de Freud é o seu aspecto híbrido, bem observado por Pierre Cotet, um dos diretores da nova edição francesa de Freud. Freud seria, para ele, a união concertada de vários estilos, entre eles: “o filósofo e didata da metapsicologia”; “o dialético da *Psicologia de Massas* [grifo do autor]”; “o biógrafo ou exegeta de Moisés”; “o humorista que gosta de ditos espirituosos e analisa aqueles dos

outros”; e por aí se seguem inúmeros outros. Em suma: “Se Freud tem estilo, ele não tem um estilo, talvez tenha mesmo todos os estilos.” (Cotet como citado em Souza, 2010, p. 27)

A multiplicidade de estilos e perspectivas que encontramos em Freud, no entanto, deve abrir espaço para a percepção de sua unidade interna, que vincula os primeiros aos últimos escritos a partir de um fio expressivo consistente. Afinal, “tudo que ele produziu, em décadas de labor incessante, foi feito em obediência a uma profunda, inescapável necessidade de expressão.” (Souza, 2010, p. 28) Trata-se, portanto, de saber se a multiplicidade de facetas estilísticas estariam unidas por um fio de comum expressivo, que fornece a Freud uma unidade estilística particular.

No que diz respeito a sua prosa de forma incisiva, um primeiro traço a ser levantado foi apontado pelo germanista Walter Schönau (como citado em Souza, 2010), que em seu estudo sobre a prosa freudiana percebe que a escrita do autor da *Traumdeutung* pendulava predominantemente entre duas modalidades de prosa. De um lado, assume a tônica do textual freudiano a *Wissenschaftsprosa* (“prosa científica”), cuja função é aquela de todo e qualquer texto científico: transmitir conhecimentos e atingir a compreensão do leitor. Por outro lado, o autor assinala também a presença da *Kunstprosa* (“prosa artística”). Nessa, o prumo dos argumentos apelam para a sensibilidade de seu interlocutor.

No entanto, Schönau defendia a tese de que Freud não deveria ser compreendido como um “escritor” (*Schriftsteller*), mas sim como autor vinculado à tradição da “prosa científica”. Para esse estudioso, a verve artística e expressiva da prosa de Freud estava completamente subordinada às intenções científicas de demonstração e difusão da psicanálise. O seu estudo se apoia na clássica divisão entre uma prosa científica denotativa e uma outra de natureza literária conotativa. (Souza, 2010)

O reducionismo de Schönau não permite captar a imbricação, ao longo da prosa de Freud, dessas duas modalidades de prosa. Isso pois essa classificação não reflete o cerne da expressão da prosa freudiana. Com a devida vênia, o estudo de Schonau peca por supor uma alternância do estilo em Freud, o que não ocorre. Sua categorização binária não traduz a combinação muito particular que essas duas vertentes da prosa de Freud operam. Não seria possível reduzir a *Kunstprosa* a um mero veículo através do qual a *Wissenschaftsprosa* se realizaria. Os enunciados freudianos aparecem como um verdadeiro amálgama de formas expressivas. Compreender sua prosa como “ora essa, ora aquela” seria amputar-lhe a beleza e própria dificuldade de sua tradução. Pois é exatamente aqui que observamos a dificuldade de isolar os conceitos freudianos propriamente ditos, pois em muitos casos eles estão imersos no estilo, de tal modo que o uso muito particular que aquela palavra assume num contexto

termina por diluí-lo em sua prosa. Isso quer dizer que muitas vezes Freud acaba usando um conceito numa acepção mais fluida e dinâmica, de sorte que toda vez que um conceito aparece tem-se a impressão de uma dilatação semântica, como se o conceito sofresse um novo abertura e englobasse um novo aspecto da realidade. (Souza, 2010)

Ao problema do estilo se vincula um outro, que diz respeito aos “modos de prosa” que se alternam em Freud no tocante à estratégia de apresentação dos argumentos. Conforme ele próprio nos diz, sua prosa pode ser categorizada em **dogmática** e **genética**. No primeiro modo, os argumentos são enunciados em sua forma acabada, desconsiderando a forma através da qual se chegou a eles. Nessa categoria encontram-se “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade” e também a sua obra inacabada, *Abriss der Psychoanalyse*¹³ (traduzido no Brasil, pela Standard, por “Esboço de Psicanálise”). A segunda modalidade de prosa traz o nome de “genético”. Nela, o próprio caminho percorrido pelo investigador é explicitado ao longo do texto. Na modalidade “genética”, as dificuldades e impasses do teorizar, assim como as escolhas e soluções teóricas são reveladas ao leitor, de modo que o próprio movimento do pensamento, o traçado que levou da questão até a resposta fica evidente para o interlocutor.

Porém, vale ressaltar que há, na verdade, na obra de Freud um modo de prosa que predomina, e este é notadamente “aquele que busca envolver ou seduzir o leitor” (Souza, 2010, p. 33) – aspecto marcado de sua prosa “genética”. E isso não se dá por uma espécie de apelo artístico ou personalidade do autor, mas pelo próprio estilo do pensamento de Freud. A construção de seu pensamento se dá a partir da construção paulatina de um vínculo íntimo entre escritor e leitor. É nítido como os textos de Freud são um convite ao “pensar junto”. Ao longo de seu pensamento, é frequente a assunção das insuficiências e lacunas das suas hipóteses.

Se essa característica de seu pensamento – isto é, a impressão de inacabamento de suas proposições –, por um lado, rendeu-lhe uma infinidade de críticas por parte de seus adversários e detratores, por outro revelava uma franqueza da parte de Freud, franqueza essa expressa pela aceitação do caráter processual do pensamento. Com isso, a presença insistente dessa estratégia retórica ali na base do próprio teorizar freudiano é o que permite dizer que a “genética” pode ser entendida como um **pensamento pensante**, em contraposição a um **pensamento pensado**, característico da “dogmática”. (Souza, 2010)

Esse traço marcante do estilo de Freud, que nos dá a impressão de que o teorizar era

¹³ Nas palavras de Freud, no prefácio: “O objetivo deste trabalho breve é reunir os princípios da Psicanálise e enuncia-los, por assim dizer, dogmaticamente, sob a forma mais concisa e nos termos mais inequívocos. Sua intenção, naturalmente, não é compelir à crença ou despertar a convicção.”

um contínuo *work in progress*. Esse deve ser visto como uma das marcas distintivas de sua prosa, inscrito no DNA de sua expressividade. Nesse mesmo sentido, outro aspecto que vai se rearticular a esse conjunto de problemas é a escolha, da parte de Freud, de palavras capazes de modular o sentido e a força das afirmações, tais como advérbios, verbos, entre outros recursos linguísticos que permitiam a Freud matizar a força de suas proposições. Devido a esse marcante aspecto de modulação do sentido, “o texto de Freud está sempre se movendo entre ‘níveis de certeza” (Souza, 2010, p. 34), sinalizando sempre para o seu leitor o grau de segurança daquilo que se está dizendo. “No entanto, às vezes tradutores e intérpretes não se apercebem desses sinais, de modo que as traduções ou comentários podem não reproduzir a flexibilidade, o espaço concedido à dúvida – em suma, a natureza de ensaio do que é pensado.” (Souza, 2010, p. 34) Souza não poderia ter sintetizado de outra forma a natureza do pensamento freudiano.

É curioso perceber que, de modo algum, esses elementos operam de forma isolada no curso do pensamento de Freud. Ao contrário, fica patente que eles mantêm uma solidariedade inextrincável na sustentação de suas ideias. De modo mais específico, pode-se dizer que, em Freud, a *Wissenschaftsprosa* estava empacotada pela *Kunstprosa*, de modo que esta não pode ser descrita como um mero recurso expressivo, menor em relação àquela, cujo conjunto expressaria a essência da teoria psicanalítica. Absolutamente, a vertente artístico-expressiva de sua prosa (*Kunstprosa*) é, antes de tudo, um componente maior do estilo de Freud, predominante em seus textos

O estilo de Freud e os recursos funcionais da linguagem que trazia para o texto deixam claro que, para o vienense, a distinção entre a linguagem científica e a linguagem poética era de cunho meramente didático, impossível de ser verificada na prática. Com isso, um texto, para persuadir, deve mobilizar tantos recursos possíveis para atingir a sua finalidade. Assim, em Freud, o conteúdo do que se diz nunca está completamente divorciado da forma como se diz.

Qualquer tentativa de reduzir a esfera da função poética à poesia ou de confinar a poesia à função poética seria uma simplificação excessiva e enganadora. A função poética não é a única função da arte verbal, mas tão somente a função dominante... As particularidades dos diversos gêneros poéticos implicam uma participação, em ordem hierárquica variável, das outras funções verbais a par da função poética dominante. (Jakobson como citado em Souza, 2010, p. 37)

O que fica claro ao longo da prosa freudiana é o abuso de funções da linguagem que buscam desfazer todas as possíveis recalitrâncias que eventualmente surgem no leitor ao se deparar com um objeto tão controverso como é o da psicanálise. Para isso, foi preciso mobilizar um conjunto de artifícios retóricos que faziam do seu texto um convite ao “pensar junto”, trazendo o leitor para um raciocínio cauteloso, que atravessava graus variados de sentido e convicção. Sem dúvida, isso revela não apenas a personalidade do escritor, mas também a consciência da aspereza dos problemas com que lidava. Neste sentido, somente através da ensaística era possível tanger o que se apresentava diante dele. Em Freud, o ensaio não constitui seu limite, mas sua virtude, dada a natureza esquiva e paradoxal do objeto. Desse modo, não é porque o teorizar freudiano é ensaístico que seus conceitos não são definíveis de forma peremptória, mas, ao contrário, é por ser o objeto da psicanálise esquivo que o método de abordagem deve ser ensaístico.

A liberdade propiciada pelo gênero ensaio nos faz suspeitar das razões que constitui o seu superemprego da parte de Freud. A liberdade ensaística permite ao *Schriftsteller* alemão que a própria escrita partaje o pensamento. Aqui, a liberdade ensaística indica a liberdade do do especular e do teorizar, dado que, em Freud, é a livre especulação que permite a sustentação de realidades psicanalíticas. (Ab’Saber, 2018)

Somente a forma ensaio permite captar a tessitura apurada de elementos presentes na situação clínica. Em Freud, o ensaísmo constitui seu método. Já dizia Adorno (2003) que o ensaio procede metodicamente sem método, pois incorpora, em seu próprio modo de proceder, o impulso anti-sistemático. O que não significa dizer que não haja *ratio* na teorização freudiana; em Freud, a especulação não caminha a esmo. A mobilidade propiciada pela forma ensaio é o veículo necessário para furar o campo do sensível e atingir uma inteligibilidade clínica consistente, uma vez que o ensaio freudiano inflete a realidade para dela retirar seu objeto. Se para Assoun (1983) não há, em Freud, metodologismo, isso deriva em forte medida do seu ensaísmo.

É neste sentido que Ab’Saber (2018) indica:

Todos esses movimentos, que constituem a forma do texto, de múltiplas aproximações, desde problemas e pontos de vista muito diferentes, e suas sucessivas suspensões, até o último segundo antes de adentrar definitivamente o conceito, são movimentos indutivos que criam o *campo do até então nunca pensado* [grifo do autor]; e esse trabalho de situar e desdobrar razões que em alguma medida são absolutamente novas, mas que fazem parte da tradição teórica antecedente é um

exemplo perfeito de como a psicanálise cria seus conceitos, de como inaugura novos campos de problemas, de como chega a dizer o que nunca foi dito sobre o ser humano. (Ab'Saber, 2018, p. 32)

Isso torna candente a inseparabilidade, em Freud, entre forma e conteúdo, constituindo seu fascínio, mas também sua dificuldade. É exemplar aqui as dificuldades envolvidas na tarefa de traduzir Freud, pois

Freud não se preocupa em definir ostensivamente seus termos, como fazem alguns teóricos e autores de vocabulários psicanalíticos. Lendo sua prosa, vê-se que os sentidos emergem naturalmente dos contextos. No fundo, a controvérsia relativa à tradução de seus textos decorre não apenas da natureza complexa e esquiva tanto do objeto de estudo como dos procedimentos da psicanálise, mas também do forte elemento ensaístico (de ensaio, tentativa) e literário da obra de Freud. (Souza, 2010, p. 22)

Como bom ensaísta, os conceitos emergem enquanto tais nos contextos definidos pela escritura. Pois, como nos diz Adorno (2003), “o ensaio... se recusa a definir seus conceitos”, já que os introduz imediatamente e sem cerimônias, “tal como se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si. Pois é mera superstição da ciência pensar os conceitos como intrinsecamente indeterminados, como algo que precisa de definição para ser determinados.” (p. 28) Inequivocamente, em Freud, “a forma do texto faz parte daquilo que ele está tentando conceituar.” (Ab'Saber, 2018, p. 32)

1.4 Estilo e epistemologia

Até aqui, fica evidente que a constituição teórica da psicanálise é totalmente dependente da capacidade do analista de reconstituir o fato clínico em sua complexidade interna. Desse modo, a própria forma do discurso, o movimento do texto, o emprego específico dos termos, tudo isso tem sua devida importância para tentar reproduzir o conjunto de relações sutis que se verifica no âmbito clínico. O que isso torna claro é que o próprio fenômeno observado não está pronto, acabado. Antes de ser interpretado, é preciso que ele seja por assim dizer “inventado”, construído teoricamente. Ele se expressa ao olhar do intérprete sem contornos, em sua forma crua e indistinta. O que nos leva a dizer que o

movimento de teorização freudiana se dá em, pelo menos dois momentos iniciais: o primeiro, em que Freud precisa antes conceber o objeto; segundo, em que ele vai, a partir desse ato de criação teórica, interpreta-lo, analisa-lo. Contudo, o aparente esquematismo dessa divisão cronológica pode esconder a estreita codependência que há entre elas. Pois, num primeiro momento, a estrutura teórica concebida para interpretar os fenômenos não pode ser, ela mesma, observada – inconsciente, pulsão, fantasia não são entidades observáveis empiricamente. Ela é inferida teoricamente e, de forma retroativa, condiciona o mostrar. E de que modo essas estruturas teóricas se relacionam com o real do fato analítico?

Quanto à relação da estrutura com o real, ela é da mesma ordem da relação da essência com o fenômeno ou do latente com o manifesto: da ordem do latente e o correlato da essência (a estrutura), o manifesto e o fenomênico ao mesmo tempo a mostram e a escondem, cabendo ao intérprete, com a ajuda da estrutura que ele mesmo construiu (estrutura-modelo = teoria + método) ou que ele emprega como instrumento de conhecimento, “mostrar” o real e “objetivar” sua ordem profunda (estrutura-realidade). Desde então haverá uma circularidade entre a estrutura e a realidade a denunciar a existência de duas estruturas nem sempre distinguidas por Freud. . . de um lado, a estrutura-realidade (ordem do real); de outro, estrutura-modelo (ordem do conhecimento). (Domingues, 2004, p. 160)

Portanto, esses dois momentos essenciais do teorizar, entre forjar o objeto e interpreta-lo, são em verdade partes indissociáveis de um mesmo processo, de tal modo que são inseparáveis na prática, pois mantém entre si uma interdependência orgânica. Dessa relação de circularidade entre estruturas – de um lado a estrutura-modelo, de outro a estrutura-realidade – derivará as conhecidas críticas que serão dirigidas à psicanálise, pois nesse jogo de uma estrutura à outra, a psicanálise se tornaria imune às contradições do real.

Ademais, ao observarmos o estilo de Freud, fica claro que o próprio conceito psicanalítico fica muitas vezes diluído nesse interjogo de nuances propiciado pelas sutilezas do discurso freudiano. Pois, em Freud, a função do conceito não é simplesmente depurar a experiência de suas contradições internas. De fato, Freud insiste que a clínica se orienta primordialmente pela experiência. No entanto, não podemos dizer que o material clínico se apresenta de forma unívoca. Ele se apresenta, primeiro, como um dado caótico, repleto de contradições – um dado bruto que precisa ser, antes de tudo, tratado. Contudo, na psicanálise, a equivocidade do dado clínico, suas contradições e obscuridades não são apenas restos

teóricos que devam ser eliminados do processo de teorização. Porque, em verdade, são essas contradições que constituem o objeto da clínica, de tal modo que os antagonismos exibidos pela vida psíquica precisam ser incorporados nos conceitos. É nesse momento preciso que a metapsicologia é escalada, já que “. . .a metapsicologia. . . é apresentada como sendo aquilo para que o investigador se volta – em clínica – em desespero de causa.” (Assoun, 2002, p. 17) Isso porque “. . .a referência à metapsicologia destina-se a tentar sair de *uma aporia no domínio clínico* [grifo do autor].” (Assoun, 2002, p. 17) Afinal, a metapsicologia emerge como um remendo teórico – sem que isso se constitua um demérito ou limite da teoria. Seu ímpeto original não é o de saber com clareza, mas ver com clareza o que não se sabe, isto é, delimitar um problema. Como lembra Assoun (2002), a metapsicologia “. . .intervém pontualmente para *desenhar com clareza os contornos de uma incerteza clínica* [grifo do autor].” (Assoun, 2002, p. 18)

Assim sendo, a metapsicologia visa conferir um enredo ao material clínico, explorar suas contradições até extrair dela sua logicidade. Sua finalidade é estabelecer uma unidade discursiva, que dê às contradições um sentido próprio no complexo de relações nos quais essas contradições se situam. Portanto, o **conceito metapsicológico**, antes de dissolver a contradições numa teoria logicamente inatacável, serve de fato para enunciar a contradição e, assim, permitir pensá-la. “Com isso, ele não suprime a contradição. . . ao contrário, ele a reconhece indicando, simultaneamente, por que a coerência é inviável na fenomenalidade.” (Assoun, 1983, p. 163)

Porém, se lembrarmos um trecho de “Psicanálise e ‘Teoria da Libido’” em que Freud (como citado em Assoun, 2002) afirma que a psicanálise “só conhece um projeto: o de conhecer um fragmento da realidade sem contradição” (p. 59), a situação parece, a primeira vista, se complicar um pouco. Contudo, quando recordamos que a própria realidade clínica é em si mesma contraditória, cabe ao conceito metapsicológico reproduzi-la, sob o risco de dissolvermos a densidade particular do fato. Dessa forma, podemos vislumbrar no próprio impulso de conceptualização freudiano a persistência de um esforço incontido de abarcar a contradição ínsita ao fatos clínico,

que dá ao conceito analítico seu estatuto de rigor precário: seja o de cristalizar numa unidade de sentido teórico uma porção da realidade desembarcada de seu equívoco, embora dando uma forma a esse equívoco; seja o de fixar as contradições sem evacuá-las, se é verdade que “a ausência de contradição”, ideal regulador do trabalho metapsicológico, alimenta um processo indefinido por sua função mesma.

Talvez esta seja uma das chaves essenciais desse compromisso de clareza e abertura pelo qual se sublinha o conceito freudiano. (Assoun, 1983, p. 164)

Diante disso tudo, em psicanálise, fica clara a descontinuidade entre o inteligível e o sensível, cujo vínculo não se dá sem as devidas mediações teóricas e discursivas. Nesse sentido, o primado é da teoria que constitui o método, permitindo fazer a ponte entre teoria e realidade, o que significa dizer que não há, em Freud, observação direta da realidade. A realidade está, desde a base, condicionada pela racionalidade instaurada pelos princípios fundamentais de sua teoria, que tem no conflito o seu ponto fundamental. Racionalidade teórica essa que, para se constituir, tem que se permitir ser invadida pelo fantasiar; condição essa que permite a recriação incessante do fato no interior das estruturas teóricas, em cuja dinamicidade a realidade clínica ganha sentido. E isso se justifica por um dado irrecusável da clínica: os objetos com que a psicanálise lida não são estáveis e permanentes, mas portam uma tensão intrínseca que a própria teoria deve dar conta. Se o conceito analítico fosse inequívoco e sem contradição, neutralizaria a própria contradição que ele quer apontar. O jogo de forças freudiano – seu interjogo de díades – resulta em sínteses precárias, e com a unidade sintética do conceito não é diferente. Assim, ficamos com a impressão de que a função do conceito analítico é a de duplicar a tensão que se verifica na clínica, sem, no entanto, resolvê-la, já que isso implicaria a própria anulação da potência heurística do próprio conceito.

Pudemos ver até aqui que

- a) A metapsicologia constitui uma tripla ruptura: medicina, psicologia e filosofia. A constituição da metapsicologia enquanto ruptura fornece o DNA da conceitualidade psicanalítica;
- b) A metapsicologia porta uma polifonia epistemológica que lhe possibilita um novo alcance;
- c) O conceito psicanalítico emerge da transferência, em que a teorização e a especulação são precedidos pela atividade fantasística. A construção conceitual deriva de uma situação muito específica da psicanálise, invariavelmente subsidiária da configuração transferencial. Portanto, o laboratório controlado do psicanalista é o campo da transferência, enclave particular propiciado pela

situação analítica que imerge os envolvidos numa modalidade de interação que mobiliza intensamente fantasias inconscientes. Nesse sentido, o campo de observação científica, no caso da psicanálise, está condicionado desde a seu fundamento.

- d) É possível falar em conceitos apenas quando as ideias abstratas promovem uma articulação eficaz com o material empírico. Essa eficácia passa, ao mesmo tempo, por um certo assentimento partilhado de uma classe científica – a chamar-se convenção – e, ao mesmo tempo, por seu grau de utilidade. Por ser um ajuste recíproco e prolongado entre ideias abstratas e o material empírico, sua legitimidade depende de sua eficácia clínica, de tal modo que a sua construção deva circunscrever um problema que permita a intervenção.
- e) Os conceitos não são inteiramente representáveis. Esse paradoxo que habita o objeto penetra no conceito promovendo sua dilatação. Essa abertura do conceito produzida pelo objeto não é acompanhada pela saturação semântica do objeto, fazendo com que conceito se desinche do componente semântico para dar lugar às contradições do real.

A partir de então, passaremos a avaliar o estatuto do mal-estar no interior do discurso freudiano, inclusive fora dele, para examinarmos, ao fim, a possibilidade de conferir a ele o estatuto conceitual.

2 Entre Sujeito e Cultura: o Mal-Estar

*Eu chamo de mal-estar ou leve
descontentamento o sentimento que ela
experimenta: agora a ação de suas
faculdades e seus desejos são mais
fracos.*

Condillac, 1798/2010.

*A felicidade, no reduzido sentido em que a
reconhecemos como possível, constitui um
problema da economia da libido do
indivíduo. Não existe uma regra de ouro
que se aplique a todos: todo homem tem
de descobrir por si mesmo de que modo
específico ele pode ser salvo.*

Freud, 1930/2010.

Não há dúvidas de que o célebre livro “O Mal-Estar na Civilização” (MC) foi um dos textos consagradores de Freud. Figura central no seu pensamento, o ensaio se firmou, ao longo do século XX, na extensa tradição de textos que se propuseram a realizar uma crítica dos processos de subjetivação inerentes à modernidade.

A força e o impacto desse ensaio se devem, sobretudo, a agudeza das críticas que nele encontramos, temperadas por um pessimismo sombrio. Calmamente, Freud nos conduz por um itinerário curioso e dispersivo. Os processos de constituição subjetiva instaurados pela modernidade já vinham abrindo tensões insuperáveis. Com a noção de mal-estar, o que Freud fez foi, com o dedo em riste, aponta-las, afirmando que essas tensões não eram uma expressão simplesmente epocal e datada, mas primordial. Elas revelavam o chão duro das nossas formas de vínculo. O mal-estar é o verme intrínseco da fruta da cultura. Essa foi a forma que de modo geral lemos, até hoje, “O Mal-Estar na Civilização”.

Atravessando o MC, somos impactados por passagens que impressionam por sua lucidez crua, desvelando a infelicidade e a violência que se encontravam nos subterrâneos de uma modernidade que não queria ver seu próprio reflexo sem os seus vernizes ilustrados. No entanto, em favor de uma imagem idealizada do homem, a modernidade foi encobrindo cada

vez mais os seus recessos, cegando a si mesma contra a expressão de sua parte obscura de si. Acontece que esses mesmos subsolos foram ficando cada vez mais carregados, e o que Freud percebeu foi que essas formações subterrâneas vinham exercendo cada vez mais força no interior da vida social. Suas nascentes já vinham formando lagos e rios cada vez maiores, de tal modo que era inequívoco que havia algo de errado na concepção que a modernidade vinha fazendo de si mesma. Parecia que algo estava sendo deixado de lado, e que esse algo – ao contrário do que parecia ser – era mesmo parte integrante da própria humanidade, sendo que a concepção de homem à época de Freud não passava de um borrão idealizado.

Assim, não é de se espantar que a *Mitteleuropa*, calcada na razão, na elevação das artes e do espírito, tenha sido tão abalada com os resultados traumáticos da grande guerra. A Grande Guerra sacramentou o fato de que a imagem que a civilização europeia fazia de si vinha ruindo. O apogeu da razão e do progresso se chocou com a violência e o morticínio da guerra. Com isso, essa flagrante discordância disseminava um mal-estar que se esgueirava pela vida social como um todo. O quadro dissonante que opunha os valores civilizados e a expressão virulenta de formas residuais da vida social fazia disseminar a náusea daqueles tempos.

Esse era o campo histórico do qual emerge o texto “O Mal-Estar na Civilização”. Lembremos que Freud vivia num caldo cultural em ebulição. A Viena e sua “nervosidade moderna”; Viena das vanguardas artísticas e intelectuais, do expressionismo de Klee e Munch ao neopositivismo de Carnap; do teatro e da opereta; a Áustria do Imperador Francisco José e da efervescência política; uma cidade vibrante de intelecto e de sexo, como lembra Bruno Bettelheim (1991). É na esteira desse pano de fundo cultural aflitivo que nasce a reflexão freudiana sobre o mal-estar. Fica claro, assim, que o substrato das teorizações do mestre de Viena é parte desse quadro de agonia social.

Um pouco antes de Freud, Hegel, ao trazer a noção de *Zeitgeist* – traduzido por espírito do tempo –, deixou claro que, ao pegarmos o corte de um dado momento da cultura, as manifestações que dela brotam mantêm entre si um laço interno que as unifica em torno de um leito comum. Assim, o pensamento, as artes, o regime político-econômico, as experiências religiosas, os hábitos, todos eles mantêm uma conexão interna que fazem dessas manifestações rebentos de um mesmo período histórico. Sob esse ponto de vista que, hoje, podemos falar da “Idade Média”, do “Renascimento”, da “sociedade da informação”, da “pós-modernidade”, procurando neles seu elo intrínseco de sentido. Dito de outra forma, dado um corte espaço-temporal, um mesmo arcabouço de determinações emerge da estrutura social por meio de diversas formas, mas sempre reenviando a uma base comum, reconhecíveis em cada

uma dessas diferentes formas particulares de se apresentarem. Muito embora essa noção esteja vinculada à filosofia da história hegeliana – para quem essa forma comum estava vinculada a etapas históricas do Espírito em sua *démarche* rumo a consciência de si – não podemos deixar de assinalar que ela deixou um molde importante para se pensar a relação coextensiva entre as múltiplas formas de expressões no interior de uma mesma estrutura histórica e social. A partir daí, Marx pôde teorizar o vínculo entre os “modos de produção” e a organização vida social. Weber, também, vislumbrou a relação entre a religião protestante e o espírito do capitalismo. Fica claro que Hegel introduz um esquema que vingou no pensamento vindouro.

Sob esse aspecto, a psicanálise foi muitas vezes compreendida apenas como um fruto de “uma experiência social compartilhada”, como disse Carl Shorske (1988). Bruno Bettelheim (1991), numa linha similar, indica que o desmantelamento do Império Austro-Húngaro e o extraordinário desenvolvimento cultural de Viena concorreram para a criação da psicanálise. Sem sermos precipitados, não há dúvidas de que esses antagonismos foram essenciais para a constituição da psicanálise, e essa simultaneidade de traços em conflito entre o progresso e a decadência, a aurora e o crepúsculo, o viver e o morrer, tudo isso ecoou de maneira contundente sobre a forma de Freud pensar e teorizar.

O cenário cultural em meio ao qual nasce a psicanálise é o cenário da erosão de valores ancestrais, a partir da decadência do império, mas também aquele da eclosão de movimentos filosóficos, sociais, políticos e culturais multiformes. Ainda segundo Bettelheim (1991), entre as consequências desse processo de corrosão social e política, houve um progressivo abandono, por parte das elites culturais, da política como “tema sério”, do qual decorreu um interesse mais agudo pelo universo interior do humano com seus insondáveis mistérios e obscuridades. Em consequência disso, várias expressões artísticas e do pensamento passaram a se dedicar ao oculto da vida psíquica, e Freud foi um dos maiores desse filão.

Perante os olhos de Freud – nascido no seio de uma família judia de Freiberg – isso não deixava de produzir algum incômodo, mal-estar – *Unbehagen*. Sob esse ângulo é que podemos dizer que o *Unbehagen* da experiência de vida freudiana foi um dos *Leitmotive* da psicanálise. Ao nomear um de seus mais lidos ensaios como “O Mal-Estar na Civilização” (*Das Unbehagen in der Kultur*), apresentava, de algum modo, um sentimento que também era por ele compartilhado, é óbvio. No entanto, apesar de emanar de uma experiência particular, essa noção de mal-estar alcançou estatuto universal. Como em Hegel, o esquema freudiano do mal-estar ficou na história, e fala todas as línguas. Vários foram os autores que se apropriaram dessa expressão. Bauman, por exemplo, escreveu o já considerado clássico *Postmodernity and*

its Discountents, traduzido no Brasil por “O Mal-Estar da Pós-Modernidade”. Jacques Racière publicou *Malaise dans l'esthétique*. No Brasil, Sérgio Paulo Roaunet escreveu “Mal-estar na Modernidade”, além de Birman e Dunker terem também artigos e livros dedicados ao tema. E a lista segue de maneira infindável. Nos meios psicanalíticos, o termo se disseminou. A literatura é inesgotável e os fenômenos que se valem dessa noção são inumeráveis. Num certo sentido, poderíamos até perguntar se a posteridade freudiana não estirou a intuição freudiana e o mal-estar acabou assumindo outros sentidos? Não estamos certos. Assim, voltar ao MC se faz necessário.

Contudo, devemos lembrar que, até algum tempo atrás, pode-se dizer que a obra “O mal-estar na civilização” tinha, para a *doxa* psicanalítica, uma posição menor no interior do pensamento de Freud. Vale aqui o alerta de Lacan (1991) que insistia na importância dessa obra:

Esse *Mal-estar na civilização* [grifo do autor], do qual rogo-lhes tomarem conhecimento, ou fazerem uma releitura, não é, na obra de Freud, algo como algumas anotações. Não é da ordem do que se permite a um clínico ou a um cientista, não sem certa indulgência, sob o modo de uma excursão no âmbito da reflexão filosófica, sem dar-lhe, talvez, todo o valor técnico que se reconheceria a uma tal reflexão quando vinda de alguém que se qualificaria ele mesmo da classe da filosofia. Esse ponto de vista por demais propalado entre os psicanalistas deve ser totalmente afastado. O Mal-estar na civilização é uma obra essencial, primeira na compreensão do pensamento freudiano e somação de sua experiência. (p. 15)

Lacan percebeu, não sem a agudeza que lhe era típica, que esse livro carregava aspectos fundamentais para se compreender a experiência intelectual de Freud na sua inteireza. E logo em seguida solicita, em suas próprias palavras, a

. . . dar-lhe toda a sua importância. Ela [a obra MC] esclarece, acentua, dissipa as ambiguidades de pontos totalmente distintos da experiência analítica, e do que deve ser nossa posição em relação ao homem – uma vez que é com o homem, com uma demanda humana de sempre, que temos, em nossa experiência, cotidianamente relação. (Lacan, 1991, p. 16)

A passagem realçada acima deve ser alvo de nossa meditação por um instante.

Primeiro, a presença da ideia de que o MC exprimiria uma convocação da parte de Freud, induzindo a psicanálise e os próprios analistas a tomarem posição frente ao humano e suas demandas. Posição esta que, de acordo com Lacan, estaria delineada nas páginas do livro e que deveria orientar, portanto, a experiência psicanalítica e a relação que nela é travada.

Claro que a invocação de Lacan tem um interesse muito particular, considerado o seu percurso teórico. Não é trivial que essas palavras tenham sido ditas no seminário “A Ética da Psicanálise”. Lacan estava ciente de que uma reflexão sobre os princípios e valores em jogo na prática analítica trazem à tona, invariavelmente, uma certa concepção dos sujeitos de que se trata.

Desse modo, não podemos deixar de observar que as marcantes passagens do MC não deixam de evocar uma certa profecia sinistra no tocante ao destino humano. Logo no segundo capítulo do ensaio, Freud (1930/2010) assevera: “podemos dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da ‘Criação’.” (p. 30) Ainda que destacada do seu contexto, a frase não deixa de ecoar o pessimismo característico do traçado final do percurso intelectual freudiano.

Logo de saída, Freud (1930/2010) então começa a empreender uma laboriosa consideração sobre o campo da felicidade humana e a sua relação com a finalidade da vida:

. . . o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra felicidade, ‘felicidade’ se refere apenas à segunda. Correspondendo a essa divisão das metas, a atividade dos homens se desdobra em duas direções, segundo procure realizar uma ou outra dessas metas – predominantemente ou mesmo exclusivamente. Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. (p. 29)

Como uma das passagens do início do livro, ela parece conter um fio condutor da trama, já que o intuito de Freud nesse livro era investigar por que, apesar de tanto progresso e benefícios que trouxe a civilização, os homens ainda sentiam tanta insatisfação, ou melhor, infelicidade por estarem submetidos a ela. Por que, afinal – pergunta Freud –, os homens permanecem tão infelizes a despeito dos avanços trazidos pela vida civilizada? O que está em

questão aqui é que, por trás da aparente obviedade desses postulados, reside uma colagem que só se efetivou há pouquíssimos séculos, ou seja, para nós, a tão natural conjugação entre a felicidade e o prazer. O que faz dessa estreita vinculação presente no textual freudiano – a ideia de que a felicidade se organiza pelo plano do prazer – digna de um exame genético. É preciso mostrar o périplo que conduz a esse esquema de inteligibilidade, para nós tão mastigado e digerido.

Desde a publicação do texto, inúmeras foram as leituras da ideia de mal-estar em Freud. Não caberia aqui passar por todas elas. Ao menos no nível mais explícito do texto, o mal-estar seria um aspecto irreconciliável das exigências da pulsão frente as imposições da cultura. Daí a clássica tese do livro – que também atravessa e se amadurece ao longo da obra de Freud – de que a civilização repousaria sobre a renúncia pulsional.

Hoje, encontramos inúmeras obras que levam em seu título a noção de mal-estar, como já observamos anteriormente. Podemos até dizer que, após Freud, o mal-estar se espalhou pela vida social. Porém, aqui, nosso interesse é discutir o estatuto teórico dessa noção na obra de Freud. Avaliar se, na própria obra do criador, encontramos diretrizes para apontar os parâmetros teóricos e explorar a série de nuances envolvidas ao redor mal-estar freudiano. No final das contas, o que procuramos é o regime de conceitualidade no qual se firma o mal-estar freudiano. Como a literatura em torno do tema é infundável, procuramos nos ater a uma linha de raciocínio menos explorada.

2.1 Ocorrências do mal-estar em Freud

O termo *Unbehagen* está espalhado de forma pontual por boa parte da obra freudiana. Uma busca pelo termo *Unbehagen* ao longo da *Gesammelte Werke* (GW) aponta dez ocorrências. De antemão, vale notar que um dos primeiros elementos motivadores da pesquisa foi a constatação da ausência do mal-estar enquanto verbete no consagrado “Vocabulário de Psicanálise”, de Laplanche e Pontalis. Como se sabe, o referido estudo se prestou a rastrear os conceitos fundamentais da psicanálise, especialmente aqueles cunhados por Freud, e o mal-estar não compareceu. Contudo, apesar de não estar no referido vocabulário, é impossível dizer que é uma concepção descartável, justificando a sua escolha como objeto de estudo. Inclusive, deve ser observado que a ausência do mal-estar no “Vocabulário...” é explicável, até certo ponto. Em realidade, o mal-estar não teve, da parte de Freud, uma definição propriamente dita. Na obra em que termo aparece no título, a ocorrência da palavra *Unbehagen* se limita a duas inserções, e no mesmo parágrafo, como veremos adiante. Nesse

sentido, esse trabalho tem por interesse retomar as linhas dispersas que o mal-estar deixou ao longo da obra de Freud, recuperar o campo maior de problema do qual ele é fruto, reposicionando a questão levando em conta outros esquemas espalhados no interior da obra, e mesmo fora dela, como ficará claro.

Num primeiro momento, quando adentramos na obra do mestre, veremos que, cronologicamente, a primeira vez que palavra *Unbehagen* nas GW aparece é numa carta de 26 de junho de 1892 a Jose Breuer. Vamos ao trecho em português disponível na *Standart Edition* (SE):

Prezado amigo,

A satisfação com que despreocupadamente lhe entreguei essas minhas poucas páginas deu lugar ao *desassossego* [grifo nosso] (*Unbehagen*) que tão facilmente acompanha os esforços de pensar. Atormenta-me este problema: como oferecer um quadro bidimensional de algo tão sólido como a nossa teoria da histeria. Sem dúvida, a questão principal é saber se devemos descrevê-la do ponto de vista histórico e começar com todos os casos clínicos (ou dois dentre os melhores), ou se, de outro lado, devemos começar por afirmar dogmaticamente as teorias que formulamos à guisa de explicação. (Freud, 1941/1988d, p. 190)

Esse trecho traz um primeiro fato que observamos a partir da pesquisa: nem todas as vezes que Freud fez uso da palavra *Unbehagen* ela foi traduzida, na *Standard*, por mal-estar. Por outro lado, nem todos os casos em que nos deparamos com a expressão mal-estar na *Standard Edition* brasileira devemos imediatamente imaginar que no original consta o termo *Unbehagen*. Como exemplo, num determinado trecho da “Interpretação dos sonhos” lemos: “Além disso, o senhor utilizou esse *mal-estar* [grifo nosso] para ajudar a disfarçar a realização do desejo.” (Freud, 1987/1900, p 190) Aqui, a expressão mal-estar foi utilizada para verter *Verstimmung*, que em alemão, nesse contexto, teria o significado mais próximo de “indisposição”, “desânimo”. Portanto, o importante a ser ressaltado é que não podemos fixar um vínculo direto de tradução entre a expressão “*Unbehagen*” presente ao longo das GW e as ocorrências do termo mal-estar na SE.

Vale recordarmos que a *Standart* é uma tradução indireta. Apesar de cotejada com o alemão em algumas de suas edições, a tradução se concentra na versão oferecida por James

Strachey, cujos vícios de traduções (traições)¹⁴ já foram extensamente comentados. Contudo, devemos dizer que *Unbehagen* é um termo que, em alemão, tem um campo semântico abrangente, de forma que se sua tradução tivesse sido fixada em mal-estar perderíamos muito em contextualização, de sorte que o texto em português não seria fiel ao significado que o texto original pretende transmitir.¹⁵

Após a carta, deparamo-nos novamente com o *Unbehagen* nos “Estudos sobre a histeria” (1895/1995). Nesse caso, podemos observar que o termo está bem mais aparentado ao seu sentido médico: “Quando estimulamos uma região sensível à dor em alguém com uma doença orgânica ou num neurastênico, o rosto do paciente assume uma expressão de mal-estar (*Unbehagen*) ou de dor física.” (p. 163).

Ainda no ano de 1895, num artigo em que procura distinguir da neurastenia a assim chamada neurose de angústia¹⁶, Freud lança mão do termo novamente descrito numa listagem da sintomatologia clínica desse quadro. Ele diz:

Incluo aqui uma lista que inclui apenas as formas de ataques de angústia que me são conhecidas:

...

(i) Acessos de parestesias. (Estes, porém, raramente ocorrem sem angústia [*Angst*¹⁷] ou uma sensação semelhante de mal-estar [*Unbehagen*])¹⁸ (Freud, 1895/1994, p. 97)

...

Um pouco a frente, em “Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana” (Freud, 1901/1987), encontramos outra ocorrência. Nesse texto, a versão brasileira da SE das obras de Freud optou por traduzir *Unbehagen* por **inquietação**. Daqui até 1926, o termo fará esporádicas aparições: uma num artigo chamado “O método psicanalítico de Freud”, de 1904,

¹⁴ “*Traduttore, traditore*”, diz o provérbio italiano.

¹⁵ Sobre isso, cf. Souza (2010), que, ao comentar sobre a dificuldade de se traduzir Freud, nota que em muitas situações o vocabulário freudiano mantém um referencial semântico vacilante, ora pendendo para o seu uso técnico e conceitual, ora voltando-se para o uso ordinário da língua.

¹⁶ “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia”. Dunker (2016) menciona esse artigo como a primeira aparição do *Unbehagen* na obra de Freud. Está correto, se considerarmos a obra publicada em vida. No entanto, há um incidência anterior na carta de 1892 a Breuer, como já explicitado.

¹⁷ Vale lembrar aqui que *Angst* comporta o sentido tanto de ansiedade, angústia e medo. Portanto, uma palavra de grande alcance semântico.

¹⁸ Pela primeira vez podemos observar um paralelismo direto entre mal-estar e angústia. Freud parece tentar ressaltar o aspecto indeterminado e difuso, indo do plano físico ao psíquico.

e outra em “Introdução ao narcisismo”, aparecendo novamente só em “Inibição, sintoma e angústia”.

Até aqui, o que fica claro é que as diferentes formas de se traduzir o termo no início da obra freudiana atestam que o *Unbehagen* ainda não tinha contornos teóricos precisos. Seu uso é indefinido, mais próximo do seu sentido trivial e comum da palavra, mas que vai, pouco a pouco, a cada nova expressão, crescendo-se de um novo elemento que, a partir da experiência clínica, vai, assim, formando o pano de fundo geral sobre o qual se impõe o problema colocado pelo *Unbehagen* que encontraremos na sua formulação de *Das Unbehagen in der Kultur*.

Antes de continuarmos analisando as incidências posteriores do *Unbehagen* ao longo da obra de Freud até 1930, é importante que situemos as dificuldades de tradução do termo. Os impasses de tradução revelarão também as dificuldades de se circunsver um fenômeno.

2.2 *Unbehagen*, *discountents*, *malaise* e *mal-estar*¹⁹

O *Unbehagen* freudiano foi vertido por formas que sempre privilegiam um ou outro aspecto semântico da formulação presente no MC, aspecto intrínseco à tarefa da tradução. No entanto, na escolha da tradução, entre os ganhos e as perdas que cada escolha comporta, é possível sim dizer que algumas são mais felizes que outras. A decomposição do termo em alemão revela que ele é composto por uma partícula de negação *Un* que se acopla ao verbo *behagen* (agradar), negando-o. É similar ao nosso “in”, presente em “inconsciente”, “indeciso”, “impróprio”, etc. Com relação ao verbo *Behagen*, é composto por um radical que remete a *Hag* (clareira). O estudo cuidadoso de Christian Dunker e Elisabeth Brose (2016) desses aspectos etimológicos e de tradução envolvidos no vocábulo examina em detalhes o problema. Nele, Dunker (2016) defende que

“*Unbehagen in der Kultur*” deveria ser entendido como “Mal-Estar na civilização” desde que em *Mal-Estar* pudéssemos ler a impossibilidade de *estar*, a negação do estar, e não apenas a negação do ‘*bem-estar*’. Para tanto, continua Dunker, sugeri que *mal-estar* é esta ausência de lugar..., a impossibilidade de ‘uma clareira’ no caminhar pela floresta da vida. (p. 37) [grifos do autor]

¹⁹ A discussão que se segue foi em grande parte baseada nas pesquisas de Dunker (2011, 2014) e Dunker e Brose (2016).

A leitura de Dunker enfatiza a dramaticidade existencial impregnada no termo. Essa leitura diverge, em alguma medida, da opinião de Birman (2001)²⁰. Para ele, o mal-estar não pode ser reduzido a uma antinomia insuperável entre os polos da pulsão e o da civilização. Não se trata disso na opinião do autor. Na perspectiva de Birman (2001), o mal-estar freudiano atinge o coração da modernidade e revela os limites do projeto iluminista e civilizatório. Nesse ponto, Freud pode ser colocado ao lado de Heidegger – que caracteriza a modernidade pela **morte de Deus** – e Weber – para quem a modernidade estava assentada no desencantamento do mundo, através dos crescentes processos de racionalização. O mal-estar seria a adição de um novo ângulo para a compreensão daquilo a que veio chamar-se modernidade. Se esse é um aspecto comum da reflexão freudiana que o coloca lado a lado de outros críticos da modernidade, devemos ressaltar uma diferença marcante. E essa diferença aparece no nível da fonte de reflexão de Freud, ângulo esse que é extraído da clínica, mais especificamente da clínica das neuroses. Nesse sentido, a reflexão de Freud é oriunda de um campo teórico-prático herdado da medicina, solidário de noções como terapêutica, patologia e cura, isto é, a clínica, sendo a própria noção de mal-estar utilizada, desde o início da obra de Freud, num sentido fortemente clínico²¹, descrevendo sintomas indeterminados. A partir daí, ela vai sucessivamente ganhando contornos mais nítidos, até chegar em 1930 apontando para uma relação mais geral com os processos de subjetivação mais específicos. Dunker (2016) expressa com argúcia esse componente clínico veiculado pelo mal-estar freudiano:

Se o psicoterapêutico configura seu objeto em torno da noção de *sofrimento* e o tratamento clínico em termos de *patologias*, que termo estaria reservado para a dimensão da cura? Freud valeu-se de uma expressão muito feliz para designar este tipo de sofrimento que não se pode nomear perfeitamente e cuja natureza é indissociável da relação com o outro, trata-se do *mal-estar* (*Unbehagen*). Se a noção de sofrimento sugere passividade e a noção de patologia exprime certa atividade sobre a passividade (conforme o radical grego *pathos*), a ideia de mal-estar nos remete à noção de lugar ou de posição. *Estar*, de onde deriva o cognato *estância*, não implica agir, nem sofrer uma ação, simplesmente estar. Talvez a palavra *Unbehagen* derive do radical *hag*, bosque

²⁰ Diz o autor: “Na leitura que realizei recentemente de “Mal-estar da civilização”, de Freud, considerei que o que estava em questão neste desenvolvimento teórico era menos a relação de antinomia insuperável entre os polos da pulsão e o da civilização, numa forma de reflexão resignada da subjetividade na civilização em geral, do que um esforço para circunscrever o mal-estar do sujeito na *modernidade*. Era o estatuto do sujeito no mundo moderno o que instigava Freud em suas indagações ainda hoje perturbadoras.” (Birman, 2001, p. 12)

²¹ O que não significa que a noção de mal-estar esteja reduzida à clínica, mas que dela desponta, a partir dela se nutre e sobre ela retorna.

ou mata, ou seja um lugar propício para praticar a arte de estar. Além disso, a noção de cura associa-se com a de mal-estar na medida em que esta remete a noções como angústia, desespero ou desamparo (ROCHA, 2000, p. 158). Encontramos aqui a longa reflexão filosófica sobre estes conceitos. Dos filósofos helênicos que meditaram sobre o desamparo (SÊNECA, 2002), às intuições de Kierkegaard sobre o desespero (2002), até a incursão de Heidegger sobre a cura (*Sorge*) como angústia no ser-para-morte (1993), há um insistente reconhecimento desta dimensão no mal-estar como inerente à relação entre existência e verdade. Pode-se dizer que para esta tradição a própria filosofia deve ser encarada como uma prática de cura. (p. 34) [grifos do autor]

O mal-estar apontaria, para Dunker, para a perspectiva da cura, e sua natureza é dependente da relação com o outro. Reservemos esses dois aspectos intrínsecos da noção de mal-estar em Freud segundo Dunker. Vale salientar que, na análise de Dunker, é privilegiado o campo etimológico como legitimação de um sentido intrínseco ao próprio *Unbehagen*. Sob sua análise, o *Unbehagen* sofre um espécie de “desvio existencial”, que, apesar de comportar essa interpretação, parece que se trata de um aspecto colateral do mal-estar, não obstante importante.

Ainda no estudo, Dunker e Brose (2016) avançam na análise da dimensão etimológica do *Unbehagen*. Isso nos permitirá extrair mais alguns ângulos para avançarmos o debate. Do *Unbehagen* temos a partícula *Un*, prefixo negativo, já comentado; *be* é uma partícula direta e literalmente relacionada a *bei*, preposição que indicaria proximidade, ou presença de pessoas ou coisas. Aqui, Brose lembra que o dicionário dos irmãos Grimm apresenta a relação semântica que essa partícula mantém com o *pert*²² e o *circun*²³.

Para Brose (2016), “*Un-be-hagen* poderia apresentar a seguinte leitura: ‘não estar presente ou próximo da clareira’” (p. 39). E continua:

. . .uma das fontes fundamentais para entendermos a potencialidade do termo usado por Freud seria Goethe, antes de Heidegger. Sob influência da escrita do autor de *Fausto e Werther*, foi ao ler o seu *Die Natur* que o jovem austríaco, Freud, decidiu estudar medicina. E seguirá citando vários trechos da obra de Goethe de “cor e salteado”. . . A inspiração goethiana atravessa *Das Unbehagen in der Kultur*... (p. 39)

²² De, em torno de, em volta de, ao redor de.

²³ Em torno de, em volta de, por – com ideia de movimento; ao pé de, perto de, nas imediações de.

Ainda sobre influência de Goethe sobre Freud, a autora comenta:

O *Leitmotiv*, que se encaminha pela obra de Goethe, é o sentimento de *Unbehagen*... Esse mal-estar do escritor diante do conflito dele com as decisões da sociedade da época causam sua produção literária... Pensando então a palavra *Unbehagen* desde a obra de Goethe, abrimos a possibilidade de outras associações, por exemplo, as duas ideias conectadas pelo crítico Harold Bloom: angústia e influência. (Dunker & Brose, 2016, p. 39)

De fato, como veremos, em Freud, a vinculação entre o *Unbehagen* e a angústia é textual. Aparece desde uma das primeiras ocorrências do termo, conforme já comentado aqui.

Contudo, afirma Dunker (2016) no mesmo artigo que a grande dificuldade no momento de se traduzir o termo é fazer com que a tradução não deixe de trazer consigo o sentido de agradabilidade e deleite presente em *behagen*. A decisão quanto ao título do ensaio já dá um pouco o tom da dificuldade do problema com que Freud estava lidando. Num certo momento, Freud pensou em chamar o ensaio de “*Unglück in der Kultur*”, isto é, “Infelicidade (ou Infotúnio) na Cultura”. A tradução para o inglês, discutida amplamente entre Freud e Strachey, sugeria o caminho de verter o termo por *discomfort* (desconforto). *Man’s discomfort in civilization*, Freud sugere. No fim, prevaleceu a concepção de Joan Rivière, que deixou o consagrado título em inglês *Civilization and its discontents*, ao passo que Freud optou por manter a solução menos simples em alemão, *Unbehagen in der Kultur*. Ainda se debruçando sobre o problema, Dunker (2016) defende que

Tanto o verbo *behagen* – agradar, convir – quanto o substantivo homônimo *Behagen* – agrado, prazer, satisfação, deleite – remetem a algum tipo de prazer. Disso provém o cognato *behaglich* (*angenehm*: agradável, deleitoso; *bequem*: confortável, cômodo; *behagliches Gefühl*: sensação de bem-estar; *behagliches Leben*: vida sem preocupações, vida sossegada, pacata) (Porto Editora, 1986). (p.40)

Para o autor, haveria

. . .uma inadequação de base em remeter *Unbehagen* a uma série definida por sensações corporais individualizadas como desconforto, náusea (*Übelkeit*), embaraço ou dor (*Weh*). *Unbehagen* também não pode ser incluído com perfeição na série de

termos que definem o destino de alguém: infortúnio, infelicidade ou descontentamento (Dunker & Brose, 2016, p.40)

Na ótica de Dunker (2016), o *Unbehagen* freudiano envolve a ideia de “inescapabilidade” que confere a essa noção o seu estatuto existencial. Seguindo a herança do mal-estar romântico, Freud escreve como alguém em conflito direto com o cerco social que em torno dele se opõe.

Esse conflito entre escritor e sociedade seria . . . fulcral no pré-romantismo . . . Nesse âmbito, *Unbehagen* é feixe de tensões exasperadas sentido e expressado por escritores inconformados com os limites de sua contemporaneidade e de seus destinos frustrados, conduzindo-os a angústia, tédio, abandono, o que também foi chamado de *mal du siècle*. (Dunker & Brose, 2016, p. 42)

Partindo dessa experiência muito íntima, Freud pôde formular a ideia com a propriedade de quem a vive, fornecendo a ela, a partir de agora, uma chave clínica. Dunker (2016) traz ainda as questões envolvidas na tradução francesa, “*malaise*”. Para ele, essa tradução aborda com precisão os matizes de sentido internas ao *Unbehagen*.

O termo francês pelo qual se traduziu *Unbehagen* capta com precisão esta nuance entre o moral e o metafísico, entre o estético e angustiante congregando três série semânticas diferentes. A expressão “*malaise*”, surgida no século XII, indica um embaraço difuso ligado ao sofrimento que não se consegue nomear com precisão. (p. 43).

A *malaise* indica uma flutuação abrangente de sentidos: vai dos problemas fisiológicos, como a doença, a indisposição, o incômodo; passa pela miséria moral, a aflição coletiva e a vulnerabilidade irracional gerada por um sentimento contra o qual não podemos nos defender; chegando aos estados psíquicos de sofrimento como a angústia, a inquietude, a tristeza, e o estar mal (*malêtre*). Traz consigo a ideia de pressentimento, problema não muito bem localizado. Há, em *malaise*, uma série semântica que atravessa os estados aflitivos morais, associando-se com a ideia de miséria moral ou psicológica em inglês (*miserable*), bem como com a noção freudiana de desamparo (*Hilflosigkeit*). O desafio, ao se traduzir o termo, é tentar remeter, a partir de um único vocábulo, todas as variantes que se expressam

bem na solução francesa. Isso pois o mal-estar freudiano não é da ordem de um “mal-estar estomacal”, ou um “mal-estar entre amigos”, nem mesmo um “estar de mal com a vida”. (Dunker & Brose, 2016)

Nesse sentido, não podemos identificar o mal-estar freudiano como antônimo direto de “bem-estar”. Essa expressão induz a um campo de significados de uma série do tipo satisfação-conforto-alegria, que não é bem a oposição de que se trata no mal-estar de extração freudiana, se assim podemos dizer. “O objeto abordado por Freud no texto não se refere às vicissitudes do prazer corporal ou da vocação individual ou coletiva para a felicidade. No texto freudiano, o que está em causa, de maneira evidente é o conceito de mundo.” (Dunker & Brose, 2016, p. 44) Para o autor, o desafio na tradução desse termo tão profuso de significados é

. . .encontrar uma palavra que responda tanto à série do desprazer-insatisfação, quanto à série do infortúnio-infelicidade de tal forma que ela contenha a experiência de mundo como espaço, lugar ou posição. O *Mal-estar* não é apenas uma sensação desagradável ou destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar. (Dunker & Brose, 2016, p. 43) [grifos do autor]

Para Dunker, há uma referência tópica incontornável trazida à tona pela noção de mal-estar. É essa vinculação à experiência de deslocamento espacial que permite a Dunker fazer a releitura do “mal-estar” freudiano a partir de uma dupla chave semântica, sem deixar que ele se esgote nela: numa ele propõe que há um mal-estar corporal como **sintoma**; noutra, ele indica o mal-estar na sua variação moral, como experiência coletiva ou individual de **sofrimento**. Em suas próprias palavras, “toda a força e originalidade da noção de *mal-estar* reside no fato de que ela engloba, mas não se reduz, quer ao sofrimento quer ao sintoma.” (Dunker & Brose, 2016, p. 45)

Ainda nesse sentido, agora em relação à tradução inglesa, ele explica porque a tradução *Unbehagen* por *discomfort* não faz juz a proposição freudiana²⁴. Para o autor, se **desconforto** evoca um aspecto espacial, de estar contido e abrigado, algo ainda falta, e é sua densidade existencial, cuja presença está remetida a noção de **mundo**. Prossegue o autor:

²⁴ Posição essa da qual Bruno Bettelheim (1984) discordaria. Para o vienense radicado nos Estados Unidos, a melhor tradução seria exatamente por *discomfort*, que recupera do original o sentido de “sentir-se desconfortável”, sentir-se mal. A tradução por *discontents*, segundo Bettelheim, implica aspectos racionalizáveis e intelectualizados.

Ora, se há alguma mensagem teórica em *Mal-Estar na Civilização* é a de que tal “abrigo” seja ele a neurose, a narcose, o retirar-se do mundo como a anacoreta, o estetizar a vida, o trabalhar para conquisitar a natureza, e todas as outras soluções que se pode procurar para uma vida em conforto, são precárias, instáveis e contingentes. O Mal-estar é inescapável e incurável, sendo sua figura fundamental a angústia e o seu correlato maior o sentimento de culpa inconsciente. (Dunker, 2016, p. 45)

Dunker (2016) valoriza a acepção conceitual de *Unbehagen* no radical *Hag*, que remete a *Hecke* (hera), cuja conotação e usos estão associados à “cerca de arbusto”, “cerca viva”. Nesse sentido que esta oposição entre o fechado e o aberto é fundamental para o uso e sentido de *Unbehagen*. Isto posto, o central envolvido nessa noção, para o professor Dunker, aponta para algo “*sem lugar para estar, sem lugar para descanso, sem lugar para conforto, fora de lugar para ser*” [grifos do autor], ou ainda, continua Dunker trazendo à leitura a série dos destinos do ser, “sem destino fechado e definido, ou ‘aberto passado imprevisível’”. (p. 47) Por fim, acrescenta que esse ângulo de leitura implica pensar o “mal-estar” a partir de uma **abertura interior** e um **fechamento exterior**.

O encaminhamento da leitura de Dunker é uma combinatória brilhante inspirada de maneira explícita na analítica do *Dasein* heideggeriana e na antropologia de Viveiros de Castro, autores citados no próprio artigo. Ganha protagonismo o sentido do estar junto, na sua impossibilidade, o encontro, no qual não identificamos mais quem é o Outro, até o ponto de termos nossa própria identidade questionada até o “limite do *des-ser* [grifo do autor]” (Dunker, 2016, p. 48). O mal-estar, em sua visão, seria parte das experiências de “déficit de nomeação”, sentimento que surge quando algo está “mal-dito”, “mal-nomeado”, “mal-traduzido”.

A partir dessa notável releitura, o autor sintetiza suas ideias dizendo que

. . .o mal-estar (*Unbehagen*) remete justamente à ausência deste pertencimento, a esta suspensão no espaço, a esta queda (*Fall*) impossível fora do mundo. À impossibilidade desta clareira na qual se poderia estar estar. Ora, o *mal-estar* [grifo do autor] está tanto em vida feita de cercamentos (nossas construções culturais, leis e formas sociais), quanto na experiência do aberto indeterminado, como no deserto (a pulsão de morte). . . e ainda em nossas tentativas de estar com o outro fazendo uma unidade delimitada por uma fronteira, qual uma vesícula unicelular (pulsão de vida).

(Dunker & Brose, 2016, p. 50)

Sem deixar de observar o alto cuidado no trabalho de leitura e a notável capacidade de penetração e rearticulação do problema a partir de um passeio etimológico – como próprio Freud tinha por inclinação fazer –, não podemos deixar a indefectível galvanização heideggeriana da noção de mal-estar freudiano empreendida por Dunker. O longo excuro por esse pequeno artigo repleto de referências importantes se justifica pelo ineditismo da análise de Dunker, sem dúvida o que mais inovou no modo de reler o *Unbehagen* freudiano no Brasil.²⁵

O que está em jogo, para Dunker, é o **sentimento de falta de pertencimento** envolvido no *Unbehagen* freudiano. Ele propõe até mesmo que o termo seja traduzido por **desassossego**, em referência à Fernando Pessoa e seu heterônimo Bernardo Soares, tradução essa que apareceu na SE, conforme já mostramos. Trata-se, para o autor, de trazer para o interior do conceito uma espécie de síntese da série semântica:

- a) Dos estados corporais (desconforto)
- b) Das vicissitudes do destino (infortúnio),
- c) As variedades morais do sofrimento (descontentamento)

O texto alude a um recurso explícito: procurar na própria etimologia do termo e nos seus usos comuns uma referência legitimadora do sentido que o *Unbehagen* assume para Freud, na visão dos autores. Ambos os recursos – tanto etimológico quanto o sentido usual e cotidiano das palavras – eram bastante utilizados por Freud, sabemos. Contudo, se Freud explora a história das palavras, se também evoca os seus usos na cultura, não se furta a ultrapassá-los e aprofundar ainda mais o poder heurístico das palavras, sempre sem perder de vista o fato clínico que a ele se apresentava. Assim, podemos dizer que essa via de compreensão proposta pelos autores revela a equivocidade semântica que o *Unbehagen* traz consigo.

Apesar dos esclarecimentos de Dunker, existe ainda uma insistência para que avaliemos melhor o problema da felicidade ao longo da obra de 1930. Isso pois a questão sobre o prazer e a felicidade em “O Mal-estar na Civilização” é abordada por diversas vezes. Ao menos no nível de uma leitura dos enunciados manifestos, o MC é uma reflexão sobre a

²⁵ Cf. Dunker (2011, 2014), onde o autor levanta mais argumentos para defender seu posicionamento.

felidade humana. Lembremos que “Freud cogitou intitular esse ensaio *A felicidade e a cultura* (*Das Glück und die Kultur*), depois pensou em *Infelicidade na cultura* (*Das Unglück in der Kultur*), para finalmente preferir *Unglück, Unbehagen*: descontentamento, mal-estar.” (Roudinesco, 2016, p. 393) Ao optar por uma palavra um tanto mais eufêmica – *Unbehagen* significa descontentamento, incômodo, “mal-estar” – que *Unglück* (infelicidade), Freud, contudo, não optou por um tratamento mais brando, como sabemos. Na percepção de Roudinesco (2016), o intuito de Freud “. . . era lançar um manifesto em favor da felicidade dos povos: hino ao amor, ao progresso, à ciência e à república platônica.” (p. 394) Sobre esse mesmo ponto, expressa Peter Gay (1989): “. . . quer anunciasse secamente seu argumento no título ou o atenuasse ligeiramente com um circunlóquio de aparência mais branda, Freud estava abordando a miséria humana com absoluta seriedade.” (p. 493)

Ao ler o MC, de fato, ficamos com a nítida impressão de que o ensaio é um manifesto intrépido em defesa da civilização e do progresso, não porque eram em si mesmos virtuosos, mas porque eram, para Freud, as únicas formas de nos proteger da besta que nos habita. *Homo homini lupus*, lembra Freud em referência ao “Leviatã” de Hobbes. Freud, nesse texto, mostra sua adesão ao princípio do menor prejuízo. Se na civilização nossa felicidade não é plena, ao menos nela nos protegemos contra a barbárie e contra o estado de natureza, onde a *lex talionis* ainda se faz valer. A civilização, no sentido de Freud, é a única capaz de amortecer a nossa tendência à animalidade:

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

Não é um mero acaso que, para Freud, o fundador da civilização era aquele que, em vez de desferir uma flecha contra seu inimigo, optou por proferir um insulto. Por ser a violência ineliminável da condição humana, a cultura permitiria, na visão de Freud, formas de abrandar e conviver com a besta que vive em nós. Roudinesco (2016) resume bem a posição de Freud:

. . . ao mesmo tempo em que afirmava que a civilização era uma fonte de decepção para o homem, uma vez que o coagia a renunciar às suas pulsões, Freud dizia também que ela era uma necessidade racional, com a condição de não gerar um

excesso de repressão da sexualidade e da agressividade necessárias a toda forma de existência. Daí o mal-estar. A civilização só é um remédio para a infelicidade, ele explicava, na medida em que engendra igualmente uma infelicidade: a perda das ilusões, a coerção. A pulsão de vida (Eros) só é pensável porque se opõe à pulsão de morte e se articula com a coerção, com o destino, com a necessidade do convívio (Anankê). (p. 396)

Além disso, Freud via na civilização um processo incessante de tentar reconciliar passado e presente, regresso e progresso, o tempo arqueológico (do inconsciente) e o tempo da consciência que se projeta no futuro. (Roudinesco, 2016) Para acedermos à condição de seres civilizados, acreditava Freud que era necessário chamar o pulsional à mesa, em vez de trancafiá-lo nos nossos porões.

No entanto, é interessante notar que até hoje haja controvérsias sobre o **objeto** da reflexão que Freud nos traz no MC. Não observamos discordâncias no tocante ao problema tratado na *Traumdeutung* – ao menos não no mesmo nível. Em relação ao MC, o mesmo não ocorre, tamanha a profusão de temas com que somos confrontados ao ler texto. Talvez fosse importante darmos a Freud a chance de opinar sobre isso: “Hoje escrevi a última frase, que encerra o trabalho na medida em que é possível aqui – sem biblioteca. Ele trata da cultura, do sentimento de culpa, da felicidade e outras coisas enaltecidas.” (Freud como citado em Gay, 1989, p. 492), diz Freud numa carta de julho de 1929 ao terminar de escrever “O Mal-Estar na Civilização”.

Se considerarmos essa anotação, a felicidade é uma grande figura desse enredo obscuro de MC. Mas isso não só em razão de Freud ter o dito, mas que de fato o exame da obra deixa isso claro: do início ao fim, a felicidade é tematizada, de forma direta ou indireta. Nesse aspecto, sabemos bem que Freud não foi primeiro a refletir sobre essa questão. Na história do pensamento, foram raras as vezes que a felicidade, como questão, saiu de férias. E nessa longa história da reflexão sobre a felicidade, que aparece de forma mais contundente nos gregos, vindo até os nossos dias, percebemos que, num dado momento histórico, um giro de perspectiva sobre o problema da felicidade é a condição *sine qua non* para Freud propor sua formulação vindoura.

2.3 Mal-estar, cultura e o impossível da felicidade

Até esse momento do segundo capítulo, tentamos lembrar as contingências históricas

que estão no solo de constituição do texto, o momento histórico vivido por Freud; em seguida, indicamos que o problema da felicidade é um dos problemas centrais de “O Mal-estar na Civilização”; além disso, procuramos mapear, na primeira metade do pensamento de Freud, as ocorrências do vocábulo mal-estar, tentando entender que havia ainda pouca ou nenhuma delimitação teórica em torno do termo mal-estar; um pouco adiante, recuperamos o debate sobre as traduções, o que nos permitiu concluir que se trata de uma noção cuja profundidade está ainda por explorar, e sobre a qual não há concordância sobre o que de fato significa no interior da doutrina freudiana.

Partindo disso, antes de examinarmos as ocorrências do termo mal-estar no traçado final da obra freudiana, é importante que o situemos no seio do debate do qual “O Mal-estar na Civilização” é também tributário. Fazemos uma digressão para retomar um pouco da história desse problema, no intuito de recuperar aspectos que precederam Freud, e que foram fundamentais para sua formulação, mesmo que indiretamente.

Passemos, a partir daqui, a reconstituir outras perspectivas intrínsecas ao “mal-estar” anteriores a Freud. Procuraremos demonstrar que a virada para a modernidade foi possível mediante uma redefinição do desejo, que coloca o mal-estar no núcleo da subjetividade. O pensamento moderno nasce, em alguma medida, do amadurecimento das elaborações sobre o mal-estar.

A partir daqui, faremos um considerável deslocamento para abordar essa dimensão da história das elaborações referentes ao mal-estar. Outros gigantes do pensamento abordaram-no, e a compreensão de aspectos do pensamento dos autores que precederam Freud poderão contribuir para elucidar o que estava em jogo no *Unbehagen*.

2.3.1 Dos clássicos a Freud, uma torção antropológica²⁶

Durante muitos séculos – mais precisamente desde Platão e Aristóteles – o ocidente conheceu um regime estrito de perspectiva cosmológica que podemos chamar de finalista ou teleológica. Nela, o universo era fechado e hierarquizado, e seu ordenamento já se encontrava *a priori* inscrito na própria realidade. Toda essa ordem cósmica era regida por uma finalidade precípua. No interior desse sistema, todos os entes que nele habitam têm uma finalidade particular, que desempenham uma função nessa imensa engrenagem. O bom funcionamento dessa grande engrenagem depende estritamente do bom desempenho de cada um dos

²⁶ Toda a discussão que se segue se apoiou nas pesquisas do professor Luiz Roberto Monzani (1996, 2011).

elementos que a integram. A ação sincrônica desse grande conjunto tem por função atingir um fim último. Nessa ordem platônico-aristotélica, o regime de regularidade dos fenômenos é dado pela natureza objetiva das coisas, já que portadoras de uma finalidade imanente. Neste sentido, o ponto central dessa cosmologia é que haveria uma teleologia inerente à realidade, uma objetivo intrínseco aos próprios entes dessa realidade. Teleologia essa que determina uma configuração específica dos distintos domínios dos cosmos, cuja totalidade está assentada num harmonioso ajuste dos fins de cada um desses elementos. Até o alvorecer da idade moderna, essa ideia de um universo fechado, ordenado e hierarquizado prevaleceu, reservadas as raríssimas exceções.

Contudo, essa forma de compreensão não se reduziu ao plano cosmológico. Ela se estende ao plano ético-moral. Nessa ordem de perspectiva, havia uma ordem de valores fixa e objetiva tal qual o universo que a contém, formando um sistema moral rígido e hierarquizado. O Bem, nessa ótica, é um valor objetivo ao qual os homens devem se curvar e a partir do qual devem regular suas ações, já que inscrito na própria realidade. O Bem é um dado natural, inerente à ordem das coisas. Toda essa hierarquia dura de valores culmina na noção *summum bonum*, o bem supremo.

Para se sustentar essa concepção ética, era necessária uma concepção de homem adequada a essa perspectiva. Desse modo, a teoria das paixões subjacente à concepção antropológica clássica está fundamentalmente estruturada em torno desse conjunto objetivo de valores. Como estrutura objetiva e regulatória, o Bem era o valor ao qual todos os homens deveriam aspirar. E para aspirar ao Bem, dever-se-ia, primeiro, conhecer o Bem. Conhecendo o Bem, o sujeito seria inevitavelmente atraído por ele, dado sua irresistibilidade. Ao conhecê-lo, ele o amará. Com isso, a amor ao Bem se estabelece, nessa formulação, como o guia das paixões.

Assim, o movimento é: de um ato original de apreensão intelectual do bem à atração irresistível que esse mesmo bem deve exercer sobre o sujeito. Conhecendo-o ele o amará. E, esse amor ao bem é que deverá guiar e ordenar a dinâmica de suas paixões. Assim, existe uma estrutura teleológica objetiva à qual, em princípio, todos os sujeitos devem submeter-se. (Monzani, 1996, p. 194)

Cumprir apontar que nessa fórmula o amor e a fruição decorrente dele pressupõem o conhecimento do objeto. É o ato do conhecimento que permite a um sujeito amar. Por conta disso, toda a teoria clássica das paixões pressupõe um sujeito capaz de acessar, pelo

entendimento, o objeto desejado. O sujeito cognoscente, aqui, é anterior ao sujeito passional. Desse modo, o entendimento é a antessala do desejo ou da aversão. A atração ou a repulsão que determinado objeto exerce sobre um indivíduo está condicionada pelo conhecimento desse mesmo objeto.

Um cânone dessa antropologia é São Tomás de Aquino, para quem a felicidade humana estava na contemplação de Deus, bem supremo. Na hierarquia tomista das paixões, amar Deus pressuporia conhecê-lo. Amor esse que produz o desejo, que, por sua vez, permite o deleite. Hierarquicamente, essa teoria assim se estabelece: primeiro, deve-se apreender o objeto; em seguida, ele será amado ou odiado; assim, será desejado ou rejeitado; para, enfim, ser fruído ou ser por ele afligido.

A ordem fica assim estabelecida:

1. Amor – Ódio
2. Desejo – Aversão
3. Prazer – Desprazer

Em linhas gerais, toda essa antropologia de extração finalista foi por muito tempo aceita e defendida. O Bem, aqui, é a mola mestra que impulsiona os sujeitos a desejarem e que fornece a chave de inteligibilidade que permite entender suas ações no plano ético. O primado, portanto, está no amor (ou no ódio), capaz de alavancar os apetites e, de posse do objeto desejado, permitir desfrutar dele e repousar no estado de satisfação. A ação moral está, desde o seu princípio, impulsionada pelo amor ou pelo ódio, condicionados pela apreensão objetiva do bem ou do mal.

Desde a idade clássica, passando pela idade média, essa teoria foi sendo elaborada e aprimorada, passando a conviver, a partir da idade moderna, com outras formas de se compreender a dinâmica passional.

2.3.2 A ruptura hobbesiana

Desde Platão até meados do século XVII, o ocidente conhecia apenas um ponto de vista cosmológico: o universo era finito e respondia a uma finalidade; suas causas e seus fins últimos eram imanentes, inscritos no interior da própria realidade. Tudo que há, há para algo, que, num ajuste recíproco, converge para a finalidade última do próprio cosmos. E, nessa ordem cósmica, o ser humano também fora criado para execução de um fim.

A partir da Idade Moderna, essa teoria não deixará de existir, mas coexistirá com outra, em quase tudo a ela oposta. O divórcio com essa antropologia finalista é formulado de forma mais contundente por Hobbes. Conhecido por ser um teórico da política e do pacto social, sua antropologia foi vista muitas vezes como secundária em seu pensamento. Contudo, é necessário reconhecer que sua filosofia política é uma decorrência direta de sua visão de homem, que promove uma verdadeira ruptura antropológica e funda a antropologia que, a partir daí, passará a ganhar força. A partir de uma filosofia materialista acerca das tendências humanas, Hobbes emprega a **inteligibilidade mecanicista** do universo que passava a vigorar nas ciências e a emprega na sua concepção do que estaria na base do agir humano.

Para Hobbes, o universo é inteiramente atravessado pela inteligibilidade mecanicista, o que implica dizer que ele se explica por um conjunto dotado de forças e de contraforças que se compõem, se somam, se subtraem, se multiplicam, etc. O universo é regido por um jogo de forças que compõem e se decompõem incessantemente. Não há, nele, nenhuma finalidade transcendente, tampouco imanente. O universo é o que é, e não há sentido *a priori* que o determine e sustente sua correlação indefinida de forças. Herdeiro do mecanicismo da física newtoniana, para Hobbes, o universo é absolutamente mecanizado e desfinalizado. O que significa dizer que não existiria, para ele, finalidade objetiva inscrita no âmago da realidade. (Monzani, 1996)

Contudo, nesse universo hobbesiano está incluído o homem. O que significa que o homem, para Hobbes, é também um produto dessa correlação errante de forças que se chocam de forma indefinida, mas com um detalhe: dizer que não há uma finalidade universal na ação humana, uma teleologia absoluta, não significa dizer que não há, de modo algum, finalidade na ação humana. O homem age conforme uma finalidade, finalidade essa que não é dada de forma antecipada por uma entidade divina ou por uma ordem cosmológica anterior, mas age segundo uma finalidade que lhe é profundamente particular, uma finalidade subjetiva. Por ser subjetiva, ela não se harmoniza nem se pacifica no plano objetivo, não se dilui no mundo. É essa finalidade subjetiva a única que originalmente se pode atribuir ao sujeito, agudamente individual, determinada pelas paixões.

Ao ser incorporado numa ordem mecanicista e, por isso, desfinalizada, o homem é destituído de uma finalidade objetiva e universal, o que não significa retirar o campo da finalidade da vida, mas que, a partir de agora, ela estaria impulsionada unicamente pelo polo subjetivo. Para Hobbes, são as nossas tendências mais particulares que residem na base do nosso agir.

Isso significa uma verdadeira reviravolta na compreensão sobre o homem, implicando

uma inversão hierárquica no conjunto de nossas faculdades. Nesse conjunto, a razão não passaria de uma **capacidade instrumental**, ou seja, um meio de realização das paixões. Desse modo, os fins não estão colocados pela razão, mas pelas paixões, que, ao submeterem a razão, podem atingir seus fins. A razão não passa de um mero veículo para a consecução de nossos desejos, um meio através do qual as paixões se impõem e se fazem valer.

O homem, para o contratualista inglês, age basicamente orientado pelos princípios de manutenção do organismo e, quando possível, pela expansão de sua potência, de seu poder. Age no sentido de maximizar o prazer e o bem-estar, evitando as experiências de desprazer. Seu esforço é direcionado para a manutenção e a expansão de si. A isso – a esse esforço centrífugo original – Hobbes deu o nome de *conatus*, movimento vital, que se exprime no desejo original de conservação de si, a mola mestra a partir da qual podemos compreender a trama passional do sujeito e a única capaz de explicar suas ações. O que indica que, em Hobbes, o desejo – *conatus* – é um fato irreduzível, essencial, que anima de forma inescapável as nossas ações. Daí em diante, “. . . não só a hierarquia secular da preeminência do par amor/ódio que se vê desmoronada, como também o seu correlato: o do primado gnoseológico que a acompanhou desde sempre.” (Monzani, 1996, p. 199)

A partir de Hobbes, não haveria ato original de conhecimento do bem capaz de produzir o amor, nossa atração e nosso deleite. O ato originário é o do desejo, que é desejo de autoconservação – *conatus* –, que se valerá da razão para atingir seus fins. Desse modo, a partir de Hobbes, aparece uma nova estrutura de valores que estão na base de nossas ações, cujo processo pode ser descrito da seguinte forma

1. Força motriz (desejo/aversão)
2. Efeito concomitante (prazer/dor)
3. Relação com o objeto (amor/ódio)

Assim, temos uma desorganização da hierarquia anterior, em que

. . . o amor já não é mais, como acontecia na concepção clássica, a apreensão de um bem anterior a todo desejo. Por sua vez, o prazer já não é mais o estado consecutivo, quando da posse do bem, de repouso e satisfação. Trata-se agora do desejo e de suas manifestações. Daquilo que o satisfaz ou não. Por outro lado – consequência importante –, se as coisas se passam assim, a relação desejo/prazer já não pode ser mais pensada no sentido em que o prazer seria a sensação que apontaria,

que sinalizaria para o fim, para o acabamento do processo, e indicaria, assim, a supressão do próprio estado de desejo. Se isso acontecesse seria, para Hobbes, não a realização do desejo mas sua morte, seu aniquilamento. Como a essência do sujeito é o desejo, pensar sua supressão é pensar a morte do sujeito. O que significa que a essência da vida é desejar e desejar indefinidamente. (Monzani, 1996, p. 200)

Hobbes reabre a concepção de desejo como um processo sempre inacabado e em perpétuo movimento. O bem e o mal, nessa concepção, estão subordinados à noção desejo. O desejo é anterior ao juízo. A ideia: “as coisas são boas, logo as desejo” não se sustenta mais. O desejo triunfa e rege a atribuição de valor sobre um objeto, de tal modo que “. . . as coisas são boas porque as desejo”. É porque desejamos algumas coisas que elas são melhores. Para Hobbes, tudo isso se passa no estado de natureza. E como o sujeito muda, o desejo também se altera, de modo que também as coisas que são boas também se modificam:

E, porque a constituição do corpo do homem está em contínua mutação, é impossível que as mesmas coisas provoquem nele sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos que todos os homens coincidiram no desejo de um único e mesmo objeto. (Hobbes como citado em Monzani, 1996, p. 200)

A partir de Hobbes, o prazer perde sua referência absoluta a partir de um valor, e gradativamente vai ganhando contornos mais particularizados em função de valores também particulares. A inflexão hobbesiana dá início a uma pulverização dos valores que se situam como guias do desejo, já que, para ele, a própria origem dos valores está fundada no desejo. Desse modo, assistiremos a um enfraquecimento gradativo dos valores que determinavam a “vida boa” em sua vertente universalizadora, cedendo lugar cada vez mais a formas pulverizadas de busca da felicidade, já que agora os próprios valores tem sua gênese nos desejos particulares.

Pois na concepção hobessiana de homem, temos uma pluralidade de sujeitos habitados por uma pluralidade de desejos que ocupam um mesmo espaço na vida social. Em função disso, temos um espaço de antagonismos que abre para a luta e o enfrentamento, pois cada sujeito determina o que é bom para si mesmo e instaura isso como regra, já que bem e mal, vício e virtude são parâmetros definíveis em termos de um desejo particular. Daí a necessidade de um pacto que, por meio da delegação, instituirá regras artificiais para mediar os parâmetros da convivência. Assim, “não encontramos normas dos vícios e das virtudes fora

da vida social. Essa norma não pode ser, portanto, senão as leis de cada Estado.” (Hobbes como citado em Monzani, 1996, p. 201).

Isso pois

Cada homem, de seu lado, chama de bem aquilo que dá prazer e deleite a ele mesmo e mal aquilo que lhe dá desprazer. Na medida em que todos os homens diferem uns dos outros em sua constituição, eles também diferem uns dos outros naquilo que concerne à distinção comum entre o bem e o mal. Também não existe aqui algo como um bem absoluto, considerado sem relação.” (Hobbes como citado em Monzani, 1996, p. 201)

A consequência direta dessa reordenação desiderativa na ordem das coisas humanas é a própria reconsideração da noção de felicidade. Nessa nova teoria, ela deixa de ser o repouso prazeroso da contemplação do bem. Definida pelo desejo, a felicidade não está mais no repouso, mas no próprio fluxo incessante do desejo. Dirá Hobbes (como citado em Monzani, 1996):

. . . a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe *finis ultimos* [fim último] nem *summum bonum* [bem supremo] como se diz nos livros dos antigos filósofos morais. Nem o homem pode viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, a obtenção do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas assegurar para sempre o caminho de seu desejo futuro. E por isso as ações voluntárias e as inclinações de todos os homens tendem não apenas a conseguir, mas também a assegurar uma vida satisfeita, e diferem apenas no modo como surgem, em parte da diversidade das paixões, em diversos homens, e em parte da diferença do conhecimento ou opinião que cada um tem das causas que produzem o efeito desejado. (p. 201)

Assim, podemos dividir o pensamento hobbesiano em duas ordens de apetites ou desejos:

a) Os apetites naturais, que tem sua forma cíclica e fechada;

- b) E os desejos humanos propriamente ditos, que escapam dessa circularidade biológico-vital, mantendo em permanente movimento numa espécie de espiral aberta que é aberta pelo próprio rompimento com a circularidade fechada das necessidades básicas vitais. O desejo é a ruptura desse círculo encerrado sobre si mesmo, que se abre numa eterna sucessão.

O que faz Hobbes é empreender uma subversão da ordem ético-política clássica a partir de uma reformulação antropológica. Nela, o conceito de desejo é o operador fundamental. A partir disso, o desejo passa a ser o conceito-chave que determina a emergência disso que denominamos de sujeito moderno.

Quando o conceito de desejo é colocado na base de inteligibilidade do sujeito, tem-se como pressuposto a ideia de conservação de si. O postulado do desejo pressupõe que o homem tende para a conservação e a expansão de si mesmo. Como consequência, tem-se que a chave de decifração do agir humano é o egoísmo, nascendo aí aquilo que se convencionou chamar de antropologia do egoísmo.

Hobbes representa um ponto de inflexão na história do pensamento. A partir de então, o desejo visa tudo, menos a quietude e o repouso. Seu aspecto central é a sua mobilidade.

Não é só impossível para o sujeito viver quando cessam seus desejos, como também a felicidade é esse contínuo progresso dele; desejo que vai de um objeto a outro, sendo a conquista de um caminho para que outro possa emergir, e assim por diante. O desejo é móvel, instável. Irrequieto. Não tem ponto de ancoragem fixo. A sucessão contínua é a sua forma de existência. O desejo tem, como uma de suas características fundamentais, a inquietude. (Monzani, 1996, p. 201)

Vale dizer, por fim, que Hobbes colocou muita ênfase nesse aspecto dinâmico e em perpétua agitação do desejo humano. Contudo, deixou passar, em alguma medida, aquilo que pressupõe essa dinamicidade do desejo, que está na base sua produção: a inquietude. Esse núcleo duro do desejo chamou a atenção de autores que vieram após Hobbes, como Malebranche, Locke e Condillac.

2.3.3 Após Hobbes: Malebranche, Locke e Condillac

Começemos por uma citação de Malebranche:

Esta vasta capacidade que a vontade tem para todos os bens em geral . . . não pode ser preenchida por todas as coisas que o espírito lhe representa, e todavia esse movimento contínuo que Deus lhe imprime em direção ao bem não pode se deter . . . não cessando jamais . . . dá ao espírito uma agitação contínua. A vontade, que procura aquilo que ela deseja, obriga o espírito a representar-se todos os tipos de objetos. O espírito os representa, mas a alma não os aprecia; ou, se ela os aprecia, não se contenta com eles. A alma não os aprecia porque frequentemente a visão do espírito não é acompanhada de prazer; pois é pelo prazer que a alma aprecia seu bem; e a alma não se contenta com ele, porque não há nada que possa deter o movimento da alma, a não ser aquele que imprime nela esse movimento. Tudo aquilo que o espírito se representa como seu bem é finito; e tudo aquilo que é finito pode arrebatá-lo por um momento nosso amor, mas não pode fixá-lo. Quando o espírito considera objetos muito novos e extraordinários, ou que tem algo de infinito, a vontade sofre enquanto ele os examina com atenção; porque ela espera encontrar ali aquilo que busca, e porque aquilo que é grande e parece infinito traz o caractere de seu verdadeiro bem; mas com o tempo ela se afasta destes assim como dos outros. Portanto ela está sempre inquieta, porque é levada a buscar aquilo que nunca pode encontrar, e porque sempre espera encontrar. (Malebranche como citado em Monzani, 1996, p. 202)

Nessa bela descrição, Malebranche tange o mesmo fenômeno que Hobbes, caracterizando o problema da felicidade. No entanto, entafiza outro aspecto a partir de outros suportes conceituais. O destaque de Malebranche se volta para a dimensão negativa, a ausência constitutiva à vontade, que lhe imprime sua força até a satisfação. Ela só se interrompe quando algum objeto satisfaz plenamente seu elã de prazer – que não é o caso dos objetos deste mundo. Porque nosso desejo de felicidade é inabalável, e o desejo não se contenta com os objetos que o mundo pode lhe fornecer, o sujeito cai em permanente inquietude, pois “a inquietude é a vontade em perpétuo movimento, porque insatisfeita.” (Monzani, 1996, p. 202)

Se o desejo é dinâmico, agitado e irrequieto, é porque a insatisfação é o seu fulcro. Isso põe em suspeita a concepção de que o desejo seja o osso da ação humana. Haveria algo anterior e primordial, umbilicalmente conectado ao desejo, nutrindo-o. Hobbes estava correto ao atribuir o caráter móbil do desejo, e que o seu repouso significaria sua morte. Contudo, deu pouca atenção ao fato de que, se ele é evanescente, se se renova incessantemente, é porque algo

o provoca, o tensiona, de tal modo que o desejo não pode conter em si o fundamento capaz de explicar seu incessante renascer. Algo que reaparece logo após a fruição do objeto, recriando o desejo, de tal forma que esse renovar incessante do desejo tem como condição a insatisfação que o antecede. Malebranche, assim, é o primeiro a centralizar a esse fato anterior ao desejo. Sua análise da inquietude coloca em suspeita a preeminência do desejo defendida por Hobbes. No entanto, enquanto padre, Malebranche tinha como pano de fundo de sua argumentação um conjunto de questões teológicas. Se sua conclusão é a de que nenhum objeto traz a felicidade completa, isso se deve ao fato de que a inquietude, para o padre francês, era senão

Movimento incessante em direção a Deus que nos criou para ele, para amá-lo, que obedece à estrita definição de vontade entendida como movimento para o bem em geral e que nos ilumina, a cada repouso, no sentido de apontar para a insuficiência dos bens particulares, não invencíveis, reconduzindo essa própria vontade no ultrapassamento progressivo dessas mesmas coisas finitas. (Monzani, 2011, p. 88)

Apenas Deus poderia aplacar a inquietude, na formulação malebrancheana. Desse modo, apesar do horizonte de problemas ser radicalmente particular em Malebranche, aqui já começamos a vislumbrar as semelhanças com o ensaio de 1930 de Freud. O parentesco entre a análise de Malebranche sobre a inquietude e a argumentação de Freud em torno do mal-estar vai ficando mais claro.

Contudo, corre em paralelo a Malebranche uma versão mais laica. Nesses moldes, a discussão reaparece em Locke, com a sua famosa noção de *uneasiness*. “A *uneasiness* é, para Locke, esse estado de mal-estar, de insatisfação, que os diferentes sujeitos carregam consigo e do qual fazer tudo para se livrar.” (Monzani, 1996, p. 204) O problema é que, para Locke, a *uneasiness* e o desejo são apenas faces da mesma moeda. Nas palavras do próprio Locke: “A *uneasiness* que um homem sente em si mesmo pela ausência de alguma coisa, cujo desfrute presente traz consigo a ideia de deleite, é aquilo que chamamos de desejo.” (Monzani, 1996, p. 204) Se a felicidade é o estado de fruição do prazer e deleite, isto é, aquilo mesmo que está no horizonte, a felicidade, para Locke, é a posse dos bens reclamados pelo desejo.

Devemos observar que Locke aponta uma unidade entre mal-estar e desejo – como mostra a citação anterior – identificando um ao outro. Mas Monzani (1996) lembra que em ao menos uma oportunidade ele deixa uma possibilidade de distinção: “Aquilo que no curso de nossas ações voluntárias determina a vontade a qualquer mudança de operação é alguma *uneasiness* presente, que é desejo, ou pelo menos é sempre acompanhada de desejo” (Locke

como citado em Monzani, 1996, p. 205)

Um pouco depois de Locke, um de seus maiores seguidores, agora na França, abordará a difícil relação entre a inquietude e o desejo: Étienne Bonnot de Condillac. Em seu *Traité des sensation*, de 1754, responde a Locke com veemência e aponta sua aparente confusão:

. . . mas querendo definir o desejo, ele [Locke] o confundiu com a causa que o produz. A inquietude, diz ele, que um homem sente em si mesmo pela ausência de uma coisa que lhe daria prazer se ela estivesse presente é aquilo que chamamos de desejo. Logo seremos convencidos de que o desejo é outra coisa que essa inquietude. (Condillac como citado em Monzani, 2011, p. 114)

Nessa extensa obra, Condillac inicia sua argumentação a partir da metáfora de uma estátua de mármore, cujo interior seria idêntico ao ser humano. Ele nos apresenta essa imagem para forjar uma explicação sobre a gênese de nossas faculdades. Sua ideia consiste em mostrar como os canais sensoriais vão se abrindo a partir do exterior, de tal modo que todo nosso conhecimento advém das sensações – tese empirista que já vinha sendo defendida há algum tempo.

Para enfrentar todas essas questões Condillac elabora sua célebre hipótese — que constituirá a pedra angular do *Traité* — de um ser estruturado exatamente como nós, absolutamente desprovido de todo contato sensível porque estaria revestido de uma camada de mármore. Nessa estátua por assim dizer, pode-se ir abrindo seus diferentes canais sensíveis (os sentidos) sucessivamente. Trata-se de uma ficção metodológica, sem a menor sombra de dúvida. Mas, ficção indispensável se se quer saber exatamente em que nosso conhecimento é devedor de cada um dos sentidos e de como esses conhecimentos constituem-se no sujeito. Indispensável também para se saber como os diferentes sentidos interagem entre si, promovendo essa espécie de aprendizado mútuo, e de como desenvolvem-se as diferentes operações do espírito, a partir desse dado originário que é a sensação. É preciso convir que, se é para se levar a sério a idéia de sensação transformada, então, o Único caminho viável é o escolhido. Não supor nada, absolutamente nada, nessa espécie de Adão epistemológico, a não ser uma estrutura sensível e receptiva onde se depositarão as sensações e, a partir daí, ir metodicamente examinando como se desdobram nossos conhecimentos e nossas operações. (Monzani, 2011, p. 118)

A hipótese da estátua de mármore enfatiza a passividade do sujeito diante do que o afeta. No entanto, como o interior é idêntico ao do homem, esses objetos que afetam deixam rastros. Essas sensações vão sendo registradas e, pelo princípio de associação das representações, o sujeito é capaz de reproduzir a cadeia inteira de representações registradas na memória. Isso aponta para a persistência da sensação após o choque sensível por meio da imaginação e da rememoração. Por mais passiva que seja a estátua diante desses estímulos, entre o estímulo e a sensação, há sempre um saldo que diz acerca do modo como a estátua é afetada: “Entre esses diferentes graus, não é possível encontrar um estado indiferente: à primeira sensação, por mais fraca que ela seja, necessariamente a estátua está bem ou mal.” (Condillac como citado em Monzani, 2011, p. 114)

Todas as sensações comportam a possibilidade de afetar-nos prazerosa ou desprazerosamente, que constituem, em Condillac, os móveis fundamentais do sujeito. Em Condillac, tudo deriva da sensação, e a partir dela e por meio dela o homem se constitui e efetua suas ações no mundo. O exemplo de Monzani (1996) ilustra o essencial do raciocínio de Condillac:

Por exemplo, quando abrimos o canal olfativo, a estátua recebe uma série de odores. Mas estes são necessariamente agradáveis ou desagradáveis. Assim, ao mesmo tempo, experimenta-se gozo ou sofrimento. Suponhamos, agora, uma série de odores alternados, já experimentados pelo sujeito. Se, ao repetir-se um desses odores (desprazeroso, por exemplo), ele comparar com outro que já experimentou (agradável, por exemplo), e comparar, portanto, seu estado atual com outro, isso o levará a perceber que pode deixar de experimentar seu estado atual e voltar a outro anterior (no caso, agradável). É assim que se constitui o princípio que guia a ligação de nossas ideias, desde os modos mais simples até os mais complexos. (p. 209)

Sobre isso, Condillac (como citado em Monzani, 1996) nos diz:

Se o homem não tivesse nenhum interesse em ocupar-se de suas sensações, as impressões que os objetos fariam sobre ele passariam como sombras, e não deixariam rastros. Após vários anos, ele seria como no primeiro instante, sem ter adquirido nenhum conhecimento, e sem ter outras faculdades além do sentimento. Mas a natureza de suas sensações não lhe permite permanecer adormecido nessa letargia.

Como elas são necessariamente agradáveis ou desagradáveis, ele está interessado em procurar umas e em furtar-se às outras, e, quanto mais o *contraste* entre prazeres e dores tem vivacidade, mais ele ocasiona ação na alma. (p.209) [grifo nosso]

É curioso notar que, para Condillac, não é a busca pelos prazeres ou a evitação das dores que impulsionam, isoladamente, a ação. É justamente o contraste entre prazer e dor que é o propulsor da ação. Em Condillac, cada sensação carrega a possibilidade de afetar-nos de forma agradável ou desagradável, acompanhando prazer ou dor, gozo ou sofrimento. Condillac termina por arrancar o pressuposto das análises que o precederam. O desejo não é o originário, como supunha Hobbes, mas sim os estados de prazer e desprazer, ou melhor, o contraste entre eles. Nas palavras do empirista francês, “o prazer e a dor, únicos princípios de meus desejos”. (Condillac como citado em Monzani, 2011, p. 138) O desprazer produz a sensação de mal-estar (*malaise*), insatisfação pura e original, que, na visão de Condillac, expressa um ímpeto vago de sair e alterar a situação em que o sujeito se encontra. A trivialidade da conclusão – uma situação de desprazer que força a encontrar saídas – não pode encobrir a sofisticação do raciocínio. A originalidade se encontra no método a partir do qual Condillac deduz que existe, em relação ao desejo, um elemento anterior que o condiciona, que o produz. É isso que permite ao filósofo francês, discípulo radical de Locke, corrigi-lo em sua análise, de forma que pôde, assim, redefinir a ordem estabelecida pelo empirista inglês, invertendo-a. Se a inquietude é anterior ao desejo, é porque existe algo na base da inquietude que faz dessa um caminho até o desejo. Ao fim, a ordem agora colocada pela antropologia condillaciana fica assim estabelecida: a percepção de prazer/desprazer, que produz a inquietude, que, por sua vez, impulsiona o desejo. Uma tríade causal hierarquicamente obtida: prazer/desprazer – inquietude – desejo. O originário são as sensações de prazer/desprazer.

Há, ainda, uma nuance do raciocínio de Condillac que deve ser mencionada. Para ele, haveria uma distinção quantitativa entre os estados afetivos e as respostas que deles decorreriam. A partir da determinação do par prazer/desprazer, o mal-estar (*malaise*) estaria sujeito uma variação de intensidades, estando ele, numa ordem de forças, no estrato mais baixo da escala:

Eu chamo de mal-estar (*malaise*) ou leve descontentamento o sentimento que ela experimenta: agora a ação de suas faculdades e seus desejos são mais fracos. (Condillac como citado em Monzani, 2011, p. 138)

À medida que cresce o desprazer, intensifica-se também o mal-estar, que também opera como alavanca do desejo. Nessas situações, os desejos e as ações deles decorrentes são também mais potentes. O desprazer atuaria como uma espécie de modulador do desejo, cuja variação é diretamente proporcional à força do desejo. Do prazer ou do desprazer – mas sobretudo desta última – nasce o mal-estar, cujo grau último seria a inquietude, que ativa intensamente o desejo. Condillac insere no seu modelo antropológico um fator quantitativo, cuja gradação é explicitada na seguinte passagem:

O mal-estar (*malaise*), fraco em sua origem, torna-se insensivelmente mais vivo; ele se transforma em inquietude, por vezes termina em dor. Enquanto a inquietude é leve, o desejo tem pouca força, a estátua sente-se pouco pressionada a gozar (*jouir*): uma sensação viva pode distraí-la e suspender sua dor. Mas com a inquietude o desejo aumenta; chega um momento em que ele age com tanta violência, que só se encontra remédio no gozo (*jouissance*): ele se transforma em paixão. (Condillac como citado em Monzani, 2011, p. 241)

Assim, teríamos, agora, a forma mais bem-acabada e escalonada da ordem proposta por Condillac: prazer/dor – mal-estar/inquietude – necessidade – desejo – satisfação.

Esse extenso – mas necessário – arco histórico deixa claro que a concepção do sujeito moderno nasce a partir da redescoberta da centralidade do desejo na ordem antropológica que passa a vigir a partir do alvorecer da modernidade, que nasce com Hobbes e chega, sob diversas influências, até Freud. Instaura-se uma antropologia calcada no desejo, denominada por muitos de “antropologia do egoísmo”, já que coloca no centro de seu campo explicativo a categoria de desejo subjetivo. Ela rompe com uma antropologia finalística, que acreditava numa finalidade cosmológica e moral imanente, interna a própria natureza dos entes, cujas razões de ser estavam interajustadas de tal modo que compunham uma totalidade harmônica que, somadas, permitiam atingir a finalidade universal e transcendente. Nesse universo, a condição humana e, portanto, a ação moral estavam submetidas à inteligibilidade teleológica. Após a inflexão hobbesiana, essa concepção começa a conviver com uma outra, que retira do interior das coisas o seu fim natural. Hobbes, a partir de seu mecanicismo inflexível, contribui para expurgar os fundamentos da metafísica do interior de modelos explicativos do agir humano e dissolve os falsos “porquês” e “para quês” que animavam as concepções de inspiração finalista. A partir de Hobbes, a interrogação sobre o desejo e os seus confins ganha

Desejo – Aversão

Amor – Ódio

Essa nova conceituação presente em Condillac foi permitida graças a um conjunto de noções, em especial a faculdade da imaginação – cuja definição mínima seria a de reatualizar sensações pretéritas. Condillac demonstra o papel fundamental que ela desempenha na abertura do desejo, e seu conseqüente descolamento da noção de necessidade. Atrelada a sua capacidade combinatória de representar várias qualidades que não se encontram unidas no campo perceptivo, a imaginação permite ao homem ter um gozo que antes não teria. Nesse sentido, a imaginação atua como um moderador no contato com as sensações e, partindo delas, adquire autonomia delas, constituindo cadeias autônomas em relação às cadeias perceptivas. O imaginário abre a possibilidade de um novo domínio de satisfação.

Assim, imaginação, através do interjogo das representações registradas, fornece à satisfação das necessidades um efeito a mais. À necessidade de comer, soma-se um desejo de sentir de novo o gosto doce do fruto antes experimentado. Condillac (como citado em Monzani, 2011) exprime isso de forma única:

Portanto, ela (a estátua) logo mistura juízos ao prazer que sente ao fazer uso de um fruto. Se ela não o misturasse, seria levada a comer apenas para se alimentar. Mas este juízo, ele é bom, ele é excelente, ele é melhor que qualquer outro, faz-lhe da sensação que um fruto pode produzir uma necessidade. Agora, o que basta à sua alimentação não basta ao seu prazer. Existem nela duas necessidades, uma causada pela privação de alimento, outra pela privação de um sabor que merece a preferência; e este último é uma fome que por vezes a engana, e que a faz comer além do necessário (p. 138)

Rompendo o ciclo do necessário, a imaginação impõe a ordem do não-necessário ao ordenamento vital. Quanto mais atizada, mais é introduzido o campo do supérfluo e a possibilidade do excesso. O homem, não mais pressionado apenas pelas necessidades vitais, vê-se diante de um circuito indefinido de necessidades, agora duplicadas, triplicadas pelas infinitas combinações permitidas pela imaginação. Assim, o próprio desejar passa a se tornar uma necessidade vital, interpondo, no fundamento da vida passional, o desejo indefinido de novas necessidades. Eis que o campo humano, aberto por essa multiplicidade virtualmente indenida, é instaurado pelo rompimento da ordem fechada das necessidades vitais.

A análise empreendida por Condillac sacramenta a derrota da concepção clássica e anuncia a vitória do desejo – tendo por base o prazer – como categoria-chave de decifração do sujeito. Toda finalidade fica, a partir da virada moderna, submetida ao âmbito do desejo e ao princípio do prazer, finalidade que deixa de ser universal e passa a ser subjetiva. O egoísmo é a chave de compreensão das expressões subjetivas, de modo que todas as manifestações individuais são vistas como manifestação de um desejo visando um interesse particular. Como consequência, abre-se a possibilidade de uma nova plataforma de leitura, também chamada de “leitura” da suspeita, da qual Marx, Nietzsche e Freud são seus maiores expoentes. Dessa forma, se toda finalidade é subjetiva, exigiu-se repensar a noção de valor e de bem. A objetividade dos valores cede lugar à necessidade de criação de pactos, a partir dos quais a hierarquia dos valores será estabelecida mediante um acordo comum. Os valores brotam dos sujeitos, que os instituem segundo suas concordâncias e divergências provisórias. Por isso, com a força dessa concepção centrada no desejo, a noção de interesse se fixa como chave-mestra da modernidade, de modo que começa a ganhar vigor na cultura outras noções, como a de amor-próprio, amor de si, auto-estima, egoísmo, interesse e toda constelação semântica a elas associadas. No núcleo fundante dos valores, há sempre um interesse humano propriamente. (Monzani, 1996)

De Condillac, fica o adágio: “Pois viver é propriamente gozar, e a vida é mais longa para quem mais sabe multiplicar os objetos de seu gozo.” (Condillac como citado em Monzani, 1996) E é nesse ponto que, a partir de “O Mal-Estar na Civilização”, Freud parece estabelecer seu divórcio mais claro. O que significa que Freud não faz uma absorção direta dessas análises. Em Freud, ela recebe avanços e recuos, que conferem à discussão freudiana sobre o mal-estar o seu estatuto próprio.

Após essa extensa digressão, fica claro que, a partir de Hobbes, o corte antropológico estava feito e não havia mais volta. O homem estava definido por sua finalidade intrínseca, mesquinamente subjetiva e particular, cujo fundo era o mal-estar.

Em síntese, os estudos de Monzani deixam claro que a ruptura em torno da concepção de sujeito moderno se concentra no embaralhamento da concepção clássica de desejo e de seus suportes conceituais, inserindo essa categoria no coração da reflexão moral. E mais, que a noção de desejo, tal como a conhecemos hoje, foi possibilitada pela introdução do problema do luxo, como figura do supérfluo que faz atrair o desejo e rompe com o circuito fechado da necessidade e de sua satisfação. A “querela do luxo”

. . . mostra-se exemplar para se tentar compreender o conjunto das

transformações conceituais operadas entre os fins do século XVII e o século XVIII, pelo menos na sua generalidade, já que expressa, às vezes direta, às vezes indiretamente, a lenta mutação e constituição das novas concepções (sobre o desejo e o prazer). (Monzani, 2011, p. 10)

Num outro trecho, o autor afirma que

. . . o problema do luxo faz o primeiro rompimento com a cadeia tradicional: necessidade – desejo – satisfação e remete a outra: desejo – necessidade indeterminada – elaboração imaginária – concretização do objeto – satisfação fugaz – desejo. (Monzani, 2011, p. 69).

A “querela do luxo” torna patente a dinamicidade do desejo, revelando que no seu DNA existe uma busca incontida pelo prazer.

Essa inquietude do desejo, estimulada pelo imaginário, tem seguramente como tela de fundo, ou melhor, como alicerce, uma certa concepção do homem, da natureza humana, uma antropologia, digamos, que tem como um de seus eixos centrais a idéia de uma certa inadequação entre dois campos. Supõe uma certa necessidade indeterminada e o campo da satisfação. O ponto é que, ao que parece, não se trata nunca da natureza determinada de uma necessidade, mas muito mais de uma indeterminação, que leva sempre à insatisfação. Insatisfação que se caracteriza, por seu lado, exatamente na medida em que se manifesta como necessidade do novo. (Monzani, 2011, p. 31)

De Hobbes a Condillac, passando por Malebranche, há nuances conceituais e lexicais que, para a finalidade desse trabalho, não poderão ser abordadas.²⁷ A intenção aqui é a de perceber de que modo Freud pega em curso uma linha de argumentativa que foi aberta desde Hobbes, e que ganha, a partir de cada grande autor que se propõe a reabrir esse conjunto de problemas, um novo ângulo de discussão que traz novos traços de complexidade ao debate. Com Freud não foi diferente. Nesse sentido, vale interrogarmos qual foi a novidade trazida por Freud ao debate.

²⁷ Para um exame mais detido dessas distinções remeto a Monzani (2011), obra que serviu como suporte argumentativo nessa seção, em especial a seção sobre a “Inquietude”.

2.4 De volta ao mal-estar em Freud

Fazer um breve panorama histórico para trazer as ressonâncias que permitiram à Freud desenvolver a noção de mal-estar é fundamental para percebermos as semelhanças e as distinções que, com relação ao tema, Freud opera. Após esse percurso, quando voltamos a Freud, fica difícil não assumir que ele não esteja seguindo diretamente essa discussão.

Sobre o que foi trazido aqui, alguns pontos devem ser destacados. Em primeiro lugar, Hobbes rompe com uma certa concepção de homem que vigorava até o seu tempo, incorporando a ótica mecanicista ao plano social e individual. Retira o homem de uma ordem metafísica e o ressitua na ordem mundana. Na base da ação humana, não há, senão, o arbítrio movido pela vontade, cuja natureza é expandir-se e fazer-se valer. No coração do indivíduo, o Bem só é percebido como o que lhe favorece, o que o permite alcançar seus desejos.

Um pouco depois, Malebranche e Locke agudizam a crítica dessa antropologia finalística. E acrescentam à concepção hobbessiana a discussão sobre a inquietude, que mora no fundo do desejo. Se o desejo é insuperável em seu vetor de expansão, isso se deve a algo anterior que o define, que o impulsiona, que aparece como o seu suporte de manutenção. Para esses autores, desejamos porque não temos o que queremos. No estado de inércia e de impermanência, nossas necessidades não se satisfazem. Esse estado de insatisfação está na base daquilo que Malebranche e Locke chamam de inquietude. A busca da felicidade como engajamento no mundo e nos objetos que ele nos fornece se identifica como fuga ante esse estado de inquietude primordial.

Por fim, Condillac é ainda mais radical. Para esse autor, todas as nossas faculdades estão fundadas nas sensações. Toda a constituição de nossa vida interior provém do exterior, que nos acossa com sensações e estímulos de toda ordem, que são sempre percebidos como prazerosos e desprazerosos. O acúmulo dessas sensações advindas do exterior forjam um reservatório de contrastes, de tal modo que o homem busca sempre reproduzir sensações de prazer e evitar os estímulos desprazerosos. Quanto mais se aprofunda o contraste, quanto maior o intervalo entre as sensações de prazer e as de desprazer, mais ele provoca efeitos na alma. A partir de agora, temos uma precedência dos estados de prazer e desprazer que antecedem o mal-estar, podendo leva-lo até o limite, tendo na inquietude e na dor suas figuras maiores. O desprazer está na condição de causa, sempre percebido em contraste, sempre em paralelo ao campo de sensações experimentadas e pré-determinadas pelas experiências do homem. Pela primeira vez, é o modo como se é afetado pela sensação que tem proeminência sobre o estímulo sensorial em si, pois o modo como se é afetado só pode ser compreendido no

interior de um conjunto maior de experiências de um determinado indivíduo. A vivência de prazer/desprazer é determinada por um moderador subjetivo – a imaginação – capaz de fixar e registrar as memórias dessas sensações, cuja autonomia permite a sua recombinação infinita. Essa capacidade é o que permite a Condillac formular a independência do ímpeto ao prazer sobre a satisfação das necessidades. A experiência do prazer é esse acréscimo que se sobrepõe à satisfação de uma necessidade, mas que dela se desvincula. O sabor único de um prato, o prazer singular do ato sexual não podem ser reduzidos à satisfação de uma necessidade. O homem, a partir de agora, fica dependente desse excesso que, embora brote da satisfação de uma necessidade vital, dela se desvincula e acaba ganhando sua primazia. Assim, o mal-estar é o componente inútil do desejo, seu resto ocioso, exagerado, frívolo, prescindível, que não pode ser subsumido às necessidades, mas ainda assim imprime sua capacidade de mobilização. À satisfação de uma necessidade primária, surge uma necessidade secundária – a mais, inútil e obsoleta – mas que ainda assim exige ser revivida, que instaura o mal-estar de sua ausência. O mal-estar é o excedente da insatisfação e o expediente do desejo.

Essas concepções, em especial a de Condillac, apresentam ecos inequívocos no desenvolvimento da psicanálise. Infelizmente, não é possível, aqui, comparar ponto a ponto as aproximações e distanciamentos. O importante é assinalar a herança e como esses ganham particularidades no pensamento de Freud.

Não obstante Freud tenha em vista o mesmo horizonte dos autores aqui citados, não é lícito dizermos que “O Mal-Estar na Civilização” seja um tratado de antropologia filosófica, muito embora não deixe de impactá-la fortemente. O que é certo é que a clínica de Freud acrescenta outros problemas à abordagem do desejo e, conseqüentemente, à do mal-estar. Se Freud atinge a antropologia, o faz senão para torcê-la.

O apanhado histórico que vai desde Hobbes até Condillac visa mostrar que o princípio fundamental que orienta a clínica freudiana – a ideia de que a verdade subjetiva mora no desejo – já estava delineado muito antes dele; e que anterior ao desejo, existiria um estado de privação primordial capaz de produzir um mal-estar que se volta sobre o desejo, retirando o homem do campo das necessidades vitais. Freud tomou para si esses esquemas, a partir de uma outra discursividade, combinando com outras influências, aplicando-as a partir da clínica médica. Em razão disso, pôde explorar as contradições dessa proposição no interior da vida cotidiana, buscando compreender os efeitos que isso tinha para cada um dos seus pacientes em questão. Desejo, que para Freud, tem na sua raiz a libido. Nesse sentido, essa união desconcertante entre desejo e verdade é certamente uma das marcas do pensamento de Freud.

Passando pelas teses desses autores até chegarmos ao primado do prazer, postulado

por Condillac, não podemos deixar de perceber o parentesco imenso que há entre a reflexão freudiana e as formulações condillacianas, que acabou desembocando na formulação, da parte de Freud, do princípio fundamental que governa o aparelho psíquico, o chamado **princípio do prazer**, que, para ele, é o guia fundamental do aparelho psíquico.

A diferença, para Freud, é que o problema do princípio do prazer só é bem esmiuçado se concebido a partir de uma teoria das tendências humanas que dê conta de sua aflição primordial. Para Freud, a concepção dualista era inegociável pois ela seria expressão desse conflito sediado no coração do indivíduo, capaz de explicar as ambivalências que verificava na clínica. Daí o dualismo pulsional em Freud ser uma invariante: era necessário que no coração da subjetividade existisse um antagonismo insolúvel, que se duplica na vida social.

Portanto, adentrar na problemática do mal-estar em Freud é, também, penetrar no ineludível eixo de reflexão que atravessa sua obra do início ao fim: o antagonismo entre a civilização e o âmbito pulsional. Advertido desse aspecto, não há outra rota de investigação dessa questão a não ser recapitular esse problema que se encontra desde os primeiros escritos de Freud.

2.4.1 O prazer e a conflitiva

Partindo dessa premissa, vejamos como Freud elabora o confronto do princípio do prazer e as suas possibilidades de satisfação na vida social no início de sua elaboração teórica. Lembremos que o princípio do prazer foi pensado a partir de uma inteligibilidade mecanicista em que todo acúmulo de excitações absorvido pelo organismo era percebido como desprazer. O prazer residia no escoamento do afluxo de excitações que chegavam até o aparelho psíquico. Nesse sentido, o desprazer é resultado do aumento das quantidades de excitação no interior do aparelho psíquico, ao passo que o prazer é fruto de sua redução. No limite, o aparelho psíquico seria regido por uma tendência de evacuação das excitações. É exatamente em função disso que ele recebeu primeiramente a designação de **princípio do desprazer** na *Traumdeutung*. (Freud, 1900/1987)

No entanto, esse princípio só ganha contornos precisos quando colocado ao lado de seu antagonista primordial na primeira tópica da teoria freudiana, o chamado **princípio de realidade** – o dualismo deve ser considerado, sob pena de descaracterizarmos a teoria. No início, as pulsões teriam uma tendência irrefreável à descarga. Com o desenvolvimento do organismo, as exigências do ambiente imporiam restrições a essa descarga desmedida. Explicado de forma simplificada e esquemática, a realidade impõe aprendizados por meio dos quais a pulsão pode atingir a satisfação desejada, de forma indireta, moderada e comedida.

Em razão disso, no início do seu percurso teórico, o desenvolvimento normal das pulsões era pensado em termos de uma relação de conciliação e harmonização de tendências.

Contudo, não devemos compreender aqui como prazer apenas o apaziguamento de necessidades identificadas. Se assim fosse, a psicanálise em nada seria diferente de uma teoria naturalista o homem, já que a toda necessidade estaria subordinada uma ação específica capaz de satisfazê-la por meio do ambiente, permitindo a adaptação funcional desse organismo ao ambiente no qual ele busca satisfazer-se. O ineditismo da tese consiste em mostrar que o princípio do prazer está adstrito ao plano psíquico, o que significa dizer que a orientação pelo prazer se expressa vinculada a uma certa virtualidade, a fenômenos cuja natureza são inteiramente psicológicas, como as vivências alucinatórias de satisfação, o sonho, etc. Significa, também, que, mesmo desembocando no desprazer – através do sintoma por exemplo – o aparelho buscaria, numa formação de compromisso, por exemplo, o próprio prazer. Sua tendência ao prazer é incoercível. Nesse sentido, **princípio do prazer** e **princípio de realidade** aparecem como fundamentalmente antagônicos – podemos dizer até heteróclitos – já que a realização de um desejo inconsciente (*Wunscherfüllung*) diz de exigências e funciona por leis radicalmente distintas da satisfação (*Befriedigung*) das necessidades vitais. Essa distinção de natureza é o que determina a impossibilidade de identificação imediata entre ambos. Nesse sentido, existe uma divisão insuperável entre o nível da realização do desejo e da satisfação já delineada desde o princípio, dada a autonomia do desejo psíquico sobre as necessidades vitais. Contudo, Freud parece ainda não se dar conta das inteiras consequências de sua proposta e, em função disso, não a aplica diretamente ao âmbito social, como ficará claro adiante. (Laplanche & Pontalis, 2001)

Aqui podemos dizer que a formulação freudiana já mostra seu afastamento com sua pretensa filiação utilitarista, dadas essas premissas. Pois se o que coloca como da ordem do desejo não se sobrepõe ao que é da ordem da satisfação, não podemos reduzir o princípio do prazer a um cálculo subjetivo de interesses em que o indivíduo tende naturalmente a buscar experiências que maximizam o prazer ou afastam o desprazer – muito embora Freud pareça em muitos momentos sair em defesa disso. Contudo, ao confrontarmos os pressupostos implícitos de sua teoria, observamos que a divisão fundamental entre a experiência do desejo e a experiência da satisfação – muito embora estejam imbricadas – não se reduzem uma a outra.

Por meio da clínica, Freud emprega uma lupa para compreender a dinâmica subjetiva subjetiva partindo desses princípios. E o que os pacientes de Freud revelam é, na verdade, a indiscernibilidade entre o prazer e o desprazer, ou seja, como é sutil o deslocamento entre

essas duas experiências aparentemente tão díspares. Nas experiências do masoquismo moral, onde há apenas a presença de uma aparente miséria, Freud consegue enxergar aonde o sujeito retira dessa experiência de sofrimento o prazer. Nesse sentido que podemos dizer que, com Freud, “a psicanálise trouxe uma noção absolutamente particular de cálculo de interesses, uma noção profundamente não-utilitarista.” (Safatle, 2008, p. 17)

A partir desses desenvolvimentos, perceberemos que, no interior do pensamento de Freud, a relação entre sujeito e a vida social é altamente complexa e repleta de nuances. Podemos dizer que, em Freud, o processo de constituição subjetiva e internalização da lei social não é dado de antemão, mas construído de forma penosa e conflitiva. O que significa que a constituição do indivíduo e do Eu não é naturalizada, mas torna-se uma questão. Questão essa que só pode ser bem compreendida no espaço de uma reflexão em que a vida social também não se constitui como fonte legitimadora da ação racional e do sujeito normal, já que ela também é digna de um exame ontogenético.²⁸ É exatamente em função disso que Freud nunca tenha abandonado as especulações sobre as origens do tecido social, que, desde o seu advento, erige-se como contraposição às inclinações individuais. A problematização desse antagonismo se verifica desde o início da teorização freudiana.

James Strachey, em seus preciosos mapas de leitura que antecedem os textos na *Standard Edition*, lembra-nos como as convicções de Freud com relação ao antagonismo entre a civilização e o âmbito pulsional datam do início do seu pensamento. Num memorando enviado a Fliess, também chamado de Rascunho N, Freud (1897/1988d), ao se deter sobre a definição de santidade, nos diz que se trata de

. . . algo que se baseia no fato de que os seres humanos, em benefício da comunidade maior, sacrificaram uma parte de sua liberdade sexual e de sua liberdade de se entregarem às perversões... Assim, o incesto é antissocial – a civilização consiste nessa renúncia progressiva. (p. 307)

Desde muito cedo, essa ideia já se achava de forma embrionária nas formulações de Freud. Não seria um contrassenso afirmar que esse foi um ponto de partida inegociável em sua obra, de tal forma que todos os seus desenvolvimentos posteriores foram a tentativa de elaborar esse núcleo, que, para Freud, vinculava-se à conflitiva psíquica que explicava a

²⁸ Safatle (2009) recorda que Freud “não partia da aceitação tácita de estruturas normativas capazes de estabelecer critérios de validação e justificação de condutas que se queiram racionais. . . Na verdade, Freud partia da análise daqueles que, de uma certa forma, portavam *as marcas do fracasso da razão* [grifos do autor], daqueles que guiavam suas condutas de maneira ‘patológica’ e ‘irracional” (p. 356)

etiologia neurótica.

Em 1908, com “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, veio à lume o primeiro texto inteiramente dedicado a essa questão. Nesse texto, o criador da psicanálise desdobra com maior rigor a relação estabelecida entre exigências pulsionais e as forças civilizatórias, entendida numa linha de investigação clínica, cujo horizonte era buscar a etiologia da neurose. Num certo sentido, esse é o primeiro texto dedicado a uma crítica da cultura. Nele, Freud faz uma aplicação combinada de princípios fundamentais de sua teoria.

Nesse artigo, Freud (1908/1976b) observa que a barreira aos ímpetos pulsionais erigidas pela civilização, quando muito fortes, ao contrário do que se esperaria, não se traduziria em maior disponibilidade de forças a serem empregadas em proveito de finalidades culturais elevadas. Pelo contrário, essas fortes restrições impedem, ao mesmo tempo, que exigências sejam satisfeitas tanto no nível sexual quanto no nível cultural, incapacitando o indivíduo para as atividades sociais, dado que a doença nervosa esmaga as suas possibilidades de direcionar suas pulsões a finalidades úteis para a vida social.

Examinemos com cuidado esse texto. De maneira oposta aos seus contemporâneos – que viam nas rápidas transformações da sociedade a causa das perturbações psíquicas nervosas –, Freud crê que as perturbações neuróticas mais graves são explicadas de maneira mais satisfatória se compreendermos a importância dos impulsos sexuais na vida humana e os problemas que acarretam ao serem sufocados. Assim, apesar de reconhecer a transformação radical nas formas de vida que vinha ocorrendo, entendendo que há forte incidência dessas transformações nas doenças nervosas, Freud percebe que o fator sexual não tinha o devido destaque nas discussões relacionadas à etiologia das patologias neuróticas. Ressalta, primeiro, que alguma forma de restrição sexual é necessária à constituição da cultura, pois, como ele próprio afirma, é “sobre a supressão dos instintos (*Triebe*)” (Freud, 1908/1976b, p. 173), que repousa o avanço civilizatório. No entanto, nota que o grau de elevação cultural que um indivíduo pode alcançar não é linearmente proporcional ao nível de renúncia pulsional ao qual está submetido. Um indivíduo abnegado, na opinião de Freud, não necessariamente reconduz seus impulsos sexuais refreados a vias culturalmente aquilatadas. As exigências podem constrangê-lo de tal forma a incapacita-lo tanto a satisfazer seus ímpetos sexuais quanto a cumprir com as tarefas culturais requeridas. Logo, expressamos melhor a posição de Freud, nesse texto, se lembramos que a moral sexual civilizada, quando duramente imposta, causa um duplo prejuízo, obstruindo tanto a via direta (sexual) quanto a via indireta (cultural) de satisfação pulsional, ocasionando perturbações neuróticas crônicas. Daí a crítica de Freud à cultura de sua época, no sentido de abrandar a repressão que fazia padecer os indivíduos dos

quais ela mesma dependia.

A insistência de Freud, nesse texto, sobre o bloqueio do fator sexual como causa de distúrbios sugere, de maneira implícita, a civilização como medicação necessária para tratar a pulsão, mas que, quando superdosada, pode inutilizá-la inclusive para os fins culturais, quando suas interdições recaem sobre a vida sexual, pois a capacidade sublimatória encontra seus limites na própria constituição subjetiva de cada um. Se assim entendemos o processo patogênico, a prescrição imediata seria a solicitação de que a cultura cedesse ao peso de parte de suas injunções. Como esse tipo de terapêutica não seria possível, Freud (1908/1976b) crê que um tratamento possível para esse tipo de desajuste poderia ser concebido como uma diminuição do grau exigência consigo mesmo. Pois, segundo ele, “aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhe permitem, são vitimados pela neurose. Esses indivíduos teriam sido mais saudáveis se lhes fosse possível ser menos bons.” (p. 177)

Há uma nítida confiança de que os distúrbios poderiam ser revertidos por um ajuste de forças, isto é, caso o indivíduo encontrasse a justa medida entre os seus impulsos sexuais e as cobranças sociais. Como se, para Freud, indivíduo e cultura pudessem ser reconciliados por um suposto compromisso de parte de suas demandas, de modo que um equilíbrio de forças pudesse equacionar as perturbações neuróticas e, assim, erradicá-las.

Em um outro trecho, nas suas “Cinco lições de psicanálise” proferidas na Universidade Clark, Freud (1909/1970a) reafirma as teses do artigo de 1908. E acrescenta, indicando que a felicidade individual não deve ser negada pela civilização, de maneira que caberia a ela propiciar, como contraparte de suas exigências, as condições da satisfação individual. Certamente, como sempre acreditou Freud, a psicanálise aqui se colocaria como ator principal nesse processo, contribuindo para a dissolução das “injunções autoimunes”, se pensadas num plano geral da cultura. Aqui, a analogia fornecida não poderia ser mais instrutiva, já que a cultura, em Freud, sempre fora pensada como um sistema abrangente de defesa – defesa contra nossa tendência à animalidade. Nessa perspectiva é que podemos dizer numa vetorização autoimune das normas sociais, pois fica claro que a civilização é capaz de produzir, em função de suas próprias exigências, a deterioração dos próprios indivíduos que a compõem. De maneira mais simples, podemos concluir que a cultura, em Freud, é capaz de esterilizar a própria força de trabalho que a sustenta. Exatamente por isso, o domínio cultural no sentido freudiano pode ser apreendido como um sistema imune destinado a assegurar as cláusulas do pacto civilizatório, protegendo o corpo social contra a barbárie e a violência que supostamente fora dele se imporia. A serviço da organização social, os imperativos civilizatórios, se levados ao limite, produzem no indivíduo sintomas, inibições e distúrbios

que impedem a própria consecução dos fins apregoados. Dessa forma, fica claro que alguns vetores normativos atacam, de forma indireta, através dos indivíduos que os encarnam, os próprios tecidos e células do organismo social, tal como ocorre nas chamadas patologias autoimunes. Com isso, a civilização acabaria por promover respostas imunes contra aqueles que deveria proteger. Obviamente a analogia tem muitos limites. O importante aqui é destacar esse paradoxo instituído pela *Kultur* concebida pela pena de Freud. Visando proteger, assegurar e fortalecer o vínculo social, ela mesma pode terminar adoecendo, minando e dissolvendo esses vínculos pela força de suas exigências.

Até esse momento de seu pensamento, sua leitura parecia marcada pela aplicação de princípios que vigoravam em seu teorizar desde muito cedo em seus textos. Lembremos que anterior à postulação do princípio de realidade, Freud havia formulado o **princípio de constância**, encontrado desde os primórdios do percurso intelectual de Freud – mais especificamente nos *Studien über Hysterie*, de 1895. A ideia central desse princípio é a de que o organismo tem um nível ótimo de manutenção da energia, que permite ele operar de forma estável e realizar ações para satisfazer as suas necessidades. Isto é, a lei de constância é concebida como uma lei do ótimo. (Laplanche & Pontalis, 2001) Acima ou abaixo desse limite, o aparelho psíquico acaba percebendo perturbações no seu funcionamento, forçando o organismo a manter o mais baixo possível essas excitações, além de evitar o seu aumento. O acúmulo das tensões só é revertido através da descarga mediante ações específicas que visem esse fim, que responderiam ao comando primordial do princípio do prazer. Ou seja, haveria uma tendência do organismo à descarga, mas que não poderia ser inteiramente consumada, já que isso ocasionaria a própria morte do organismo. Seria necessário um nível mínimo de energia para que o organismo pudesse sobreviver. O **princípio de constância** entra para fornecer os gradientes mínimos de excitação no interior do organismo. É um princípio subsidiário ao princípio do prazer. Assim, o princípio do prazer é formulado como uma tendência primordial, enquanto o princípio de constância, secundário, impõe uma espécie de refração da tendência ao prazer em virtude das urgências da vida – e da cultura –, que não se conciliam com o princípio do prazer. Portanto, prazer e constância se conjugam para estabelecer a funcionalidade e o equilíbrio dinâmico do organismo, mas são independentes entre si, sendo o princípio do prazer o móbil fundamental do aparelho psíquico. Futuramente, o princípio de constância terá as mesmas funções teóricas do princípio de realidade, sendo em grande medida equivalentes. (Laplanche & Pontalis, 2001)

O interessante é que agora Freud faz uma aplicação desse esquema teórico ao âmbito social, já que é exatamente essa chave de leitura que orienta a crítica disposta em “Moral

sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”. Partindo da premissa de que o organismo tem uma propensão à descarga das excitações, a moral sexual atuaria como fator de interdição a essas descargas. As excitações internas, por não serem descarregadas, levam inevitavelmente a um acúmulo de tensão, percebido pelo aparelho psíquico como insuportável. Vale lembrar que a suposição básica do princípio de constância era a de que, num determinado intervalo, é sempre a mesma quantidade de energia que está presente. Dito de outro modo, a concentração num determinado ponto acaba trazendo uma subtração proporcional noutro ponto qualquer, o que significa que a energia necessária para impedir a satisfação das pulsões era inteiramente consumida, de forma não restava uma quantidade suficiente para atingir os fins culturais. O indivíduo era esgotado pelo esforço da renúncia.

Vale destacar que a suposição básica que anima o princípio de constância é o fato de que a energia que invade e perturba o sistema – seus excessos – deve escoar para fora. Aqui, todo excesso é percebido como desprazeroso. Contudo, se contra a energia advinda do exterior, o organismo tem condições de se defender ou fugir, a energia que emana do interior parece complicar esse processo, já que contra ela não há defesas. Nesse sentido, o organismo está sempre exposto ao excesso. A partir desse prisma, Freud consegue fornecer a crítica à moral sexual civilizada que, ao interditar a sexualidade – uma exigência endógena inexpugnável – terminava por impor um acúmulo de excitação que indisponibilizava a energia para a própria consecução dos objetivos postos pela civilização.

Fica claro que essa concepção de cultura – tributária do projeto iluminista – quando levada às últimas consequências, conduz invariavelmente a um estado de entropia, já que produz, ela mesma, a causa de seu insucesso, através da frustração sucessiva daqueles que, por sustenta-la, rogam por migalhas de prazer. Lembra Freud (1908/1976b) que um indivíduo se torna neurótico justamente por não tolerar as frustrações impostas pelos ideais da cultura. A patologia neurótica exhibe de forma intensificada a verdade essencial do processo de socialização de qualquer sujeito, a saber, a de que “nenhuma assunção de ideais, normas e valores será assumida sem alguma forma de coerção, conflito e frustração.” (Safatle, 2009, p. 357)

Portanto, não seria exagerado dizer que, quando levamos os argumentos de Freud ao limite, percebemos que o mal-estar estava tacitamente esboçado pelas contradições internas do texto, contradição essa que posteriormente será posicionada na base da própria *Kultur*, sob a forma do mal-estar. O que Freud não havia percebido ainda é que essa exigência irracional não podia ser contraposta simplesmente através de uma sugestão de abrandamento da cultura, já que quanto mais essas exigências eram atendidas, mais forte essas mesmas exigências

ficavam. Nesse sentido, Lacan (1991) tinha plenas razões ao assinalar a “gulodice” do supereu, pivô das exigências culturais no interior da dinâmica psíquica.

A partir desse ponto, fica difícil vincular Freud a qualquer tradição pragmatista de concepção cultural, já que a *Kultur* em si mesma é uma categoria pouco útil em Freud. O que é fundamental é o seu mecanismo de ação sobre a esfera psíquica, cujas exigências estão mediadas pelo supereu. Assim, a proposição ulterior do *Unbehagen* traz como pressuposto a ideia de que haveria um princípio interno à cultura que excede a sua dimensão funcional no sentido da adaptação.

Um pouco depois de 1908, em 1912 – na segunda de suas contribuições à psicologia do amor, “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa” – Freud (1912/1970b) começa a rever alguns de seus postulados, afirmando, de maneira um pouco cautelosa,

. . . talvez tenhamos de ser forçados a nos reconciliar com a ideia de que é absolutamente impossível harmonizar com os clamores de nosso instinto sexual (*Sexualtrieb*) com as exigências da civilização; de que, em consequência de nosso desenvolvimento cultural, a renúncia e o sofrimento, bem como o perigo de extinção no futuro mais remoto, não podem ser evitados pela raça humana. (p. 172)

A partir desse ponto, Freud começa a assumir algumas consequências tácitas inexploradas do texto 1908. O avanço da cultura é propiciado à custa de uma enorme perda da quota de prazer sexual, e isso é inevitável. No entanto, Freud (1912/1970b) faz uma ressalva quanto a isso. Continua ele:

Este sombrio prognóstico repousa, é verdade, apenas na simples conjectura de que a não-satisfação inerente à civilização é consequência necessária de certas peculiaridades que o instinto sexual (*Sexualtrieb*) adotou sob a pressão da cultura. A própria incapacidade do instinto sexual de produzir satisfação completa, tão logo se submete às primeiras exigências da civilização, torna-se a fonte, no entanto, das mais nobres realizações culturais que são determinadas pela sublimação cada vez maior dos seus componentes instintivos. (p.172)

Esse pequeno lembrete denota ainda a confiança de Freud na saída pela via sublimatória. Em “O Mal-Estar na Civilização”, essa perspectiva será firmemente revista. Em 1930, a sublimação, como rota de fuga do sofrimento, não passa de uma ilusão. Ela não garante o acesso à felicidade. Primeiro, pois não é universal, dado que pressupõe talentos e

tendências desigualmente distribuídos. Segundo, mesmo que existentes, esses talentos não garantem a proteção contra os malogros do destino capazes de abater qualquer grão de felicidade trazido pelas superioridades artísticas, científicas ou laborais. É o avanço da clínica que trará à tona os paradoxos internos de sua própria teoria, que demandará uma reformulação e o postulado de um núcleo inassimilável pela cultura.

2.4.2 O mal-estar após 1920

O problema do mal-estar em Freud só pode ser devidamente avaliado de forma coerente se situado no interior das questões abertas pela própria segunda tópica. O mal-estar é, para a antropologia psicanalítica²⁹, uma espécie de consequência da inflexão de 1920. Passemos em revista as duas ocorrências mais importantes do vocábulo *Unbehagen* após 1920. Elas trazem elementos fundamentais para pensarmos o remanejamento da problemática que está no núcleo do mal-estar. Veremos que o novo dualismo pulsional constitui a chave que permite a Freud situar o mal-estar no coração das nossas modalidades de internalização da lei simbólica e permitem ao criador da psicanálise formular um saber sobre o social. O mal-estar, nessa ótica, aparece como o primeiro momento de um sujeito confrontado o universo das normas sociais.

Após 1920, a primeira vez que o vocábulo *Unbehagen* aparece é em 1926 – no texto “Inibição, Sintoma e Angústia” –, cuja passagem, apesar de extensa, deve ser reproduzida por inteiro para entendermos a gravidade do que estava em jogo para Freud (1926/2014b):

O que aprendemos sobre a angústia (*Angst*) nas fobias se aplica igualmente à neurose obsessiva. Não é difícil reduzir a situação da neurose obsessiva àquela da fobia. Nesta, o motor de toda formação de sintomas posterior é claramente a angústia do Eu perante seu Super-eu. A hostilidade do Super-eu é a situação de perigo a que o Eu tem de subtrair-se. Nisso não há o menor traço de projeção, o perigo é completamente *internalizado*. Mas, se nos perguntamos o que o Eu teme por parte do Super-eu, impõe-se o entendimento de que o castigo do Super-eu é um prosseguimento do castigo da castração. Tal como o Supereu é o pai que se tornou impessoal (*unpersönlich*), assim também o medo da castração pelo pai transformou-se

²⁹ Estamos de acordo com Assoun (2018), para quem, apesar não formulada diretamente por Freud, podemos falar em antropologia psicanalítica como “o outro nome da própria psicanálise como teoria e clínica do coletivo” (p. 431), e “é uma antropologia freudiana pelo próprio fato de estar diretamente articulada à hipótese do inconsciente.” (p. 433)

em angústia social indeterminada ou angústia da consciência (*sozialen oder Gewissensangst umgewandelt*). Mas esse medo é oculto; o Eu se subtrai a ele executando, de forma obediente, os mandamentos, preceitos e penitências que lhe são impostos. Se é impedido de fazê-lo, logo há um mal-estar (*Unbehagen*) extremamente penoso, no qual podemos enxergar o equivalente da angústia e que os próprios doentes equiparam à angústia. Nossa conclusão é a seguinte, portanto. A angústia é a reação à situação de perigo; dela é poupado o Eu ao fazer algo para evitar a situação ou subtrair-se a ela. Poder-se-ia dizer, então, que os sintomas são criados para evitar o desenvolvimento da angústia, mas isso não nos leva a enxergar profundamente. É mais correto dizer que os sintomas são criados para evitar a situação de perigo que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia. Nos casos até aqui examinados, porém, esse perigo era a castração ou algo dela derivado. (p. 50)

Nesse trecho ressaltamos, de início, alguns aspectos que figura entre a constelação de questões que posteriormente aparecerão associadas à ocorrência do termo no MC:

- a) Internalização do medo (*Angst*) do pai e da castração nas formas do supereu e da ansiedade social/moral indefinida (*Gewissensangst umgewandelt*);
- b) Ocultamento dessa ansiedade (*Angst*) através dos sintomas, que, se impedidas, fazer surgir um mal-estar, que é também percebido como angústia.

Atentemos para um primeiro aspecto do texto de 1926, que é o seu caráter anti-sistemático, tal como as reflexões de “O Mal-Estar. . .”. Em “Inibição, Sintoma e Angústia”, não podemos perceber uma unidade. São reflexões clínicas sobre temas variados. Na obra, Freud (1926/2014) apresenta a **inibição** como uma limitação normal à funções do eu. O sintoma, por sua vez, é definido como uma manifestação de uma alteração patológica dessas mesmas funções, quando ligado à inibição. Isso porque o sintoma não necessariamente está ligado a uma inibição. No caso de uma vinculação, haveria entre eles uma ligação de ordem quantitativa, já que o sintoma expressa uma exacerbação das funções normais que a inibição assume para a vida psíquica. É importante lembrar que o sintoma é, no sentido em que Freud lhe atribui, o substituto de uma satisfação pulsional frustrada. Apresenta-se como uma formação de compromisso entre representações recalçadas que exigem ascensão à consciência e as instâncias recalçadoras que esforçam-se para mantê-las no inconsciente.

Para Freud, os processos de inibição tem uma importância constitutiva do aparelho

psíquico. Eles são responsáveis por transformar a energia livre – característica do processo primário – em energia ligada, aspecto vinculado ao processo secundário. A energia livre é aquela que circula no domínio inconsciente, ao passo que os processos de inibição, fixação e ligação da energia são característicos da esfera consciente/pré-consciente, que na segunda tópica, ficam assimiladas às funções egóicas. (Laplanche & Pontalis, 2001)

No parágrafo supracitado, o que Freud está discutindo são os destinos da angústia e os seus mecanismos de impessoalização e interiorização. À medida que o medo é internalizado, o próprio objeto que o origina também o é – sob a forma angústia social e supereu, respectivamente. Ou seja, o texto revela que a angústia, ao lado do mal-estar, age como princípios de inibição e frenagem, mas também como efeito da impossibilidade de executar essas inibições – que num primeiro momento são sempre exigências exógenas (medo do pai), deve-se lembrar, mas que através de instâncias psicológicas de repressão podem ser assumidas como próprias, tornam-se inteiramente internalizadas. O mal-estar, até aqui, aparece no fundo dessa interiorização de um afluxo energético que previamente se dirigia para o exterior. Dito de outro modo, findados os processos de internalização mediante a impessoalização do medo ante a autoridade, a angústia se acha como motor de formação das inibições e dos sintomas, que, quando impedidos de se realizarem, produzem como efeito mais angústia – ou mal-estar –, que exige, por sua vez, mais inibições. É nesse ponto que Freud observa a estrutura cíclica presente nos quadros clínicos.³⁰ Até aqui, o mal-estar aparece como exigência indeterminada.

Ou seja, esse trecho torna claro que o que a inibição exhibe como função normal do aparelho psíquico, o sintoma se manifesta como descompensação. Desse modo, o sintoma se apresenta como a tentativa de conciliação de duas forças de enorme intensidade: uma que pressiona em direção à satisfação, e outra que a repele. É uma formação estranha e aparentemente anômala de tendências irreconciliáveis. O sintoma emerge como excesso pois o excesso é o seu motor de funcionamento: o excesso da exigência em direção à satisfação. Exatamente por conta disso, em “O Mal-Estar na Civilização”, o mal-estar estará associado a uma insatisfação.

Até aqui, podemos perceber que, se no início do itinerário intelectual de Freud, o uso do *Unbehagen* tinha uma certa frouxidão na delimitação do problema, agora ele está bem

³⁰ Esse mesmo esquema de compreensão se repete na formação do sentimento de culpa: “Toda renúncia pulsional torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta, e, se pudéssemos harmonizar isso melhor com o que sabemos da origem da consciência, seríamos tentados a defender a tese paradoxal de que a consciência é resultado da renúncia pulsional, ou de que esta (a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia instintual.” (Freud, 1930/2010, p. 99)

próximo daquele que distinguimos no trecho de MC. Apesar do trecho em que aparece o *Unbehagen* ser muito extenso, vale a pena reproduzirmos por inteiro, dada a importância para o nosso trabalho. A passagem se encontra no capítulo VIII, que encerra a obra:

Em primeiro lugar, imagino que os leitores tenham a impressão de que a discussão sobre o sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) excedeu as balizas deste ensaio, apropriando-se de muito espaço e impelindo para a margem o conteúdo restante, com o qual nem sempre se vincula de modo íntimo. Isso pode haver prejudicado a arquitetura do trabalho, mas corresponde bem ao propósito de situar o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural (*Kulturentwicklung*) e de mostrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade (*Glückseinbuße*), pelo acréscimo do sentimento de culpa. O que ainda parecer estranho nesta frase, que é o resultado final de nossa investigação, pode provavelmente remontar à relação especial, até agora não compreendida, entre o sentimento de culpa e nossa consciência (*Bewußtsein*). Nos casos comuns de arrependimento, que consideramos normais, ele é bastante perceptível para a consciência; estamos inclusive acostumados a falar de "consciência de culpa" (*Schuldbewußtsein*), em vez de sentimento de culpa (*Schuldgefühl*). O estudo das neuroses, às quais devemos as mais valiosas indicações para o entendimento do normal, revela situações contraditórias. Em uma dessas afecções, a neurose obsessiva, o sentimento de culpa se impõe de modo ostensivo à consciência, dominando o quadro patológico e a vida dos doentes, mal dexando que algo mais apareça. Na maioria dos outros casos e formas de neurose, porém, ele permanece totalmente inconsciente, sem por isso manifestar efeitos menores. Os doentes não acreditam em nós, quando lhes atribuímos um "sentimento de culpa inconsciente" (*unbewußtes Schuldgefühl*); para que nos compreendam em alguma medida, nós lhes falamos de uma inconsciente necessidade de castigo (*unbewußten Strafbedürfnis*), na qual se expressa o sentimento de culpa. Mas a relação com uma forma particular de neurose não deve ser superestimada; também na neurose obsessiva há tipos de doentes que não percebem o seu sentimento de culpa, ou que o sentem como um doloroso mal-estar (*Unbehagen*), uma espécie de angústia (*Angst*), apenas quando se veem impedidos de executar determinadas ações. Deveria ser possível compreender finalmente essas coisas; ainda não somos capazes disso. Talvez seja aqui bem-vinda a observação de que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide inteiramente

com o medo ao Super-eu. Na relação com a consciência, a angústia exibe as mesmas extraordinárias variações. De algum modo a angústia se acha por trás de todo sintoma, mas ora reivindica ruidosamente para si a consciência inteira, ora se oculta de modo tão perfeito, que nos vemos obrigados a falar de angústia inconsciente (*unbewußter Angst*) ou – se quisermos ter uma mais limpa consciência (*Gewissen*) psicológica, já que a angústia é em princípio uma sensação – de possibilidade de angústia. E por isso é fácil conceber que também a consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*) produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como um mal-estar (*Unbehagen*), uma insatisfação (*Unzufriedenheit*) para a qual se busca outras motivações. Pelo menos as religiões não desconhecaram jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem – algo que não considerei em outro lugar – redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a morte sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter sido a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original (*Urschuld*), com a qual também a cultura teve início. (Freud, 1930/2010, p. 106)

Aqui temos um parágrafo muito mais denso que aquele apresentado em “Inibição, Sintoma e Angústia”. Contudo, do mesmo modo que no texto de 1926, percebemos a presença de algumas questões, mas também o acréscimo de outras:

- a) Sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização;
- b) Avanço da civilização está condicionada a perda de felicidade e intensificação do sentimento de culpa;
- c) Prevalência dos processos de ocultamento do sentimento de culpa nas neuroses;
- d) Identificação do sentimento de culpa inconsciente (*unbewußtes Schuldgefühl*) com a necessidade inconsciente de punição (*unbewußten Strafbedürfnis*);
- e) Sentimento de culpa produzido pela civilização permanece inconsciente e é percebido como um mal-estar (*Unbehagen*), uma insatisfação;
- f) O fundamento da civilização é correlato de uma culpa primordial (*Urschuld*).

Fica evidente que o trecho anteriormente citado em “Inibição, Sintoma e Angústia”

antecipa em grande medida esse fragmento do MC. No entanto, o trecho de MC acrescenta outros problemas.

Deve-se dizer que Freud chega até o parágrafo supracitado após inúmeras páginas dedicadas ao exame do sentimento de culpa, expressão dos processos de internalização. Anuncia esse sentimento como o mais importante problema da civilização. Quanto mais culpa, menos felicidade, era o que ele acreditava. Aqui, o mal-estar aparece quando os pacientes não se dão conta da culpa que sentem quando são impedidos de agirem de certas formas, da mesma forma que em “Inibição, Sintoma e Angústia”. Freud aborda também a capacidade da angústia e do sentimento de culpa se ocultarem, de não se fazerem percebidos. O que nos permite dizer, logo de início, que textualmente o mal-estar é a expressão aguda de uma tendência que, ao se dirigir para fora, volta sobre si mesmo. Uma espécie de quosciente de um truncamento de disposições. A violência, quando retroagida sobre o próprio sujeito, alcança estágios em que nome algum é mais capaz de dar conta. O mal-estar parece apontar para esse limite dos processos de interiorização da lei. Isso nos permite dizer que as conclusões de Dunker e Brose (2016) já discutidas estão autorizadas pelo texto. De fato, há nas experiências de mal-estar, ao menos no sentido em que Freud parece propor, uma vivência de defasagem de nomeação, mas que é originada a partir do aprofundamento dos processos de interiorização da lei. Não é à toa que o problema do desamparo (*Hilflosigkeit*), discutido de forma contundente no primeiro capítulo do MC, é uma espécie de nascente do texto, mas que depois sucumbe e hidrata o texto a partir de seus estratos mais profundos. Pois “através da noção de desamparo, Freud pode trabalhar as incidências psíquicas de um certo diagnóstico social de época vinculado aos processos de desencantamento do mundo e de autonomização das esferas de valores.” (Safatle, 2009, p. 362). Em “O Mal-Estar na Civilização”, trata-se essencialmente disto:

Se a evolução cultural tem tamanha similitude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o diagnóstico de que muitas culturas – ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade – tornaram-se "neuróticas" por influência dos esforços culturais? A dissecação analítica dessas neuroses poderia ser acompanhada de sugestões terapêuticas que reivindicariam muito interesse prático. Não posso dizer que uma tentativa dessas, de transferência da psicanálise para a comunidade cultural, não teria sentido ou estaria condenada à esterilidade. Mas teríamos de ser muito prudentes, e não esquecer que se trata apenas de analogias, e que não apenas com seres humanos, também com conceitos é perigoso retirá-los da esfera

em que surgiram e evoluíram. O diagnóstico das neuroses da comunidade também encontra uma dificuldade especial. Na neurose individual nos serve e referência imediata o contraste que distingue o enfermo de seu ambiente, tido como "normal". Tal pano de fundo não existe para um grupo igualmente afetado, teria que ser arranjado de outra forma. E no que diz respeito à aplicação terapêutica da compreensão, de que adiantaria a mais pertinente análise da neurose social, se ninguém possui a autoridade para impor ao grupo a terapia? Apesar de todas essas dificuldades, pode-se esperar que um dia alguém ouse empreender semelhante patologia das comunidades culturais. (Freud, 1930/2010, p. 119)

Portanto, toda a constelação de questões que perfilam-se no parágrafo anteriormente citado de MC apontam para as dificuldades clínicas de se distinguir os efeitos do processos de interiorização social. O que Freud percebe é a notável imbricação entre o medo ao supereu, a angústia, o sentimento de culpa – inclusive o sentimento inconsciente de culpa –, até chegar ao mal-estar. É como se todos eles apresentassem, sob diversos nuances, o saldo geral da dinâmica de internalização da lei inerente ao processo civilizatório, dos quais o mal-estar é sua figura fundamental.

Tentemos recuperar o que foi dito até aqui. Em 1908, Freud havia expressado sua primeira crítica da cultura, mostrando que as perturbações neuróticas eram fruto de um excessivo regramento da cultura, o que traria um prejuízo para a própria finalidade que se coloca no horizonte da *Kultur*. Dito de outra forma, a cultura estaria agindo contra os seus próprios interesses. Nesse momento, Freud acreditava que isso poderia ser equacionado através de um simples rearranjo de forças. Nesse caso, o excesso, na sua opinião, estaria do lado da cultura, que não forneceria as contrapartidas proporcionais aos esforços empreendidos pelos sujeitos.

A partir de 1930, Freud (1930/2010) revela suas suspeitas sobre se seria possível restabelecer esse equilíbrio:

Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concernem ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel. (p. 58)

O alargamento da experiência clínica promoveu um reordenamento de suas posições sobre a relação entre indivíduo e cultura. O que permite a ele reconsiderar a possibilidade de não se encontrar esse equilíbrio? Fenômenos clínicos que não se encaixavam em suas formulações teóricas. Em 1908, o esquema de leitura era direto: o aparelho psíquico, com sua tendência ao prazer, era confrontado com a cultura, que o inviabilizava, ocasionando perturbações.

A partir de “Além do princípio do prazer”, Freud observa manifestações clínicas que não eram mais abrangidas pelo seu princípio originário: a neurose traumática e seus sonhos repetitivos e angustiantes; certos aspectos dos jogos infantis; as neuroses de destino; e o estranho comportamento dos neuróticos no processo de análise, que insistiam em repetir para não recordar. Nesses domínios, o princípio do prazer não parecia exercer seus direitos. Esses fenômenos eram inexplicáveis o suficiente para que ele pudesse supor “. . . a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais pulsional do que o princípio do prazer.” (Freud, 1920/1976, p. 18)

Agora o problema parece se complicar: o prazer parece perder seu primado. A partir daí, o princípio do prazer não é mais o dado primordial. Haveria algo anterior que corresponderia ao modo fundamental de funcionamento do aparelho.

Lembremos que a compulsão a repetição era – especialmente nas neuroses traumáticas e nas neuroses de transferência – a repetição do desprazer, e é isso que coloca em questão o primado do prazer, introduzindo um problema para a teoria freudiana, para a qual o aparelho psíquico era guiado pela procura do prazer e pela evitação do desprazer, e aqui, nesse último, reside a chave para compreendermos essa reviravolta – que não é exatamente da ordem de uma inflexão, mas de uma assunção, como revela Monzani³¹ (1989).

A partir de então, a repetição aparece como esse além que rege o aparelho psíquico. No entanto, vejamos o porque: nas palavras de J. Derrida, a compulsão a repetir o desprazer é, “um ato preparatório ao exercício do princípio do prazer” (como citado em Monzani, 1989, p. 167) Isso pois ela responde a uma exigência de tentar conter o afluxo excitatório que circula livremente pelo aparelho psíquico.

Tomemos Freud de maneira global: o princípio de constância – que vige desde o início da experiência intelectual freudiana – postula a lei do ótimo, como já foi dito. Existe um nível adequado de energia que o organismo visa manter para promover a manutenção do sistema

³¹ Monzani (1989) deixa claro que a aparente reviravolta de 1920 trazida pelo novo dualismo pulsional não passa de um rearranjo de postulados que já se apresentavam tacitamente esboçados ao longo da teoria freudiana desde o princípio.

vital, acima ou abaixo do qual o organismo percebe desprazer, que o obriga a tomar medidas para retomar a constância energética. Assim, quando o aparelho psíquico é invadido por excitações, sejam elas provindas do interior ou do exterior, ele se esforça para domina-la, agrega-la, controla-la, para melhor escoá-la. No entanto, existem fenômenos em que a quantidade de energia que atinge o sistema psíquico é tão intensa e violenta a ponto de não conseguir barrá-la, de forma que o processo secundário não pode ser ativado. Este processo é fundamental para frear a energia em livre circulação no aparelho psíquico, que cumpre sua função nos processo de inibição das excitações.

Com isso, para ser descarregada, essa energia, regida pelo processo primário, precisa estar vinculada, fixada, ligada (*Binden*). Ou seja, “não é possível pensar na vigência do princípio do prazer, na sua ação, enquanto o aparelho psíquico não dominou, não fixou a energia (ou a excitação) que o invade.” (Monzani, 1989, p. 170) É exatamente em função disso que ela tem função preparatória. Essa ligação acondiciona a energia para melhor evacua-la. Portanto, essa atividade primordial de repetição que está para além do princípio do prazer é, em essência, atividade de vinculação, de ligação (*Bindung*) da excitação que invade aparelho psíquico e se manifesta, assim, como seu móvel fundamental. A repetição é uma tentativa de dar uma forma a essa energia que circula livremente, o esforço do aparelho de conte-la.

De passagem, notemos que há, portanto, em Freud uma função originária de ligação que é operada através de uma unificação no tempo e que é a condição de possibilidade da evitação da dor e busca do prazer, assim como é condição da constituição do aparelho mental e, por conseguinte, da ligação das representações (pois só o fator econômico em ação pode explicar esse trabalho) da qual o “cogito” será o último resultado. Estamos aqui, é claro, nos antípodas das “filosofias da consciência” e do “criticismo”: o sujeito é resultado de um processo anônimo. Há uma função, um processo unificador (talvez não fosse exagerado dizer: sintetizador) através do qual brota o sujeito e o cogito. (Monzani, 1989, p. 181)

No limite, a repetição é a condição de possibilidade do aparelho psíquico em seu sentido mais forte e, portanto, do próprio sujeito. Ela é o modo primordial de funcionamento do aparelho por meio do qual o próprio sujeito se constitui. Por conta disso a repetição é o princípio elementar, originário: “é o regime normal da pulsão em estado livre” (Mezan, 2013, p. 253), pois, nos diz Freud, a repetição é o que há de mais pulsional na pulsão. (Freud,

1920/1976a) Assim, a indicação de Freud parece sugerir que a pulsão de morte – na figura da repetição – seria não só anterior ao princípio do prazer, mas algo inteiramente independente dele, até mesmo contrário a ele:

No caso de uma pessoa em análise, pelo contrário, a compulsão à repetição na transferência dos acontecimentos da infância evidentemente despreza o princípio do prazer sob todos os modos. O paciente comporta-se de modo puramente infantil e assim nos mostra que nos traços de memória reprimidos de suas experiências primeiras não se encontram presentes nele em estado de sujeição, mostrando-se elas, na verdade, em certo sentido, incapazes de obedecer ao processo secundário. (Freud como citado em Monzani, 1989, p.183)

Se o princípio do prazer, a partir de 1920, não mais se configura como um processo original, fundamental, mas condicionado pela repetição, que permite ligar a energia livre e permitir a ativação do princípio do prazer, é a própria repetição que constitui-se agora como o princípio fundante. Trata-se aqui de colocar a própria repetição como modo de ser da vida inconsciente. Ou seja, o que está em jogo é redefinir a essência da pulsão como um puro pulsar, sem origem nem finalidade, que imprime sua força cega de modo irreprimível.

Sabemos que essa é uma questão espinhosa e há muito discutida, em meio a qual não há qualquer consenso. Ainda assim, como revela Derrida (como citado em Monzani, 1989), no final das contas, o que a pulsão visa através de indefinidas reiterações é sempre restabelecer um estado original, que se institui como finalidade precípua e interna à toda e qualquer atividade repetitiva. Diz Freud em *Das Unheimlich*:

. . . pois é possível reconhecer no inconsciente a predominância de uma compulsão à repetição, procedente dos impulsos pulsionais e provavelmente inerente à própria natureza das pulsões – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio do prazer. (Freud como citado em Monzani, 1989, p. 187)

Despida de todos os seus componentes, a pulsão nua se revela como um puro repetir, de tal modo que o automatismo de repetição evidencia a característica fundamental da pulsão – seu aspecto mais arcaico e primitivo – que a torna uma iteração incessante, de modo a repetir um estado anterior, em direção a sua própria extinção.

Nesse ponto, não podemos fugir à suspeita de que nos deparamos com a trilha de um atributo universal das pulsões, e talvez da vida orgânica em geral, que até o presente não foi claramente identificado ou, pelo menos, não explicitamente acentuado. Parece, então, que uma pulsão seria, portanto, um impulso habitando o interior do organismo animado, visando a restauração de um estado anterior ao qual o vivente teve de renunciar sob influência das forças perturbadoras, vindas de fora, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se se prefere, a expressão da inércia na vida orgânica. (Freud como citado em Monzani, 1989, p. 187)

Logo, Freud coloca no horizonte de toda e qualquer pulsão a sua própria extinção, o seu próprio morrer (“o objetivo de toda vida é a morte”). Enigmaticamente, o que vige como impulso primordial no organismo vivo é o desejo para a morte, se por morte entendermos a ausência absoluta de excitação. Desse modo, a morte não passa de uma consequência teórica que reside no horizonte de uma determinação interna que subsiste em toda e qualquer pulsão. Uma finalidade que sobrevive a despeito do alvo e da fonte, qual seja, escoar completamente sua energia, que em Freud pode ser traduzido como a satisfação plena.

Mas Freud nos recorda que

O princípio do prazer . . . é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. (Freud como citado em Monzani, 1989, p. 200)

Se durante a leitura enfatizarmos o trecho “libertar inteiramente o aparelho mental de excitações”, fica evidente que o princípio do prazer aparece totalmente subordinado à pulsão de morte. Afinal, o que é esse estado completo de “não-excitação” senão realização absoluta da morte? É esse o **paradoxo do prazer** trazido pela psicanálise freudiana, que não se deixa diluir sob nenhuma forma:

Eis aqui o que se pode denominar de “paradoxo do prazer”: de um lado ele parece ser o guardião, por excelência da vida, na medida em que parece tender a reconduzir sistematicamente o aparelho anímico ao seu estado ideal de funcionamento. Mas, por outro lado, ele parece expressar essa tendência ao escoamento total das tensões, das excitações internas, fazendo com que o

prazer supremo seja idêntico ao alcançar a redução a zero, isto é, à morte, ao aniquilamento total da vida. Guarda-costas da vida ou laçao da morte? (Monzani, 1989, p. 200)

E aqui, Monzani (1989) nos oferece uma inteligente solução, apontando para as consonâncias entre o texto de 1920 e o “Projeto . . .” de 1895, parentesco esse já observado por muitos analistas ao longo da história da psicanálise. No texto de 1895, há a formulação do **princípio de inércia**, cuja definição se exprime com absoluta clareza, afirmando que o sistema tem por alvo “atingir um nível de tensão = 0”. (Freud como citado em Monzani, 1989, p. 202) Pelo princípio de inércia, fica postulado o princípio da evacuação total, da ausência completa de tensão no interior do organismo, que caracteriza o sistema psíquico. Portanto, “o ‘princípio de inércia’ não tem absolutamente nada a ver com a manutenção da ordem vital. Ele é, rigorosamente falando, um princípio antívida: sua realização completa, plena e integral, desemboca na *morte* [grifo do autor].” (Monzani, 1989, p. 203) E aqui articula-se, nesse texto, a necessidade de um outro princípio que possibilite a manutenção da vida. Daí a ideia de **constância**, sem a qual a atividade vital seria impossível, que, sem negar o princípio de inércia, aparece-lhe como um apêndice que permite manter a ordem vital. Nesse sentido que podemos dizer que, desde o *Entwurf* “. . . inércia, constância e prazer se entrelaçam intimamente” (Monzani, 1989, p. 204), de forma que o aparelho psíquico freudiano já apresenta, desde o início, uma “. . . tendência primária a evitar o aumento da tensão quantitativa” (Freud como citado em Monzani, 1989, p. 204), o que significa, em outras palavras, evitar o desprazer. Assim, fugir do desprazer é senão uma expressão da tendência primordial à inércia, que se coloca como plano fundamental de determinação do aparelho psíquico.

É nesse sentido que podemos dizer que há uma espécie de embaralhamento entre as noções de prazer e desprazer em Freud. Pois em seu sentido econômico, a diminuição da tensão pode ser sempre percebida como aumento do prazer ou diminuição do desprazer. Sob o ponto de vista econômico, são processos equivalentes, muito embora a percepção qualitativa dessas experiências não sejam imediatamente traduzíveis uma à outra.

Esse percurso que fizemos até aqui torna claro que a articulação genética entre o prazer e a morte é muito antiga na obra de Freud. “Além do Princípio do Prazer” assume isso com clareza, e esconjura aqueles que viam em Freud uma versão positiva e hedonista do prazer. (Monzani, 1989)

Por fim, a pulsão de morte, como princípio de Nirvana – que exprime uma tendência à

evacuação completa da energia tendendo a remover completamente a tensão – é o princípio do prazer desvinculado do princípio de constância. A pulsão de morte é o empuxo ao prazer absoluto – que, em Freud, significa ausência completa de tensão, paz, quietude, ataraxia. Desde o *Entwurf einer Psychologie*, o aparelho psíquico freudiano tem uma inexorável tendência a evitar o aumento das tensões quantitativas. Em vista disso, o que está em jogo em “Além do Princípio do Prazer” é levar o princípio do prazer até as suas últimas consequências. A pulsão de morte é o signo de uma tendência geral à ausência de tensão. O que significa, portanto, que o princípio do prazer, em Freud, realiza-se em sua face negativa:

Desde que nos desembaracemos de uma concepção positiva do prazer que, de fato não está presente em Freud, percebemos claramente que, em última análise, o prazer está direta ou indiretamente a serviço da regulação inercial e, portanto, da morte. A finalidade basicamente mortuária desse esquema não pode ser mais escondida em nome de uma pretensa, mas ausente, positividade do prazer. (Monzani, 1989, p. 209)

Ou, como Freud (1920/1976a) mesmo expresa, “o princípio do prazer parece, na realidade, servir às pulsões de morte.” (p. 85) O modelo pensado por Freud não nos permite pensar o prazer a partir de uma conceituação positiva. Em torno de Freud, há uma curiosa aliança entre o prazer e a negatividade. Portanto, podemos dizer que

. . . o prazer, no pensamento freudiano, não é solidário a uma ontologia da positividade, mas sim que é a forma mesma do negativo, ocorrendo isso desde o início e atravessando toda a obra... então somos obrigados a concordar que essa atração mortal está reconhecida desde os primeiros textos de Freud, que ela domina todo o cenário e exprime a aspiração mais recôndita de todo ser vivo. (Monzani, 1989, p. 199)

Portanto, em Freud, o princípio do prazer não se alinha em nada com uma lógica hedonista calcada num pretensa atribuição de pansexualismo ao seu pensamento. A leitura atenta de sua obra deixa muito claro que se trata justamente do oposto. No entanto, ressaltemos que o princípio do prazer não se reduz ao prazer propriamente dito, e é importante que avaliemos essa distinção. Se o princípio do prazer se traduz como uma orientação do aparelho psíquico à descarga das tensões, que produzem o desprazer, há ao menos duas

chaves para pensarmos o regime do prazer propriamente dito em Freud.

No capítulo VII de *Além do princípio do prazer*, procurando estabelecer com maior clareza a relação entre a repetição e o princípio do prazer, Freud, discutindo a questão, levanta o problema de saber se os sentimentos de prazer e desprazer são também produzidos nos processos psíquicos primários. E a resposta é inequívoca: não só ambos os sentimentos têm lugar sob o domínio dos processos primários, como também, coisa curiosa, esses sentimentos são muito mais intensos nesse estado do que quando há a vinculação da energia e a passagem consequente para os processos secundários (Monzani, 1989, p. 209)

Em essência, o que Freud está dizendo é que, nesse campo original (hipotético, sem dúvida) sem o predomínio de um princípio regulador capaz de conter e ligar esse afluxo excitatório – exposto aos estímulos internos e externos –, o organismo está aberto a experiências intensas de desprazer, mas também o prazer, em igual medida, é também mais vivo e violento. Nessa experiência disruptiva de prazer – cujo reflexo desbotado ainda percebemos no prazer sexual – que podemos compreender com grande clareza que o prazer tem em sua essência a tendência a suprimir completamente as tensões vitais. Se isso não ocorre desde o início, é porque há nesse regime hipotético em que impera a descarga total uma tendência à ligação, capaz de limitar a intensidade do prazer, como notou Derrida. (como citado em Monzani, 1989, p. 210) O que significa dizer que a vigência progressiva do princípio do prazer vai, proporcionalmente, abrandando o prazer percebido.

Agora, mais uma vez, estamos frente a alguma coisa que não tem mais a pureza original, mas que, entremeado e mesmo fundido em outras funções, já aparece como o resultado de uma síntese: o princípio dominante da vida mental, o princípio do prazer. (Monzani, 1989, p. 211)

Nesse sentido, vale dizer que, em Freud, a economia do prazer já tem desde a origem sua inteligibilidade pensada a partir do excesso: sua essência é a ruptura e sua norma fundamental é não estar submetido à norma alguma. O prazer, em Freud, é por excelência o regime do que não se absorve num plano positivo de doação de sentido, do que resiste aos processos de síntese, de tal modo que todo mecanismo sintético que visa aplacar sua orientação mortal termina por deixar um resíduo que não se assimila. A capacidade de

moderar e domesticar essa tendência – a partir do princípio do prazer – sempre esbarra em seu princípio fundador, a saber, a eliminação completa e desagregadora das tensões. Vale lembrar que as consequências dessas proposições foram elaboradas com maior detalhamento por Lacan, que percebeu que “a inteligibilidade da dinâmica pulsional dos sujeitos não está vinculada à lógica polar do prazer/desprazer.” (Safatle, 2008, p.17) Essa aguda observação permitiu ao psicanalista francês formular a partir de uma outra inteligibilidade a noção de **gozo**, inteligibilidade essa introduzida pela constituição de um campo conceitual “com sua lógica própria, um campo que desarticula as distinções estritas entre prazer e deprazer.” (Safatle, 2008, p. 17) Continua Safatle (2008):

Neste contexto, “gozo” não significa usufruto dos bens dos quais sou proprietário, mas algo totalmente contrário, uma perspectiva de satisfação que não leva mais em conta os sistema de defesa e controle do Eu, perspectiva que flerta continuamente com experiências disruptivas, ou ao menos com a “retórica” da transgressão. (p. 17)

Assim, as duas formas de se ler o regime do prazer no discurso freudiano se dividem: de um lado, já com atividade da *Bindung* inteiramente realizada, em que há a plena vigência do princípio do prazer, sua ação se dirige para a eliminação dos “excessos” de tensão e um estado de descarga relativa (não completa), de forma que a constância da excitação se faça valer; do outro, se levarmos às últimas consequências essa determinação cega do prazer, perceberemos que sua função essencial é zerar as tensões, rumar em direção à inércia, evacuar-se totalmente, ou seja, morrer.

A partir daqui, Freud se desvincula da tradição que atravessamos de Hobbes a Condillac e traz como consequência uma outra concepção de desejo.

Essa finalidade mortuária, que está na raiz do pensamento freudiano, faz claramente com que o regime do desejo, na psique, esteja, ele também, submetido a essa lógica implacável. O circuito do desejo é sempre o caminho para um estado de calma. A satisfação para, Freud, é a morte do desejo, que deseja, ao seu modo, morrer, extinguir-se e não mais desejar. Em Freud, desde o início de sua teorização, o tema da morte – mesmo que de forma não inteiramente assumida – ronda a ordem do desejo, do prazer e da satisfação. Assim, nada estava mais longe do pensamento freudiano do que uma concepção hedonista do prazer, quando consideramos uma

concepção comum do hedonismo que faz da busca do prazer o móvel da ação humana. (Monzani, 1989, p. 203)

Nesse sentido, na visão de Monzani (1989), “Além do princípio do prazer” “. . .apenas confere direito de cidadania explícito a algo que sempre esteve presente. A diferença maior, vimos, estava no plano da denominação, de nomear uma exigência implícita que sempre habitou as formulações teóricas.” (p. 222) Com isso, não trata de diluir uma série de conceitos e princípios num único e exclusivo conceito, como se noção de pulsão de morte pudesse unificar tudo facilmente. Princípio de inércia, princípio de constância, prazer e desejo não são equivalentes da pulsão de morte, mas “apenas expressões singulares dela.” (p. 225).

Do mesmo modo, o mal-estar parece ser índice desse mesmo fenômeno. Uma exigência que estava colocada desde a base das formulações freudianas sobre a cultura. Nesse sentido, o mal-estar – formulado em “O mal-estar na civilização” – é a emergência explícita de um pressuposto que operava de forma subterrânea por sobre o tecido teórico de Freud: **que o âmbito dos excessos, contra o qual a cultura lutava, era ele mesmo o seu substrato nutritivo**. O mal-estar anuncia uma teoria social por seu avesso, tomando o social pelo seu excedente pulsional mortífero e disruptivo. Ao aplicar o novo dualismo pulsional ao âmbito social em 1930, Freud não está a transforma-lo em “princípio cosmológico”. A pretensão de Freud é reestruturar a sua antropologia considerando agora o princípio negativo que lhe é intrínseco, a saber, a pulsão de morte, da qual o mal-estar aparece como resultado inequívoco.

Ademais, o que Freud quer nos fazer ver é que há na base da vida social uma dinâmica de interafetação que se enraiza na própria vida pulsional. A anexação de um sujeito à vida social está condicionada ao seu engajamento pulsional nela.

Portanto, repisar os fundamentos da pulsão de morte se fez necessário em virtude do protagonismo dessa noção no MC. Para Freud, sua expressão está associada ao nosso pendor original do ser humano à violência, cuja frustração dá a condição de base da emergência do supereu:

De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta? . . . 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. À tensão entre o

rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada. (Freud, 1930/2010, p. 59)

A gênese e a manutenção do supereu estão condicionadas a uma retroação da pulsão de morte sobre o Eu. E aqui se apresenta o aspecto fundamental em relação ao problema trazido pelo mal-estar, qual seja: “A relação entre Super-eu e Eu é o retorno, deformado pelo desejo, de relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo.” (Freud, 1930/2010, p. 59).

Se o supereu é o retorno da pulsão de morte sobre o próprio sujeito, podemos apontar que o essencial do esquema acima consiste no fato irreduzível de que o supereu, suporte da eficácia cultural em Freud, só exerce seus efeitos pelo sequestro do desejo. O que significa dizer que a força motriz da cultura reside no furor de satisfação da pulsão de morte, por definição inexpugnável. De forma mais direta: o desejo de agressão, ao retornar sobre si mesmo, retorna sobre a forma anônima da pai, que em Freud recebe o nome de supereu. O supereu, receptáculo do exercício psicológico da cultura, nutre-se da própria pulsão, agora retroagida sobre si mesma. E isso porque a severidade do supereu não é a severidade do pai, “. . . mas representa nossa própria agressividade para com ele” (Freud, 1930/2010, p. 100), o que equivale a dizer que a força de interiorização e eficácia das injunções da cultura provém do ardor do próprio desejo. Foi essa dimensão pulsional da cultura que permitiram a Adorno e Lacan afirmarem que a formação do sentimento de culpa não deriva exatamente de uma distorção da lei, mas ao fato de que a lei em si mesma comporta grande dose de irracionalidade. (Dunker, 2015) É isso que aduz a conclusão inevitável de que a *Kultur* freudiana é, em essência, geradora de mal-estar, porque sempre tem o seu alcance distorcido pelo pulsional. É nesse sentido que Lacan (1993) pôde afirmar que “a gulodice com a qual ele [Freud] denota o supereu é estrutural, não efeito da civilização, mas ‘mal-estar (sintoma) na civilização’” (p. 52)

Fica claro, assim, que Freud confere dignidade teórica ao paradoxo que procura encobrir em 1908. A partir de 1930, com “O mal-estar na civilização”, esse paradoxo é assumido como conceito. Contradição interna protocolada no próprio paradoxo da cultura. Dessa forma, as exigências da cultura estão sempre na ordem do excesso. “Em Freud, o ‘mal-

estar' é, em última instância, o que se reinscreve, na *Kultur*, do assassinio do Pai – 'mal-estar primitivo'." (Assoun, 1990, p. 232) Dito de outro modo, o mal-estar é a reinscrição do excedente pulsional da cultura.

Retraçar a problema do prazer em Freud teve por objetivo desfazer a compreensão de que o postulado do princípio do prazer seria solidário de uma concepção positiva de prazer. Desfeita essa falsa concepção, percebemos que habita o sujeito freudiano uma busca irrefreável pela ausência de tensões, pela quietude. Toda tensão é percebida como desprazerosa, e o seu anseio desesperado é escapar ao desprazer. Nesse sentido, todo e qualquer nível de exigência é percebida como desprazerosa, pois curto-circuita esse destino inexorável do organismo em direção ao escoamento total das excitações. Se não há concepção positiva do prazer em Freud, a relação do sujeito com a vida social só se estabelece pela via do desprazer, pois a cultura é também o terreno de Ananke, diante do qual o sujeito se vê confrontado com imposições de toda ordem. A grande questão é: como sujeitos mostram algum grau de adesão ante aquilo que só lhes provoca desprazer? A solução para isso é encontrada numa teoria da internalização, a partir da qual Freud pôde compreender a gênese do supereu e da culpa. No limite, tratava-se de compreender de que modo uma exigência exterior era, a partir de um dado momento, percebida como interior, como própria, sem no entanto aniquilar o desejo que a essa exigência se opunha.

Freud sabia bem que os "juízos de valor dos homens são inevitavelmente governados por seus desejos de felicidade". (Freud, 1930/2010, p. 121) E que, portanto, a forma de assimilação da lei deveria também estar sobredeterminada por suas expectativas. Nesse sentido, a eficácia do social sobre o sujeito está, desde o início, distorcida pelo desejo. Pois, como foi dito acima, o supereu brota de um retorno da pulsão sobre o próprio sujeito, retorno esse que é distorcido pelo desejo. Portanto, a lei freudiana se funda sobre o corpo – ou seja, uma estrutura pulsional. Num certo sentido, a cultura, em Freud, não se resume a um conjunto de normas, valores, ideais, que pairam numa estrutura simbólica desvinculada da vida orgânica. Em sentido contrário, a lei enquanto tal não existe – em seu sentido puro – mas só se efetiva a partir de sua inscrição num corpo vivo, determinada pelo desejo, em que a culpa, a angústia, o mal-estar emergem como derivados afetivos dessa relação. Não há aqui psicologismo, mas trata-se de compreender que a força de adesão da norma reside justamente na dinâmica libinal na qual ela se inscreve. Como escreve Freud:

Só podemos nos tranquilizar, então, afirmando que o processo cultural é a modificação que o processo vital experimenta sob influência de uma tarefa colocada

por Eros e instigada por Ananke, a real necessidade, e que essa tarefa consiste na união de indivíduos separados em uma comunidade ligada libidinalmente. (Freud, 1930/2010, p. 113)

E prossegue dizendo que o “. . . processo cultural da humanidade e o desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais, e portanto participam da característica mais ampla da vida.” (Freud, 1930/2010, p. 113) Reposicionar o problema da cultura na ordem dos processos vitais significa dizer, de outro modo, que é preciso compreender que, mais que um conjunto de representações, a cultura se funda num suporte material composto por um conglomerado de corpos habitados por pulsões e afetos. Talvez fora pensando nisso que Marcuse (como citado em Raullet, 2002) pôde afirmar que “o biologismo freudiano é uma teoria social profunda” (p. 92). Portanto, “separar ‘instintos biológicos’ e ‘experiências sociais’ é . . . incontestavelmente regredir, não somente em relação às últimas especulações do último Freud, mas certamente . . . aquém do conceito psicanalítico enquanto tal.” (Raullet, 2002, p. 95) Pois “o conceito freudiano de *Trieb* deve ser concebido como caracterizado fundamentalmente pela unidade do natural e do social nas relações que os corpos entretêm com o mundo que os circunda.” (Raullet, 2002, p. 95)

Nesse sentido, se Marcuse insistiu em criticar o revisionismo americano, foi por terem promovido a rejeição do suposto “biologismo” freudiano em proveito de uma suposta teoria das paixões humanas determinadas por um “princípio sociobiológico, evolucionista e histórico”, como afirma o neofreudiano Erich Fromm. (como citado em Raullet, 2002, p. 92). O culturalismo americano diluiu o conflito freudiano – sua agonística primordial – promovendo uma espiritualização das pulsões, que, nas mãos do revisionismo, perderam sua penetração vital, já que deslocam “o foco do organismo à personalidade”, como afirma Marcuse (como citado em Raullet, 2002, p. 94) em “Eros e Civilização”. O que eles ignoraram, segundo o pensador da Escola de Frankfurt, é que “a ‘personalidade’ é somente o indivíduo ‘profundamente abalado’ que interiorizou e utilizou com sucesso a repressão e a agressão.” (p. 94) Assim, “ao afirmar que o ‘mal-estar na civilização’ tem suas raízes na constituição biológica do homem, Freud, pelo menos, destruiu essa ilusão da ética idealista.” (p. 95) Dessa forma, sob esse ângulo,

. . . cobrir com reservas o biologismo do último Freud e manifestar prudência no que diz respeito ao caráter especulativo da sua metafísica da civilização não deve conduzir a regredir para aquém da aquisição clínica da psicanálise: a dimensão ao

mesmo tempo física, corporal e psíquica das patologias. (Raulet, 2002, p. 95)

O conceito de mal-estar vem justamente unificar esses componentes reunidos nos patologias analíticas. E que quando um corpo veicula adoecimentos numa sessão de análise, através de seus mal-estares, “é também o mal-estar na cultura que se deita no divã”. (Assoun, 2018, p. 434.)

Por fim, podemos dizer que “O Mal-Estar na Civilização” enuncia uma série de postulados dispersos pela teoria. Apresenta-se como uma retomada tensa de “Totem e tabu”, “O problema econômico do masoquismo”, “O futuro de uma ilusão” e “Inibição sintoma e angústia” no interior de uma discussão que parte das possibilidades e limites de realização do indivíduo no interior da vida social, que só se mantêm por estruturas de coerção, que se duplicam sobre o sujeito a partir campo do desejo. Se, como afirma Freud, o sentimento de culpa é o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, logo, a necessidade de punição também o é, de modo que a manutenção e o progresso da civilização para Freud é codependente de estruturas psicológicas de autocoerção e autoviolação. No limite, o que diz Freud é que o progresso da civilização é altamente dependente de um desenvolvimento não só da agressão que se volta sobre o sujeito, mas também exige que, através da cultura, devemos aprender a desejar a agressão, gozar com ela, mas também apesar dela. O fundamental é que esse desejo, apesar de interiorizado, não é percebido como próprio, mas, ao contrário, é vivido como alheio, como profundamente outro. Nesse sentido, em todo sujeito adaptado e funcional haveria um componente masoquista de fundo.

Do medo ao objeto, este retorna como culpa, que, levado ao limite, transforma-se em mal-estar. Nesse sentido, o mal-estar não é da ordem de um sentimento, dado que este pressuporia uma partilha no campo social. O mal-estar tem sua inscrição no corpo vivo, e emerge como um afeto ainda incapaz de se fazer representar socialmente, mas que impulsiona ao vínculo em sua face negativa. Signo do desamparo, ele é índice de uma ausência. É isso que nos permite dizer que, em linhas gerais, o mal-estar é conceito que enuncia, de forma negativa, o limite das formas de vínculo no interior da vida social: é a “negatividade endógena” do social, ou “os destinos do ‘trabalho do negativo’ na cultura.” (Assoun, 2012, p. 20) O mal-estar é a emergência do que, para a cultura, não tem função alguma, mas que surge através dela e a ela reenvia, tensionando-a.

Conclusão

O mal-estar pode ser compreendido como arremate nocional que traz à tona um princípio que percorre do início ao fim o pensamento de Freud: a antinomia radical que opõe o sujeito e o social numa dialética interminável. O fundamental aqui é destacar que a plataforma de discussão de Freud é oriunda da clínica, que era, para ele, uma espécie de caixa de ressonância das transformações sociais percebidas à época. Nesse sentido, devemos insistir que o teor do mal-estar freudiano é extraído do campo da clínica, que induz a um encaminhamento específico. Isso significa que, apesar da discussão que se verifica no MC atingir o horizonte social, não se desvincula dos problemas abertos pela clínica invidual. Nesse salto – do invidual ao social – é que emerge o “mal-estar”.

A aguda ruptura promovida por Freud reside na clivagem constitutiva entre a insatisfação e o desejo que nela se inscreve. Não há absolutamente continuidade entre a insatisfação e o desejo que dela brota, e nisso consiste a divisão estrutural entre a busca pelo prazer e a percepção do prazer. O paradoxo freudiano consiste em dizer que, na cultura, o sujeito freudiano sempre busca o prazer – ou mais propriamente, evita o desprazer –, mas desemboca sempre no mal-estar.

Em Freud o prazer ganha um outro estatuto. O prazer não mais pode ser concebido como uma estrutura positiva que fornece sentido ao agir humano tomado em sentido amplo. Nele, o prazer aparece como aquilo que bloqueia o sentido, sentido esse que não pode ser decifrado a partir de uma régua universal, que não se revela de forma gratuita. É necessário decifra-lo a partir de uma dinâmica particular: Freud recharacteriza o prazer a partir de uma economia libidinal particular, de tal modo que a distinção prazer/desprazer só pode ser compreendida a partir de uma trajetória libidinal particular. O que significa que os parâmetros de decifração de um sonho, um chiste, um sintoma, um lapso, de uma configuração sadomasoquista, de compulsões inexplicáveis só emergem a partir da própria teia de valores subjetivamente incorporadas no interior da vida social.

Assim, o mal-estar se apresenta como a expressão derradeira, na obra de freudiana, de uma inadequação radical do indivíduo perante o cerco civilizatório. Nesse sentido, a noção de mal-estar revela o saldo que opõe o sujeito e o social, a consequência irremediável desse confronto. Trata-se, antes de tudo, de um princípio balizador na rede conceptual freudiana, especialmente aquela dedicada ao sutil desenho de uma teoria social freudiana.

Assim, o devir interno ao conceito de mal-estar não o desabilita para o quadro conceitual da doutrina freudiana. Ao contrário, sua eficácia reside justamente em sua

indeterminação interna. Em função disso, no interior de uma tópica, o mal-estar não é nunca inteiramente assimilado pelo Eu, mas se expressa como exigência ao Eu.

O conceito de mal-estar é coextensivo a uma noção de *Kultur* que porta em si mesmo um entrave ao seu progresso. Supor uma cultura que não produza mal-estar é também supor uma cultura que permite aos indivíduos estarem completamente protegidos contra a insatisfação, o desprazer e a dor. Nesse sentido, na base da teoria da cultura freudiana, existe uma suposição de que ela contenha em si mesma a impossibilidade de cumprir completamente com sua finalidade precípua: regular a vida pulsional.

O saber do social construído por Freud permitiu identificar o paradoxo no interior do processo civilizatório, de que este não se constitui como um percurso linear em direção ao progresso e à consciência, mas que resiste em seu subterrâneo o mal-estar coletivo que exprime o avesso inconsciente da cultura, seu resíduo ocioso. Nas profundezas da cultura, haveria um ímpeto interno de negação de si mesma que é, paradoxalmente, a sua própria condição se perpetuar. A cultura reconduz o excesso ao próprio sujeito como renúncia e criação, destinos do mal-estar. Esse processo, evidente na clínica e na constituição subjetiva, é o que permite a Freud caminhar rumo a uma teoria da gênese e do desenvolvimento da cultura. Na clínica isso é patente nas neuroses, onde lei e desejo se unem por um laço interno, mas com vetores em sentido contrário. Essa união entre lei simbólica e desejo constitui-se como a base de compreensão da dinâmica subjetiva.

No confronto entre sujeito e social, o mal-estar aparece como o pivô da impossibilidade da sobreposição entre eles. É desse ponto de vista que a sociedade, em Freud, não é um mero amontoado de indivíduos, já que uma sociedade supõe, desde a base, o vínculo, cujo cimento reside nas afecções, no modo como sujeitos se afetam entre si. O vínculo, com toda a carga libidinal que ele supõe e exige se constitui sobre esse fator “a mais” entre sujeitos exige a redefinição permanente de vida social.

Nesse sentido, através do olhar atento, na escuta clínica de pacientes, grupos e instituições sociais, o rastreo do mal-estar é a condição para se perceber as transformações da subjetividade de uma época. No rastro do mal-estar, estão as metamorfoses do *Zeitgeist* e de suas entidades mais elementares. Pois nos mal-estares percebidos na clínica residem as formas de interiorização do conjunto de valores, ideais, normas que circulam no interior de um enclave social numa época delimitada. É isso que nos permite falar em mal-estar no trabalho, mal-estar na democracia, mal-estar no Brasil, mal-estar na subjetividade, mal-estar na pós-modernidade, mal-estar na psicanálise, mal-estar na modernidade.

Portanto, para a psicanálise, sobretudo, o mal-estar é o operador que permite

circunscrever teoricamente a imbricação entre indivíduo e cultura, porque através dela Freud se colocou a investigar de que forma a interiorização de crenças, normas, valores e ideias se articula com a economia libidinal de sujeitos. Partindo da equação civilização-renúncia, percebeu o aspecto neuroticogênico da cultura. E que o problema da felicidade não pode ser resolvido por um por um ordenador universal, mas, numa lógica oposta, tem seu rumo definido pela economia da libido. Afastando-se de uma lógica hedonista, pôde compreender que o problema da felicidade e das formas de realização de si no interior da vida social deve considerar a vicissitudes do mal-estar.

O esforço de Freud caminhou no sentido de tentar isolar o mal-estar do desejo. Isso porque, diante do mal-estar, o sujeito é obrigado a reagir, a responder. Por ser insuportável, o mal-estar obriga à insurgência. Nesse sentido, o mal-estar não é, como queria Locke, a face negativa do desejo, de forma que, após a clínica de Freud, não podemos defender uma equivalência ontológica entre eles. Se, como já dissemos, a formulação da pulsão de morte foi essencial para o postulado do mal-estar, podemos dizer que o mal-estar é, na cultura, a expressão do que, no sujeito, não pode ser subsumido no social, do que não se assimila nem pode ser sintetizado.

Muito já se disse que em Freud não há teoria social. Num certo sentido, essa afirmação tem sua razão de ser, já que o conjunto dos chamados textos sociais ou antropológicos de Freud não formam um todo coeso. No entanto, não é possível dizer que Freud não tenha deixado um legado para a teoria social. Desse modo, chamamos aqui de teoria social freudiana o conjunto inacabado de reflexões sobre o social, que, de modo geral, estão sempre condicionadas pelos problemas clínicos e a eles retornam. Se Freud se arvora a reflexões antropológicas, isso se coloca em resposta a uma demanda de oferecer soluções para problemas clínicos. Pois a necessidade de reconstituir a ontogênese subjetiva só se efetiva pela investigação da vida social que a pré-determina.

O postulado do mal-estar freudiano coloca para teoria social analiticamente orientada consequências irremediáveis. Primeiro, temos uma condição de candente descontinuidade entre indivíduo e sociedade. Pois se o mal-estar é a categoria privilegiada que Freud nos lega para pensar os modos de articulação entre o sujeito e o social, é porque o impacto da cultura sobre o sujeito é inicialmente sempre percebido na ordem do constrangimento, da opressão. Noutros termos, é o excesso que vem perturbar o sistema psíquico, que força sua inércia originária, que desvia sua finalidade mortuária, exigindo dele a reconfiguração. O mal-estar é o signo de que a lei nunca é percebida como razoável, necessária e adequada, mas se impõe sob a forma do excesso, já que perturba sua orientação primordial.

E, além disso, que esse vetor de força não atinge apenas o plano psíquico, supostamente compreendido como um aparelho pneumático, uma espécie de espírito sem relação com o corpo. O mal-estar é expressão do que tensiona o próprio corpo, freia ações, produz angústia, domestica afetos, constitui sintomas, pré-determina prazeres.

Podemos dizer, assim, que a teoria social freudiana não dissolve a unidade tensa entre natureza e história, indivíduo e sociedade. Desde o seu princípio, a psicanálise assumiu que as perturbações corporais podiam ser produzidas por desejos que não encontraram um campo possível de expressão e reconhecimento numa ordem social determinada.

O conceito de mal-estar afasta da teoria social freudiana uma defesa de um “harmonismo” social. Pois enquanto a harmonia supõe uma justaposição pacífica de forças, a ordem é tensa, um compromisso frágil de tendências, que está sempre a um passo da fratura. Apreender o social pelo mal-estar é observa-lo a partir dessas fraturas, assumindo a instabilidade dos vínculos. A ordem só é possível quando imposta do exterior. É fruto de uma exigência de conciliação entre forças que, naturalmente, são irreconciliáveis. É oposta à harmonia, que supõe uma combinação pacífica entre as tendências em jogo. Na ordem, só há conformidade de superfície, que visa justamente encobrir a sua desordem e heterogeneidade interior. Em Freud, a sociedade não pode ser pensada como um prolongamento da soma de seus indivíduos. A vida social só se constitui apesar dos indivíduos, a partir de um forçamento, onde a harmonia social já não passa de um ideal fugaz. Se o social se exhibe a partir de uma ordem de superfície, cabe ao psicanalista toma-lo pelo seu avesso, buscando captar em suas frestas o mal-estar que insiste em se manifestar.

Referências

- Ab'Saber, T. (2018) Freud e o Ensaio Além do Princípio de Prazer. Freud, S. *Além do princípio de prazer*. (Renato Zwick, trad.). Porto Alegre: L&PM.
- Adorno, T. (2003) *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34 (Coleção Espírito Crítico).
- Assoun, P. L. (2018). A antropologia psicanalítica: uma chave para pensar o contemporâneo. Entrevista com Paul-Laurent Assoun. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, 21(3), pp. 431-441.
- _____ (2002). *A Metapsicologia*. Lisboa: Climepsi Editores.
- _____ (2012). *Freud e as ciências sociais: psicanálise e teoria da cultura*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____ (1990). *Freud e Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus.
- _____ (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago
- Bettelheim, B. (1991). *A Viena de Freud e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Campus.
- _____ (1984). *Freud e alma humana*. São Paulo: Cultrix.
- Birman, J. (2009). *As Pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- _____ (1999). *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34.
- _____ (2001). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Calvino, I. (1993). *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Condillac, E. B. (2010). *Traité des sensation*. Paris: Librairie Arthème Fayard. (Trabalho original publicado em 1798)
- Dunker, C. I. L. (2015) Apresentação à Edição Brasileira. Adorno, T. W. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP.
- _____ (2011) *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- _____ (2014) *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, C. I. L. & Brose, E. R. Z. (2016). Sobre a tradução do *Unbehagen*: o Desassossegado Mal-estar. Costa, W. C., Tavares, P. H, Rossi, E. B (Org.). *Psicanálise entre Línguas*. (pp. 37-52) Rio de Janeiro: 7 Letras.

Domingues, I. (2004) *Epistemologia das Ciências Humanas. Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica*. São Paulo: Loyola.

Evangelista, W. (1985). Transferência e formação de conceitos em psicanálise. *Reverso. Publicação do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Círculo Psicanalítico de Minas Gerais.

Freud, S. (1976a). Além do princípio do prazer. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 13-85). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).

_____ (1975a). Algumas lições elementares de psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XXIII, pp. 313-321). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1940).

_____ (1975b). Análise terminável e interminável. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XXIII, pp. 239-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).

_____ (1987). A interpretação dos sonhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. IV). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).

_____ (1988a). As resistências à psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 237-251). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925).

_____ (1988d). Carta a Josef Breuer. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. I, pp. 190-191). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1941).

_____ (1970a). Cinco lições de psicanálise. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Jayme Salomão, trad., Vol. 11, pp. 3-52). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).

_____ (1969). Dois verbetes de Enciclopédia. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 285-313). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).

_____ (1995). Estudos sobre a histeria. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. II). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895).

_____ (1988d). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho N. Notas III. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Jayme Salomão, trad., Vol. 1, pp. 304-307). Rio de Janeiro: Imago. (1897).

_____ (2014b). Inibição, sintoma e angústia. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (Paulo César de Souza, trad., Vol. 17, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926).

_____ (1976b). Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Solomão, trad., Vol. IX, 187-208). (Trabalho original publicado em 1908).

_____ (2014a). O futuro de uma ilusão. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (Paulo César de Souza, trad., Vol. 17, pp. 162-218). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).

_____ (2010). O Mal-Estar na Civilização. *O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias e outros textos* (1930-1936). (Paulo César de Souza, trad., Vol. 18, pp. 13-122). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).

_____ (1988b). Os instintos e suas vicissitudes. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 117-145). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).

_____ (2011) Psicologia das massas e análise do eu. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). (Paulo César de Souza, trad., Vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

_____ (1970b). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Jayme Salomão, trad., Vol. 11, pp. 159-174). Rio de Janeiro: Imago. (1912).

_____ (1987). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. 6). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901).

_____ (1994). Sobre os fundamentos para destacar da Neurastenia uma síndrome específica denominada “Neurose de Angústia”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. III, pp. 91-119). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895).

_____ (1988c). Sobre o narcisismo: uma introdução. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Jayme Salomão, trad., Vol. XIV, pp. 77-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

Garcia-Roza, L. A. (1986). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Gay, P. (1989) *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Iannini, G. (2017) Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência e mito. In Freud, S. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Lacan, J. (1986) *O Seminário: livro 1. Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1987) *O Seminário: livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*.

Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1991) *O Seminário: Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1993) *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (2001) *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

Mezan, R. (2013) *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.

Monzani, L. R. (2011). *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Editora Champagnat.

_____ (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP.

_____ (1996) Origens do discurso libertino. Novaes, A. (Org.). *Libertinos e libertários*. (193-217) São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2011) *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras.

Raulet, G. (2002) As duas faces da morte. Sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em *O mal-estar na civilização*. Le Rider, J., Plon, M., Raulet, G., Rey-Flaud, H. *Em torno de O mal-estar na cultura*. São Paulo: Escuta

Roudinesco, E. (2016) *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.

Safatle, V. (2009). Freud como teórico da modernização bloqueada. *A peste*, 1(2), 355-274.

Safatle, V. (2008). Por uma crítica da economia libidinal. *Ide*, 31(46), 16-26.

Souza, P. C. (2010) *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schorske, C. (1988). *Viena fin-de-siècle*. São Paulo: Companhia das Letras.

Tavares, P. H. M. B. (2012). O vocabulário metapsicológico de Sigmund Freud: da língua alemã às suas traduções. *Pandaemonium Germanicum*, 15(20), 01-21.

Valery, P. (2016) *Maus Pensamentos & Outros*. Belo Horizonte: Ayine.