

Bruno Curcino Hanke

Pulsão de morte na Cultura

Raízes e incidências

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2008

Bruno Curcino Hanke

Pulsão de morte na Cultura

Raízes e incidências

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo França Neto

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2008

Aos meus pais e irmão.

À minha Carol.

AGRADECIMENTOS

Ao amor e incentivo de sempre de meus pais, Arnildo e Ana Maria, e meu irmão, Tiago.

Ao amor e ao cuidado de minha amada Carol.

Ao companheirismo dos meus amigos George, Guilherme e Sérgio, pessoas de fundamental importância para o caminho que segui.

Aos meus sogros, Milton e Clarisse, pelo carinho desde o início.

Aos Professores Ana Cecília Carvalho, Carlos Roberto Drawin e Jeferson Machado Pinto, pela amigável recepção e pelo zelo com seus alunos.

À escuta de Márcia Rosa e Alberto Murta.

À dica entusiasta de Cláudia Murta para que eu continuasse.

Ao meu orientador Prof. Dr. Oswaldo França Neto

*Os pensamentos que valem são aqueles
que temos enquanto caminhamos.*
Friedrich Wilhelm Nietzsche

*Ai, que deve o homem esperar?
É melhor ficar inerte?
É melhor viver sem leme?
A algum amor se aferrar?
Deve em tenda residir?
Ou uma casa edificar?
Deve se fiar em rocha,
Tão sujeita a vacilar?
A cada um o seu tanto...
Cada qual rume, com fé,
Pense onde se fixar
E não caia estando em pé.*
Johann Wolfgang von Goethe,
“Recomendação”

RESUMO

O presente estudo objetiva a busca de uma compreensão acerca de quais seriam as raízes da pulsão de morte na cultura. Para tanto, foram dados três passos. Um primeiro, que retomou a história da psicanálise no âmbito de seu surgimento, deu-nos a possibilidade de verificar a singularidade deste evento no contexto vienense do final do século XIX. Na época, que coincide com a da derrocada do Império Áustro-Húngaro, a disciplina criada por Sigmund Freud, embora estivesse de acordo com importantes idéias da ciência de então, apresentou preciosas indagações acerca das relações do homem com o outro e consigo mesmo. Assim, se a preocupação de Freud era construir uma disciplina que tivesse uma eficácia terapêutica no tratamento do psiquismo humano, deu a ela também um caráter de crítica da cultura. Levantando os pontos de algumas obras de Freud que confirmam o entrelaçamento da construção teórica com um pensamento crítico sobre a cultura, a dissertação se encaminha para uma explanação da primeira teoria pulsional, do conceito de narcisismo e de seus desdobramentos. O advento do conceito de narcisismo dá abertura para o tema da morte, ponto em que detectamos a obscuridade na clínica freudiana – daqui, partimos para o desenvolvimento do conceito de pulsão de morte, com seus registros de mal-estar. Fechando o estudo, entender o que significa o termo “cultura” no contexto em que a psicanálise aparece, e a diferença que há entre este e o termo “civilização”, tem a finalidade de retomar a constituição do conceito de pulsão de morte, tema controverso que leva ao limite a educabilidade humana. Veremos que é no que a pulsão de morte tem de dissipador que ela presentifica a ligação que se estabelece entre o sujeito, o mundo exterior e a linguagem, tendo em vista o processo de ação ininterrupta de Eros e Tânatos, o primeiro agregando e o segundo rompendo.

ABSTRACT

The present study intends a quest for an understanding about the death drive's feasible roots in culture. Three steps were done for that. The first one, to retake the psychoanalysis history in its dawn ambit give us possibilities to verify the uniqueness of this event in the end of XX century Viennian context. In that epoch, that coincides with the Austrian-Hungarian Empire wreck, the discipline created by Sigmund Freud presented precious enquiries about man and his relations with the other and himself although it was in agreement with many aspects of important scientific ideas of its time. So, if Freud's care was to build a knowledge that could present a therapeutic efficiency for the treatment of human being's psyche, he gave it also a character of critics of culture. Researching points of some Freud's works that confirm the interlacement between theoretical construction and a critic thought about culture, this dissertation indicates an explanation of the first driving theory, the narcissism concept and its ramifications. The narcissism concept advent presents the death theme of wich the obscurity in Freudian clinic appears and from wich we depart to death drive concept development and its discontent registrations. Accomplishing the study, understanding the meaning of the "culture" term in the context in wich psychoanalysis appears and the diference between that term and "civilization" term intends retake the death drive concept constitution. It's a controverted theme that take human educability to the limit. This study demonstrates which is in the dissipater death drive mark that it updates connection among subject, exterior world and language, bearing in mind the continual Eros and Thanatos action – first one adding and second one cracking.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1 – A PSICANÁLISE E SUAS RAÍZES EM VIENA	08
1. Viena, sua política e suas produções culturais	08
1.1. Viena, a velha Cidade do Império	09
1.2. As produções culturais e a ciência vienenses	16
2. Psicanálise e o início da crítica à cultura	24
2.1. A pesquisa e a crítica: a polêmica do sexual	25
2.2. A crítica e o recalque: pelo escopo do social	32
CAPÍTULO 2 - O APROFUNDAMENTO DAS RAÍZES: DO NARCISISMO À PULSÃO DE MORTE	38
1. A teoria pulsional, o narcisismo e a modernidade	38
1.1. Do <i>Trieb</i> à primeira teoria pulsional	39
1.2. Narcisismo e seus desdobramentos teóricos	43
2. Energia e recalque	53
3. O recalque na história da psicanálise	55
3.1. O trauma das histéricas	55
3.2. A defesa evolutiva	57
3.3. Esquivando do afeto	59
4. O recalque para a psicanálise	61
5. A resistência para a psicanálise	67
6. Pulsão de morte	71
6.1. O conceito de pulsão de morte	75
CAPÍTULO 3 – PULSÃO DE MORTE E SUA RAIZ NA CULTURA	81
1. A psicanálise na cultura	81
1.1. Cultura na psicanálise e na Alemanha	83
1.1.1. Cultura na etimologia	88
1.1.2. Cultura na história	90
1.1.3. <i>Bildung</i> na história alemã	93
1.2. <i>Totem e tabu</i> e cultura	96
2. <i>Kultur</i> no mal-estar	98
3. A pulsão de morte na cultura	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

Tomemos o seguinte trecho escrito por Sigmund Freud a Lou Andreas-Salomé, em carta de 28 de Julho de 1929, ao relatar o sentimento presente no momento da redação de *O mal-estar na cultura*, de 1930:

[Este livro] Trata da civilização, do sentimento de culpa, da felicidade e de tópicos elevados semelhantes, e me parece, sem dúvida com razão, muito supérfluo – em contraste com trabalhos anteriores, que sempre brotaram de alguma *necessidade interior*. Mas o que mais posso fazer? Não se pode fumar e jogar cartas o dia inteiro, já não ando tão bem e a maior parte do que há para ler não me interessa mais. Portanto, escrevi, e desse modo o tempo passou de maneira bastante agradável. Escrevendo esse livro descobri de novo as verdades mais banais. (apud PFEIFFER, 1975, p. 237, grifo nosso)

Quem lê a correspondência não entende se a superficialidade que Freud via nas linhas do texto fazia referência ao fato de estar desgostoso de suas próprias condições de saúde, se era um sinal de sua modéstia com relação à sua produção ou se ele realmente via pouco valor no livro. A dúvida se esclarece, entretanto, ao início do capítulo VI deste mesmo texto: “Em nenhum de meus trabalhos anteriores tive, tão forte quanto agora, a impressão de que o que estou descrevendo pertence ao conhecimento comum e de que estou desperdiçando papel e tinta [...] para expor coisas que, na realidade, são evidentes por si mesmas” (FREUD, 1930, p. 139).

É curioso ver que Freud considerava “supérfluo” o livro de 1930, pois o conteúdo apresentado nele retoma o que foi construído ao longo dos anos de pesquisa analítica de modo a evidenciar, em última instância, o desamparo do homem frente às dificuldades do mundo, o sentimento inconsciente de culpa advindo do medo da perda de entes queridos e o caráter destrutivo da pulsão de morte. Interessante também é prestar atenção quanto ao fato de *O mal-estar* não ter sido escrito a partir de uma “necessidade interior”, como teria sido o caso

de outros textos. De que se trata tal necessidade? Será que de algo interior à própria teoria ou ao próprio Freud?

É verdade que problemas de saúde já faziam parte da vida diária de Freud, o que seria uma forte razão para uma parcela de seu descaso com o escrito. Contudo, fica explícito que o tom queixoso quanto às linhas que escreveu está ligado ao fato de ter desvendado alguns dos mistérios de nossa sociedade, desde sua formação até seu funcionamento nos dias que lhe eram contemporâneos, e que, mesmo que suas idéias tenham tido receptividade com o custo de muito labor, seu trabalho intelectual parecia ainda não ter sido escutado, assim como acontecia com as tais “verdades mais banais”. Portanto, é inegável que *O mal-estar na cultura* é um dos mais importantes trabalhos freudianos, não apenas pela concretização de conceitos relevantes, por demonstrar a confirmação da psicanálise como disciplina capaz de ampliar a discussão no que se refere a questões sociais, mas também pelo fato de, desde seu título, demarcar a linha crítica seguida pela escuta analítica na medida em que denuncia a existência de um mal-estar intrínseco à construção de nossa cultura.

Como acontece em vários outros pontos da obra de Freud, o título deste livro chama a atenção e suscita discussões que, entre o campo teórico e o da tradução para outras línguas, apontam para sua complexidade, indicada pelo atrelamento entre o contexto histórico da época em que foi escrito e o funcionamento da vida psíquica, e sua atualidade, demonstrada pelo interesse contínuo do público, especialista ou não. Junto deste, outros trabalhos seguem a mesma temática de pesquisa das produções humanas, bem como seu resultado em nossa sociedade, assunto que segue tendo uma evolução por toda a obra freudiana.

Ao pegarmos como exemplo disso um artigo freudiano como “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, de 1908, vemos, subjacente a toda tentativa da cultura de cercear a vida sexual humana, algo que escapole ao regramento e que indica sua fragilidade. De

maneira diversa, veremos o mesmo nas elaborações de “Recordar, repetir, elaborar” (1914), momento em que Freud tem a percepção de uma compulsão à repetição, cuja dificuldade no trato com o sujeito é fazê-lo compreender que a repetição (do sintoma e na transferência) é sua maneira de recordar o que diz ter esquecido, o que foge à sua lembrança. Já em *Além do princípio de prazer* (1920), o conceito de compulsão à repetição tem um acréscimo em sua evolução, pois Freud dá mostras de que há um *além* que traz satisfação naquilo que se repete, algo que ele certifica como pulsão de morte para nomear o ato de constante tentativa de esvaziamento de tensão, de tentativa de um retorno ao inorgânico. Ou seja, do contexto social que se apresenta em seu consultório, Freud vai chegando à leitura do caráter silencioso de algo que causa ruptura, de uma força pulsional específica que vai deixando de ser tratada somente como tendência ao inorgânico para se aproximar à hipótese de ser originária e constitutiva do humano.

Desta forma, o tratamento que Freud dá à agressividade no livro de 1930 provoca questões quanto ao que se pode fazer para que a destruição à cultura e ao outro possa ter um abrandamento. Discussão da ordem do dia, o que vemos são ações governamentais que desconsideram a tese freudiana de que há uma cota de hostilidade inerente às relações e cuja existência não se pode negar, tentativas de supressão que só deflagram mais episódios de agressão na sociedade em vez de preveni-los por intermédio de um esvaziamento do imaginário social que faz do outro um rival a ser eliminado. Se a fala do sujeito é tomada pela psicanálise como objeto de trabalho, é porque ela entende que há uma maneira de promover esse esvaziamento através do que a linguagem comporta de moderador. E, se assim o entende, é no cerne da cultura que ela executa seu trabalho, visto que é somente na cultura que o simbólico faz sentido.

Aqui surge a *nossa* necessidade, qual seja, a de entender quais são as raízes da pulsão de morte, em seu caráter destrutivo, na cultura. A palavra “necessidade” cabe muito bem, na

proporção em que ela é interior ao autor que se põe a escrever esta dissertação, e interior a ela própria por contigüidade, pois é do que a pulsão de morte intriga que partimos para a escolha de um tema de estudo. A necessidade está em um ponto anterior à clarificação deste conceito, ao passo que ela impulsiona a buscar saber o que, para a psicanálise, pode ser dito como cultura.

Para levar a cabo tal empresa, nos propusemos a procurar compreender sob que aspectos Freud constrói sua disciplina de modo a fazê-la assumir uma postura extremamente crítica. Este ponto nos exige avaliar as circunstâncias históricas que corroboram este fato, além de nos forçar a indicar os avanços dentro do edifício teórico da psicanálise que a sua criticidade faz acontecer. Tendo como ponto de partida uma problemática que é constituída desde o começo dos estudos freudianos, a saber, o entrelaçamento entre a rede de sintomas que Freud detectou e a composição de uma cultura onde eles se fazem presentes, a dissertação, então, tem como objetivo apontar a inextricável relação entre pulsão de morte e cultura. Dessa inter-relação, levantar questão quanto ao que se quer dizer quando se fala em cultura é abrir espaço para abarcar o que há de mais radical na crítica freudiana, em outras palavras, é esclarecer o que ainda resiste da produção humana que se refere à impossibilidade de uma pedagogização das atitudes.

Nosso trabalho é dividido em três capítulos de desenvolvimento, cada um procurando delinear momentos históricos do contexto em que vivia Freud, assim como discernir cronologicamente conceitos importantes cuja instauração a experiência clínica exigia. Não temos a pretensão de abordá-los todos, já que isso demandaria mais tempo de estudos, de escrita e um espaço que ultrapassaria os objetivos desta dissertação, mas tratar de alguns que foram relevantes para o surgimento do conceito de pulsão de morte.

O primeiro capítulo trata da Viena do final do século XIX, época que evidencia a derrocada do Império Austro-Húngaro, as imposturas de seu governo em querer desviar a atenção da população de algo que lhe era direito saber, e o descontentamento de uma parcela de intelectuais que se propôs a tentar inventar uma identidade para o povo que era abrigado sob o olhar da Velha Cidade Imperial. Veremos que a “modernidade vienense” que surge nesse período realça o último ponto e deixa a céu aberto a ambivalência que se tornou resistir às mudanças ao modo imperial e acolhê-las sob a égide de engrandecer a cultura moderna. Nesse sentido, percorrer estes dados históricos nos aproxima do início dos trabalhos de Freud, e nos dá a possibilidade de entender como foi se formando a disciplina analítica, bem como seus entraves que, no princípio, direcionaram o caminho da psicanálise. Com esse percurso, o objetivo é levantar os pontos de algumas obras de Freud que confirmam o entrelaçamento da construção teórica, na qual é criada uma grande polêmica em torno do sexual, com um pensamento crítico sobre a cultura.

O capítulo seguinte tem como temática uma explanação da primeira teoria pulsional de Freud, do conceito de narcisismo e de seus desdobramentos para esta mesma teoria. Toma-se o narcisismo como ponto-chave de uma discussão acerca do declínio do eu racional que se estabelece entre o final do século XIX e início do XX, da problematização que ele causa sobre o primeiro dualismo pulsional, e da abertura que “Luto e melancolia”, texto de 1917, dá para o tema da morte. Se já em “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, de 1915, é abordado este tema no que se refere ao combate bélico, é naquele artigo que Freud trata da morte do objeto amado e das possíveis saídas deste tipo de situação vislumbradas pelo sujeito destacando que, pelo lado da melancolia, a identificação ao objeto perdido denota o surgimento de um sentimento de ambivalência do sujeito quanto a si mesmo. Deste ponto de reflexão, em que detectamos a obscuridade da morte na clínica freudiana, partimos para o desenvolvimento do conceito de pulsão de morte cujo trilhamento será acompanhado por uma

explanação mais aprofundada sobre o recalque, a compulsão à repetição até tocarmos o ponto que *Além do princípio de prazer*, de 1920, inaugura.

A partir disto, no terceiro capítulo, focalizaremos o estudo para aquilo que marca o encontro entre cultura e pulsão de morte na teoria psicanalítica, assinala a inerência delas e registra a inscrição do mal-estar. Entendê-lo é importante na medida em que, se o mal-estar descrito no livro de 1930 é da cultura, é a compreensão de Freud referente a este termo que devemos perscrutar. Já de posse de uma breve apresentação do contexto histórico do surgimento da psicanálise como pesquisa científica, ferramenta de trabalho terapêutico e instrumento crítico, discorreremos sobre um aspecto fundamental de nosso trabalho, a saber, a controversa distinção entre cultura e civilização. Para alcançarmos o motivo pelo qual Freud utilizou o termo alemão *Kultur*, deveremos vislumbrá-lo a partir de um trecho de um livro anterior ao de 1930, *O futuro de uma ilusão*, de 1927. Essa discussão nos interessa na medida em que se trata de termos cuja diferenciação vai desde suas raízes epistemológicas até acontecimentos sócio-políticos.

Entender o que significa o termo “cultura” no contexto em que a psicanálise aparece, enfim, nos dá uma dimensão mais aprofundada de seu surgimento, pois, tendo pretensões científicas, mesmo que vislumbrando uma eficácia clínica, ela se mostra claramente ser uma disciplina filha de seu tempo. Isso porque, ainda que ela venha a colocar em xeque alguns dos pressupostos do paradigma iluminista, sua criação se dá num período em que este direciona o campo científico e os princípios do conhecimento crítico. Podemos afirmar que acontece o mesmo com seu criador, que, como estudioso comprometido com a pesquisa científica da época das Luzes, mostrou-se um grande observador da maneira como se originavam doenças que até então não tinham recebido um direcionamento para uma possível cura, de como tais enfermidades tinham relação muito próxima com algumas exigências de conduta social, e de que essa conduta tentava suprimir o campo sexual das relações humanas. Outrossim, se nosso

estudo move-se rumo à compreensão do termo “cultura” apresentando sua raiz etimológica e o contexto histórico em que se diferenciou do termo “civilização”, é com a finalidade de retomar a constituição do conceito de pulsão de morte, tema controverso que fala da agressividade humana num sistema social que tenta apaziguar a inquietude de um resto pulsional irreduzível, não passível de dominação pela norma que a ele se impõe, e que leva ao limite a educabilidade humana. Veremos que é no que a pulsão de morte tem de dissipador que ela presentifica a ligação que se estabelece entre o sujeito, o mundo exterior e a linguagem, tendo em vista o processo de ação ininterrupto de Eros e Tânatos, o primeiro agregando e o segundo rompendo.

Para fins de esclarecimento, é importante registrar que, malgrado alguns pontos biográficos de Freud terem sido aludidos, assim como a ligação de sua formação intelectual à sua inserção no programa da *Bildung*, não nos detivemos à formação judaica do pensador (ainda que a tenhamos mencionado bem rapidamente). Justificamo-nos com o fato de que necessitaríamos de uma leitura mais aprofundada deste relevante aspecto, o que o tempo para a elaboração deste trabalho acadêmico não nos permitiu. Além disso, outro quesito a ressaltar é o da tradução de alguns termos. Não os transpusemos de forma diferente do que se apresenta na versão para o português da *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Assim, o leitor deparar-se-á nas citações do texto freudiano com terminologias como “instinto” e “repressão”, quando o uso atual julga “pulsão” e “recalque” como as traduções mais adequadas, respectivamente. Quando foi necessário, elaboramos notas de rodapé para evitar possíveis equívocos.

CAPÍTULO 1 – A PSICANÁLISE E SUAS RAÍZES EM VIENA

1. Viena, sua política e suas produções culturais

Não é de forma gratuita que começamos este capítulo analisando fatos históricos pelos quais atravessava a Viena do século XIX. Afinal, se nossos objetivos são traçar a problemática do entrelaçamento entre a rede de sintomas que Freud detectou e a composição de uma cultura que fez com que eles aparecessem, percorrer a construção do conceito de pulsão de morte, e analisar o seu entrelaçamento com a cultura, torna-se uma boa metodologia abarcar, ainda que rapidamente, as circunstâncias em que se deu a construção da psicanálise. Assim, deixamos clara a relação do início do trabalho analítico com o contexto cultural no qual se inseria, e a interface que se constituiu entre suas descobertas e os acontecimentos sociais.

O período histórico ao qual nos debruçaremos neste momento é bem definido. Trata-se dos anos que confirmaram a decadência do Império Austro-Húngaro e o ápice de idéias e costumes que compuseram o período que veio a ser chamado de modernidade. É verdade que o termo causa discordâncias entre as diversas áreas do conhecimento por divergirem quanto ao início dos tempos modernos. No entanto, para fins de esclarecimento, ao utilizarmos o termo “modernidade”, estaremos fazendo referência à conjuntura resultante de todo um processo filosófico-científico que instaurou o antropocentrismo, a ascensão do sujeito racional, o empirismo e as idéias iluministas. Como nos ateremos à Viena do século XIX, o uso de uma expressão como “modernidade vienense” se justifica não apenas pela utilização da bibliografia que será indicada ao longo do texto, mas pelo fato de querermos apontá-la como conseqüência deste movimento nesta importante cidade. Em outras palavras, não se trata de indicar o marco inicial da modernidade, mas tão-somente os efeitos dela neste período histórico de Viena. A fase a que nos referimos, como será apresentado, é repleta de contradições que desmascaram o enfrentamento entre a posição incólume em que tentava se

manter o imperador Francisco José I e seu governo e os duros golpes externos, intensificados pelas revoltas internas, que afrontavam justamente sua firmeza; as festas populares com a valsa straussiana como trilha sonora e a miséria que assolava a vida operária desta época de crescente industrialização; dentre vários outros fatos.

Com esta parte introdutória do capítulo, não se pretende abordar toda a história vienense em sua política, em suas atividades intelectuais, e suas interligações. Propomo-nos, neste momento, a nos deter num espaço de tempo bem datado da história de Viena com o objetivo apenas de situar alguns acontecimentos que se mostram de grande relevância para a gênese da psicanálise, tentando demarcar que se trata de um período propício para o surgimento desta disciplina e de questões levantadas por ela. Para entendermos a conjuntura sócio-histórica que antecipou o seu aparecimento, é importante nos reportarmos a alguns fatos historiográficos não apenas pelo fato de Viena ter sido a cidade onde Freud realizou suas pesquisas e divulgou suas idéias, mas porque a migração de sua família para lá ocorre concomitantemente a uma gama de acontecimentos relevantes para a instauração da modernidade e para o desenvolvimento intelectual de toda a Europa Central. Neste início de trabalho, o que nos guiará é o pensamento de que se a modernidade instaurou um questionamento sobre o sujeito, como veremos, abre-se em Viena um espaço interessantíssimo para investigação e discussões sobre a subjetividade.

1.1. Viena, a velha Cidade do Império

O título de *die alte Kaiserstadt* – a velha Cidade Imperial – foi dado a Viena por esta ter sido a capital do Império Austro-Húngaro. O peso do nome não dizia respeito somente aos tempos gloriosos do reinado dos Habsburgos, mas à crença na relação de herança deste com o Império Romano, por isso mais um título era imputado ao território, o de “Santo Império Romano-Germânico” (BETTELHEIM, 1991, p. 4). Apesar de o “Santo Império” ter sido quase exterminado durante as Guerras Napoleônicas, o Congresso de Viena (1814-1815)

reformulou a geopolítica européia, e deu oportunidade para que o príncipe Klemens Wenzel von Metternich, chanceler austríaco, pudesse levar Viena novamente à posição de cidade mais importante da Europa. Entretanto, as Revoluções de 1848, que lutavam contra os regimes governamentais autocráticos, além de brigarem por uma solução à falta de representação política das classes médias e serem fruto de um nacionalismo que foi despertado nas minorias, eram um movimento liberal em prol da democracia. Elas foram favorecidas pelo enfraquecimento da monarquia, cujo trabalho diplomático externo não tinha força para amparar uma política interna consistente, e pela entrada de liberais no processo. Assim sendo, em 1848, ocorre a vitória do liberalismo sobre a aristocracia e o absolutismo barroco.

Com a expulsão de Metternich e a queda do Antigo Regime no Império, foi formado um governo liberal, que redigiu constituição promulgada e imposta ao então imperador Fernando I, assim como a nova forma de governo, o parlamentarismo. Por sua veia liberal, a constituição dava relevância a direitos individuais, de grupos diversos, de liberdade à imprensa, à expressão cultural, abolia várias das instituições feudais, e eliminava as fronteiras econômicas internas. Contudo, as tropas imperiais dissolvem o Parlamento de Kremsier (cidade tcheca onde foi redigida a constituição) e determinam vigência curta ao documento. Implanta-se um regime conservador em 1849 em consequência da supressão das insurreições, no qual qualquer possibilidade de representação política por algumas das nacionalidades abrigadas pelo Império é impedida. Ao passo que as movimentações econômicas indicam certa prosperidade, a burguesia perde seu lugar de poder para a aristocracia, e apresenta um desinteresse pela luta liberal e por questões políticas, conformando-se com a abertura econômica resultante da queda do que ainda restava dos tempos feudais. Nesse contexto, ascende a figura do príncipe de Schwarzenberg, que, juntamente com o exército, faz com que Fernando I abdique do trono em favor de seu filho, o jovem Francisco José.

Com a dissolução do parlamento e a volta do absolutismo, questões que se interpenetram em efeito e importância, como econômicas, políticas e sociais, dão a mostra de um clima fervilhante de multiplicidades, mas que era contido pelo plano de uniformidade (MEZAN, 1985, p. 43). Ainda que a figura do imperador mantivesse a unidade política, golpes acontecidos em 1859 acabaram abalando a estrutura do Império Austro-Húngaro, como a perda de importantes províncias, dentre elas Lombardia e Milão. Já em 1866, por conta de seu enfraquecimento resultante da guerra com a Prússia, o Império sofre mais um duro golpe na Batalha de Königrätz, em que perdeu o restante de seus territórios italianos e elevou a Prússia ao posto de detentora do domínio sobre os outros estados alemães (BETTELHEIM, 1991, p. 6).

O enfraquecimento do antigo regime, acrescido do problema que havia se tornado abrigar múltiplas nacionalidades, permitiu que a burguesia conquistasse o poder e instituisse o *Bürgerministerium*. Dentre suas reformas importantes, estão a implementação da seguridade dos direitos de cada um; a emancipação dos judeus; a restrição de alguns acordos feitos entre o governo de Viena e a Igreja Católica; e a execução da medida federalista com a Hungria (*Ausgleich*), que resultou na Monarquia Dual (divisão do Império em Cisleitània e Transleitània), isto é, de agora em diante, Viena não poderia interferir em assuntos húngaros.

Como afirma Schorske, diferente das burguesias francesa e inglesa, a austríaca dava mostras de sua fragilidade ao não conseguir destruir a aristocracia nem fundir-se a ela, o que fez com que se criasse a dependência de “um protetor paterno”, lugar em que foi colocado Francisco José I (SCHORSKE, 1990, p. 28-29). O governo burguês, embora frágil politicamente, trouxe mudanças ao cenário cultural vienense com seus ideais liberais, que coadunavam com os ideais da Ilustração alemã (*Aufklärung*). A infiltração da corrente iluminista acabou proporcionando um progresso baseado em valores de ordem jurídico-política, como a excelência do trabalho, uma educação difundida, e a produção de saber, aspectos de

sustentação constitucionalista que privilegiavam uma disciplinarização da razão voltada para a autonomia individual e o apreço pela racionalidade tecnocientífica.

Apesar de a modernização econômica de Viena ter acontecido mais tarde do que aconteceu com França ou Alemanha, ela se deu de forma mais rápida após 1870, o que a fez alcançar o patamar de outras potências européias em 1913. Se, por um lado, a explicação deste atraso está no alto custo do transporte de matérias-primas, que resultou num elevado custo de produção no setor da metalurgia, por outro, o grande número de analfabetos fazia cair e muito a qualidade da mão-de-obra à disposição. Ademais, a inexistência de uma elite capitalista austríaca que investisse no seu parque industrial fazia com que investidores e empresários industriais alemães conduzissem o processo, além da participação dos judeus nisso.

A influência decisiva de estrangeiros se estendeu ao desenvolvimento cultural, que contava com a entrada em território vienense de idéias alemãs, italianas, francesas, etc. Contraditoriamente, no que diz respeito a este estrangeirismo, o capitalismo privado esbarrava em sua própria burocracia a ponto de um anti-capitalismo ficar bastante evidente, isso graças à herança histórica da Contra-Reforma, enquanto que o capitalismo de Estado, embora perpassado por percalços, provocava avanços na rede ferroviária, nos serviços públicos de distribuição de água, gás e eletricidade.

Com um processo de decadência em marcha, esforços, além dos de saneamento e de oferta, na medida do possível, equânime de quesitos básicos de urbanidade, foram feitos para que se diluíssem os resultados do fracasso de 1866. Para tanto, o governo precisava tocar na importância cultural e econômica de Viena, e propôs uma feira mundial, em 1873, para levar a velha Cidade Imperial às manchetes e resgatar a admiração que o “Santo Império” despertara outrora. Muito se esperou de retorno financeiro, o que ocasionou uma forte expansão imobiliária e a construção da *Ringstrasse*, via que contornaria o centro da cidade e

cujo projeto tinha a pretensão de ultrapassar em imponência e beleza as principais avenidas de Paris e seus bulevares. Quanto a isso, Bettelheim apresenta o seguinte ponto de vista:

Historicamente Viena era uma cidade barroca; foram os majestosos palácios e igrejas barrocas que caracterizaram a cidade. Agora as construções modernas da Ringstrasse emprestavam a Viena um caráter ambíguo e um tanto contraditório: o de ser a um só tempo uma velha capital imperial e um centro de cultura moderna. (1991, p. 7)

Ainda que tais projetos quisessem levar Viena às glórias do desenvolvimento arquitetônico, no entanto, os interesses da burguesia, a fragilidade que sua postura impingia ao governo, e a especulação financeira criada montaram um ambiente propício para a quebra de bancos e empresas num colapso econômico. Com a quebra da bolsa, há uma inevitável crise no ramo da construção civil e das obras públicas, deixando livre o acesso de alemães à indústria eletrotécnica e das máquinas agrícolas. Seguindo o mesmo curso das outras metrópoles, a vida proletária vienense se tornava repleta de miséria e condições extremamente desfavoráveis para o trabalho numa época que atingia um dos picos da crescente industrialização. Como se isso não bastasse para agravar a situação global do Império, a preocupação em manter a unidade do Estado e disseminar a superioridade intelectual acabou relegando o problema das nacionalidades.

A multiplicidade de nacionalidades que se abrigavam no Império trazia sempre questões de manifestações por independência ou pela constituição de uma identidade nacional. Entretanto, ao que seria solucionado com um totalitarismo, era conduzido por um “pluralismo orgânico”, que, apesar de seu intento em respeitar cada povo em sua diferença, acabava por fazer surgir um “vazio político” que só apontava para uma despolitização – esforço do governo para distrair a população em geral desta dificuldade e do clima de problemas econômicos que afligiam a união política. Como bem avalia Mezan:

Ora, se por um lado a nobreza de sangue e a burguesia que imita seus gostos e hábitos dão o tom e ditam a moda, nas questões de arte como em tudo o mais [...], por outro lado as classes trabalhadoras encontram suas formas peculiares de expressão nas canções leves, nas tavernas e nos festejos populares. Mas Viena não se esgota nos cafés literários e nos programas de arte transcritos nos jornais. Cidade política e industrial, ela se desinteressa da política, exceto as questões locais, e ignora os antagonismos decisivos que vêm ecoar nos inflamados discursos parlamentares. (1985, p. 52)

A despeito dessa conjuntura, um crescimento demográfico em Viena ocorreu de maneira bastante semelhante a Paris e Londres, lugares em que começaram a se acumular um grande número de jovens talentosos. No caso vienense, a imigração de tchecos, judeus, poloneses e húngaros trouxe a Viena a família Freud. Porém, de ânimo inseguro e sem conseguir obter o monopólio do poder, a burguesia austríaca, ao tentar se aproximar da aristocracia, se depara com as diferenças de linhagem a que a fidalguia se remetia e a exibia num patamar superior. Isso colocava a classe burguesa num vão de desmerecimento. A maneira então encontrada foi a tentativa de aproximação através das criações culturais. De acordo com Schorske, essa assimilação comportava dificuldades:

A cultura tradicional da aristocracia austríaca distanciava-se muito da cultura legalista e puritana de burgueses e judeus. Profundamente católica, era uma cultura plástica, sensual. Enquanto a cultura burguesa tradicional via a natureza como uma esfera a ser dominada pela imposição da ordem sob leis divinas, a cultura aristocrática austríaca concebia a natureza como um cenário de alegria, manifestação da graça divina a ser glorificada na arte. A cultura austríaca tradicional, ao contrário da alemã, não era moral, filosófica ou científica, mas basicamente estética. (1990, p. 29)

Esse ajuste que se efetivou com a cultura aristocrática vienense foi ficando cada vez mais evidente nas decisões do governo sobre a modernização da cidade de Viena. A já citada *Ringstrasse*, e toda a reforma urbana que viria junto de sua construção, têm um aspecto marcadamente liberal-burguês, pois suplantava os anseios conservadores da monarquia, que

queriam manter a concepção arquitetônica geradora de símbolos da união entre os Habsburgos e a Igreja Católica.

A fraqueza da burguesia foi posta novamente à prova quando, em 1880, grupos de camponeses, artesãos e operários formaram partidos reivindicando participação política no governo de hegemonia liberal, o que resultou, em 1895, na escolha de Karl Lueger, anti-semita do partido social-cristão, para prefeito de Viena, e, por pressões políticas em cima de Francisco José, assumiu seu posto a contragosto do imperador em 1897. Da escala municipal, a derrota dos liberais se estendeu a nível nacional no parlamento, e o sentimento presente nessa época era de impotência diante da situação. Além do anti-semitismo que adentrava mais à política, temia-se pelo futuro do progresso e da cultura vienenses, pois não havia uma consistência política que amenizasse a insegurança da população, embora esta estivesse anestesiada com as tentativas de se fazer desacreditar a crise. Esse declínio político enfrentado pelos burgueses fez com que o privilégio dado às idéias iluministas, tanto na educação quanto na ciência, estrutura que mantinha sob controle o abrigo aos vários povos do Império, também perdesse sua força. Assim, em meio a um contexto em que o Estado tenta negar sua decadência, é de se esperar que a proposta de novas idéias caísse no abismo do descrédito. Este clima levou diversos pensadores e artistas vienenses a um grande desespero pela ausência de uma identidade nacional no seio da cultura alemã.

Contudo, à adversidade que se apresentava com todo este contexto político, o movimento de jovens vienenses, o *Jung-Wien*, reunia energia para se colocar a postos para tentar renovar arte, costumes e valores de forma a restaurar o orgulho de seu povo. Entre os vários artistas e pensadores que faziam jus a um *Jugendstil* (estilo jovem) de trabalhar com a arte e com a razão, já vemos Sigmund Freud despontando como uma das figuras relevantes desta manifestação intelectual. Sempre atento aos fatos de sua época, de acordo com Drawin:

Freud, em sua formação, não esteve indiferente em meio a todas estas transformações políticas. O seu pai, apesar de cultivar a tradição bíblica e cultural do judaísmo, havia abandonado a antiga ortodoxia rural hassídica e aderido à “*Haskalah*”, ao movimento iluminista judaico. Portanto, a inspiração iluminista e o governo liberal, que promoveu a emancipação dos judeus em 1869, eram verdadeiramente cultuados em sua família. (1999, p. 171)

Assim, o que veremos a seguir é como ocorreu a expressão cultural proposta pela juventude de Viena diante de toda a crise sócio-política, e tomaremos este cenário como pano de fundo para apresentar a figura de um Freud cientista, seguidor da Ilustração alemã, mas que tem obras literárias como interlocutoras. Desse modo, o que vai constituir a metodologia analítica são os importantes conhecimentos médicos da formação universitária de Freud, a formação buscada também em poesias e livros que o despertaram para um olhar crítico à sociedade vienense, mas, principalmente, a harmonia que ele conseguiu criar entre o requinte do saber da arte e o necessário rigor científico.

1.2. As produções culturais e a ciência vienenses

Wiener Moderne é uma expressão que data do período que vai de 1890 a 1910, e trata de uma “modernidade vienense” que indicava tempos de mudanças no campo literário, das artes plásticas, da música, das ciências humanas (e aqui entra a psicanálise), das ciências sociais, da filosofia e da política, cujo início se deu em 1848 e se prolongou em Viena até 1938. Os avanços ocorridos nestas áreas retratavam um incremento cultural que se dava como que para compensar o atraso em que se encontrava Viena, quando comparada a outras grandes capitais do continente europeu da época, causado por uma situação retardatária de problemas sociais, na economia e na política.

Compreende-se o espírito da *Wiener Moderne* através da influência que dois pensadores exerceram sobre a intelectualidade vienense. São eles: Johann Friedrich Herbart (1776-1841) e Bernard Bolzano (1781-1848), cujos pensamentos defendiam o empirismo, a crítica da

linguagem e a filosofia da ciência (LE RIDER, 1992, pp. 24-25). Ao passo que, pela localização, a filosofia austríaca deveria dar continuidade às correntes pós-kantianas, tais predileções a aproximavam do pensamento inglês e criavam uma discrepância, um “atraso” em relação à filosofia alemã, algo que foi sendo compensado com o trabalho de debruçar-se sobre a interioridade humana. Segundo Le Rider, a epígrafe utilizada por Freud em *A interpretação dos sonhos* (“*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*”), à qual traduz por “Se não posso ceder àqueles de cima, colocarei o Aqueronte em movimento”, demonstra a subversão que o pensamento freudiano despontava com o interesse pela subjetividade (1992, pp. 26-27).

Atentos a este ponto, devemos retomar uma das formas que o governo vienense criou para desviar a atenção do povo da crise que se colocava em franco avanço – isso porque percebemos aí, com o auxílio de Mezan (1985), uma posição subjetiva que foi acentuada nesta época. Além do planejamento de uma feira mundial, como a de 1873, e da manipulação em jornais para que os fatos reais não viessem de forma escancarada nas primeiras páginas, havia um movimento da própria população vienense para escapar deste ambiente angustiante. O gosto pela música, pelo teatro e pela dança, aura de bom gosto e arroubo, acaba, no caso de Viena, desviando a atenção que poderia ser dirigida para discussões políticas. Stefan Zweig traduz isso em sua autobiografia:

Tocar música, dançar, ir ao teatro, conduzir-se com bom gosto e propriedade, eram em Viena coisas consideradas como uma arte especial. O mais importante, tanto na vida do indivíduo quanto na da comunidade, não eram as questões militares, políticas ou comerciais; a primeira página do jornal a ser lida por um cidadão comum não era a das discussões no Parlamento ou a dos acontecimentos internacionais, mas a dos programas de teatro... (apud MEZAN, 1985, p. 23)

O gosto refinado, no entanto, demonstrava uma ausência de crítica a algumas produções artísticas e também aos acontecimentos da época. A conduta de negar a decadência do

Império mascarava todo um leque de acontecimentos desastrosos, e criava um imaginário social que atravessou gerações de maneira surpreendente, a saber, o imaginário dos contos de fadas, com a valsa de Johann Sebastian Strauss, o filho, como fundo musical. Coincidência ou não, Strauss faz a primeira execução pública de “Danúbio Azul” em 1867 e da opereta cômica “O morcego” em 1874, anos seguintes aos do fracasso na guerra contra a Prússia (1866) e da quebra da bolsa de valores (1873), respectivamente.

Para além da crítica do uso da música como disfarce de uma situação que afligia todo um Império, pode-se argumentar que seja característica da música atribuir leveza para os momentos difíceis da trajetória humana. Entretanto, não entraremos no mérito da discussão artística. O que nos chama a atenção é justamente a subversão que a juventude vienense vai consolidar sobre este tipo de utilização das produções culturais. Na opinião de Mezan:

A arte de ignorar o que é desagradável [quanto à decadência do Império], porém, tem uma contrapartida perigosa: a tendência a crer que tudo vai bem. A atmosfera elegante e levemente provinciana da Viena aristocrático-burguesa da *Belle Époque*, se satisfaz o olhar nostálgico de um Stefan Zweig, não resiste a uma análise mais penetrante, que desvende a artificialidade de seu modo de viver e os elementos desagregadores que ele encerra. (1985, p. 52)

Segundo ele, os novos talentos da literatura austríaca vão tomar para si a tarefa de trazer à tona os caminhos drásticos pelos quais seguia a Áustria. Com a percepção de a situação vienense ser um entrave para suas produções, escritores como Hugo von Hofmannsthal lamentavam as possibilidades que tinham em sua terra quando a comparavam com outras metrópoles da Europa. Era esperado que suas criações não falassem bem de Viena. Como ele mesmo escreveu a Richard Beer-Hofmann, em maio de 1896:

A vida que levamos em Viena é nefasta. Seria pelo menos necessário interrompê-la de vez em quando por viagens sem pretensão, por permanências em pequenas cidades sem beleza ou no campo. Intelectualmente, vivemos como fúteis que se alimentam apenas de salada francesa e de sorvete. (apud LE RIDER, 1992, p. 29)

Discurso semelhante apresentava Robert Musil no seu ensaio “A Reunificação da Alemanha”, de 1919, quando escreve que: “A fábula da cultura austríaca, que é considerada próspera, é inventada melhor no campo do Estado do que em outros lugares... Mas não passa de um ponto de vista teórico jamais alcançado” (apud LE RIDER, 1992, p. 28).

Lembrando a extrema fragilidade em que se encontrava a burguesia, na sua relação com o poder e na tentativa de se aproximar da aristocracia, a elegância da velha cultura aristocrática era assimilada de maneira destoante pela classe burguesa. E isso levou o grupo de artistas a um olhar para si e uma exacerbação da “vida dos sentimentos”, movimento que já atendia a uma tendência em virtude da desconfiança surgida com relação à conduta liberal no que dizia respeito ao valor à racionalidade, à lei moral e ao progresso. A visão estética da vida era tomada por uma secularização e um individualismo. Assim, “a arte se transformou de ornamento em essência, de expressão em fonte de valor” (SCHORSKE, 1990, p. 31).

O contexto denunciava um sentimento sem antecedentes. A referência a um imperador, figura paterna de vasto vigor, definhava na medida em que a crise avançava, e, com ele, todos os pilares sobre os quais se sustentava o Império. Havia um sentimento de perda e de incerteza quanto ao futuro no período pré-moderno de desenvolvimento (França, Alemanha e Inglaterra estavam mais avançados que Viena em aspectos econômicos, políticos, tecnológicos, etc.) que golpeava fortemente o orgulho da intelectualidade vienense. Entretanto, ocorreu uma mudança em sua postura, decorrente da sensibilidade frente às crises resultantes de um acelerado processo de modernização iniciado em meados do século XIX: tentava-se abandonar a nostalgia despertada pela lembrança dos tempos áureos do Império para vislumbrar uma autonomia frente ao ideal universalista e racional da Ilustração. Assim, configurava-se, além dos eventos de modernização das cidades, uma conduta diante da vida que se aproximava da moderna.

Uma das principais características da modernidade vienense, porém, é que, em Viena, o calor que a modernização criava era morno em relação ao que aquecia outras grandes capitais européias. Ao contrário do que se poderia imaginar, que a intelectualidade vienense estivesse atrasada por não ter capacidade de incrementar um movimento de clara mudança nos costumes, o que se observa é que os envolvidos com a modernização em Viena são muito respeitosos com relação aos antigos (LE RIDER, 1992, p. 40). A dinâmica da intelectualidade vienense, portanto, não marca uma ruptura para que haja a instauração clara da modernidade, todavia uma reverência ao classicismo artístico. Com essa postura – que funda uma conduta, por um lado, que aposta no novo, na criação, mas que, por outro, se mantém conservadora e crítica à cegueira que as “idéias modernas” impõem –, fica explícito um sentimento de perda, temperado por aspectos que tornam esse movimento próximo a uma postura “antimoderna” (LE RIDER, 1992, p. 48), um receio quanto ao que esperar de uma época que, até então, só se mostrava através de muita indeterminação e um futuro incerto.

O crítico literário Hermann Bahr identificou este sentimento ligado a um eterno perecimento das coisas. A modernidade seria um período em que as criações iriam se tornar voláteis, em que as convicções não seriam decisivas. De acordo com ele, o lema desta época seria: “Acima de tudo não se fixar, não durar, não permanecer idêntico a si mesmo: porque toda novidade é melhor, ainda que fosse somente porque é mais recente do que o antigo” (apud LE RIDER, 1992, p. 45). Para Bahr, o homem moderno não poderia se fixar a nenhum tipo específico de pensamento, não poderia se filiar a uma tradição única, posto que deveria atender apenas à lei da sua própria subjetividade.

O individualismo, assim, também era uma das características marcantes entre os notáveis da cultura vienense. Segundo Le Rider, esse aspecto permite compreender o porquê de se tomar como “atrasados” os criadores artísticos de Viena quando comparados aos de outras nacionalidades. Assinalado o projeto moderno de transitoriedade e volatilidade das idéias, o

individualismo “genial” do “moderno” criador vienense domaria essa velocidade para garantir sua coerência (1992, pp. 44-45). O paradoxo aqui é perceber que, a despeito de um “culto ao eu”, há uma “fragilidade do eu”, ou seja, há um questionamento do que seria o sujeito anterior à modernidade e uma crise que o assola no movimento de entrada nesse período.

Aquilo que o Iluminismo havia considerado como condição do progresso se constituiu, a partir do primeiro romantismo, em ponto central da *Kulturkritik*. A modernidade “iluminada” se colocara sob o signo da liberdade subjetiva, garantida na ordem social pelo direito privado, no Estado pela reivindicação da igualdade política, na esfera da vida pela autonomia moral e a *Bildung*¹, mediação individual da *Kultur* coletiva. O espírito subjetivo questionara as formas de vida legitimadas pela religião ou pela tradição. Mas o processo de emancipação em breve passa a ser sentido como um risco de alienação, como perda das forças de integração social. O individualismo, conquista moderna, parece ser ambivalente para a maioria dos críticos da modernidade; permanece como exigência ética, lógica, estética, mas se faz sentir a necessidade de distingui-lo de seus estreitamentos e de suas deformações. (LE RIDER, 1992, pp. 53-54)

Nesse sentido, o individualismo crítico e observador, influenciado pelas idéias nietzschianas, das mudanças subjetivas que se deram como consequência do projeto de modernização e se estenderam para a conduta humana dentro da modernidade, ressalta a crise iniciada pelo desaparecimento do mundo conhecido, de bases firmes, ou seja, a crise da identidade. Aqui, além dos já citados, acrescentamos Arthur Schnitzler, da literatura, Ernst Mach, das ciências, Gustav Klimt e Egon Schiele, das artes plásticas, Karl Kraus e Theodor Helz, da crítica política, Gustav Mahler, da música, e Otto Wagner, da arquitetura, como combatentes desse período decadente.

Para Freud, a crise de identidade atingia sua crença no liberalismo, sua vida como judeu, e provocava uma ambivalência quanto ao lugar de sua morada, Viena, pois, junto de sua

¹ Este termo será importante para o que será discutido no terceiro capítulo, no entanto, por ora, podemos entendê-lo de maneira geral como “formação cultural”.

convicção de que a psicanálise não poderia ter nascido em outro lugar senão lá, havia uma antipatia à cidade que sua família escolhera no passado:

Odeio Viena quase pessoalmente e, ao contrário do gigante Anteu [lutador, filho de Poseidon e da Terra, que, ao ser jogado à Terra, recuperava sua energia], acumulo forças renovadas no instante em que tiro os pés do solo materno. Pelo bem das crianças, terei que desistir da distância e das montanhas neste verão e terei que suportar constantemente a vista de Viena em Bellevue [...]. (apud MASSON, 1986, p. 404)

Não obstante, além do mundo cultural das produções literárias, das pinturas e das composições musicais, as ciências também passavam por um momento de muitos questionamentos oriundos da oscilação que o declínio imperial fazia acarretar. O desapontamento que perpassava o racionalismo ilustrado, junto da aposta no novo, fez com que surgisse um disparate entre o trabalho de estabelecimento da verdade e a intimidação provocada pela modernidade, ao que Krishan Kumar afirmou o seguinte:

Havia uma ânsia de dissecar, de compreender todos os fenômenos da natureza e da mente da forma cientificamente mais implacável. Ao mesmo tempo, observava-se uma profunda aversão a tudo isso, a “rendição instintiva, quase sonambúlica” ao sonho e à fantasia, o desejo de escapar do mundo moderno. (apud DRAWIN, 1999, p. 178)

É verdade que há uma distância entre arte e ciência que extrapola a diferença metodológica existente entre elas; aliás, sempre se colocou uma rígida distinção entre os dois campos e seus respectivos objetivos. Entretanto, essa ambivalência com relação à área científica, contextualmente, é bem significativa, pois trata de um tempo em que se tenta criar uma identidade, uma época de predileção pelo individualismo e pela autonomia. E se Schnitzler propõe sua arte como forma de discutir a “vida dos sentimentos”, a ciência vai se esforçar em tratar do mesmo campo à sua maneira. Na medida em que Freud, médico que por toda a vida fora apaixonado pela crítica que a literatura podia levantar como questão com relação ao humano, utilizava as obras de grandes escritores como forma de fortalecer e enriquecer seus

pensamentos diante das dificuldades de sua clínica, ele acaba aproximando as duas áreas e abre portas para que alguns dos grandes artistas bebesses dos resultados de suas pesquisas. No entanto, o contato que Freud tinha com os artistas de sua época não era direto. Não sendo adepto de encontros entre poetas, escritores e músicos, que de costume aconteciam em grandes cafés em Viena, sua manifestação neste movimento era de apreciação pela leitura de vários bons livros de seu tempo, mas ele seguia também outro caminho, o da medicina alemã e sua tradição na pesquisa científica.

Ao contrário do que se poderia depreender da escolha de Freud por um ideal de ciência, ela não o colocava num patamar superior frente às produções dos grandes criadores vienenses, nem frente aos avanços científicos daquela época, contudo abria-lhe espaço entre os notáveis de forma indelével e demarcava que suas trocas intelectuais com a *intelligentsia* de sua cidade só o achegavam, e cada vez mais, às observações que viriam a ser fundamentais para uma crítica da cultura humana, como a enfatizada pelo pensamento resultante da metodologia analítica.

Freud se tornou um *Aufklärer* (iluminista) legitimado pelos pontos que eram destacados pela fisiologia médica alemã. Conforme nos mostra Drawin, eram eles: o reducionismo (privilegio por tornar mais simples níveis complexos da realidade), o materialismo, o empirismo, o determinismo (afirmação de uma relação causal entre os fenômenos), e o analiticismo (corrente que procurava desmembrar algo complexo em elementos mais simples) (1999, p. 186). A corrente dessas características levava Freud a se posicionar em favor de uma pesquisa que fosse fiel aos preceitos das ciências da natureza (*Naturwissenschaft*). Dessa forma, os estudos freudianos se decidiram por um caminho que indicava a ciência como essencial para que o homem se desligasse de ideologias que o iludissem e o alienassem. Ademais, no campo da conduta intelectual e de visão de mundo, Freud recebeu uma influência marcante do Romantismo alemão, cujas características se aproximam das do *Jugendstil*, acrescidas de um

olhar soturno sobre o homem, com uma ênfase no erotismo do corpo e no afeto. Isso o aproximava de pensadores como Arthur Schopenhauer (1788-1860), ao qual comumente se atribui o adjetivo de “pessimista”, e o condenava a um solipsismo devido à sua crença num irracionalismo.

Somado a isso, a escolha pela ciência era uma forma de Freud não apenas trabalhar contra as ilusões que se impunham ao humano, sobretudo o de Viena, mas de combater todo o preconceito por ele vivido com relação à sua origem judia. Segundo Mezan:

A ciência serve a uma dupla finalidade: num primeiro nível, visa realizar o ideal do conhecimento verdadeiro, desbravando uma região do “que é” até então inexplorada e a submetendo às leis da razão; mais profundamente, ela é o instrumento pelo qual Freud espera vencer as insidiosas barreiras sociais que se lhe deparam pelo fato de ser judeu, impondo-se por alguma descoberta genial a seus pares e, por esta via, à sociedade que sente como hostil. (1985, p. 82)

Assim, com a convicção de estar iniciando uma teoria cuja concepção se baseava numa idéia universalista, a psicanálise foi sendo construída com os punhos fortes de um homem que tinha uma certeza muito moderna da necessidade de trabalhar com os impulsos humanos, o que tinha como intuito auxiliar os pacientes em seus próprios sofrimentos. Se Freud acreditava na luz que sua pesquisa poderia trazer à sua clínica, e que afastaria qualquer tipo de impressionismo que a psicologia pudesse causar, é porque acreditava na luz que a ciência poderia trazer à vida. E é destacando esta crença iluminista de Freud na ciência que avançamos agora à construção teórica da psicanálise.

2. Psicanálise e o início da crítica à cultura

Até aqui, tentamos apresentar informações que nos situassem o contexto sócio-político, cultural e científico por que passava Viena com o intuito de preparar terreno para trazer à luz a crítica da cultura que a psicanálise faz surgir. Se nossos estudos nos apresentaram fatos que nos remetem a alguns paradoxos que a sociedade vienense vivia, tais como sua postura de

mascarar a crise do Império, dificultando a existência de que qualquer tipo de mobilização social para mudança, foi para antecipar o espaço espinhoso que a psicanálise viria ocupar. Assim, agora tratando especificamente dos primórdios da pesquisa analítica, selecionamos alguns textos e correspondências para nos auxiliarem nesta empresa.

2.1. A pesquisa e a crítica: a polêmica do sexual

Em 1893, para tomar o início deste processo, a forma empírica como analisava a vida sexual de seus pacientes direcionou Freud ao pensamento de que haveria uma forte ligação entre o comportamento sexual e a eclosão das neuroses, o que o levou a entender na época a neurose como algo possível de ser evitado. Em carta para Wilhelm Fliess, de 08 de Fevereiro daquele ano, ele propõe um primeiro antagonismo entre o que o impulso sexual visa a satisfazer e o que os valores sociais permitem que seja satisfeito. Segundo a correspondência, a sugestão para a resolução do problema era que as pessoas tivessem relações sexuais livres, desde que a gravidez fosse evitada. Entretanto, soluções como o uso de preservativo não se mostravam efetivamente seguras, o que levou Freud a inferir que,

Na falta de tal solução, a sociedade parece condenada a cair vítima de neuroses incuráveis, que reduzem a um mínimo o prazer da vida, destroem as relações conjugais e acarretam danos hereditários para toda a geração vindoura. (apud MASSON, 1986, p. 44)

A fatalidade à qual estava sujeita a sociedade, conforme Freud alegava, tinha íntima relação com toda uma moral vitoriana que causava efeitos devastadores sobre as históricas que atendia na época.

Vale a pena fazer uma pequena digressão para tentarmos entender que tal período tem como característica a prerrogativa de manter uma decência social no campo das relações com o corpo. No século XVII, novos critérios tentavam manter sob controle o discurso sobre a sexualidade ao mesmo tempo em que o estimulava – pois seria através do incentivo para que

se falasse da vida sexual que os censores teriam subsídios para barrar a impulsividade – e, na tentativa de registro e manipulação de dados, poderiam transmitir a mensagem de que dar voz à sexualidade na vida comum era um malefício para o indivíduo. A política de controle do corpo se estenderia pelos séculos XVIII e XIX, de modo que o campo médico, como uma das instituições de controle dos costumes, começaria a nomear de “perversão” comportamentos sexuais desviantes da norma que se impunha, tornando-os crime².

Em meio a este clima de estimulação e repressão, surge a psicanálise, disposta a escutar as mazelas mentais daqueles que sofriam com a ordem que a época criava, a saber, confessar e calar. Agir neste ponto exigia muito cuidado, pois a nova ciência estava se inserindo num campo já usado pelos saberes religioso e médico para manter sob tutela uma parcela da população que necessitava, segundo eles, de uma educação que domesticasse seus impulsos, e também porque, dentro deste campo, avançava na direção de um aspecto que até então nenhuma disciplina alcançara: a indicação de que a sexualidade extrapolava o campo orgânico e se estendia para o psiquismo. Nesse sentido, segundo Mezan,

[...] postular uma atividade psíquica como sede dos transtornos sexuais – ou vice-versa, pois deste ponto de vista as coisas se equivalem – abre uma primeira brecha nas categorias ideológicas, borrando sensivelmente as fronteiras entre o corpo e a alma, e atribuindo ao sexo um papel na vida anímica que a moral da época não poderia suportar. (MEZAN, 1985, p. 105-106)

As inovações teóricas de Freud indicavam que era muito pequena a diferença entre o sujeito normal e o que era acometido de alguma patologia psíquica, o que dava a entender que qualquer um era passível de sofrimento psíquico causado por algo do domínio do sexual. O sentido que Freud havia descoberto nos sintomas histéricos aparentes no corpo assustava aqueles que acreditavam se tratar de uma paralisia de fundo estritamente orgânico. Atribuir a

² Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade* – Volume 1: A vontade de saber. O que nos interessa com esta obra é apenas ilustrar o contexto em que surge a disciplina analítica e o que Freud estava enfrentando no círculo científico da época em defesa de sua criação.

existência desses sintomas a um processo de defesa e ao conseqüente retorno do conteúdo recalçado dava uma dimensão cotidiana para a doença, algo difícil de ser aceito tendo em vista o ambiente repressor em que se vivia.

Ponto a ser destacado é que Freud, antes de dar atenção ao que seus ouvidos absorviam, se mostrava surpreso com o que lhe era trazido. Tratar as patologias como vinculadas ao tema sexual ainda era da ordem do absurdo e algo que insultaria seus pacientes (BREUER e FREUD, 1893-1895, p. 257), mas a hipótese dos mecanismos de defesa ganhava cada vez mais força, e levava Freud à compreensão de que sentimentos muito intensos poderiam suscitar afetos tão incômodos que a saída encontrada por alguns para suportá-los era através de um certo esquecimento. O fato de não ter encontrado até aquele momento nenhuma outra origem para os sofrimentos mentais que lhe chegavam ao consultório contemplava a proposição, posto que era “fácil verificar que é precisamente a vida sexual que traz em si as mais numerosas oportunidades para o surgimento de representações incompatíveis” (FREUD, 1894, p. 59), o que diminuía suas dúvidas. A conclusão a que chegava era bem clara: a intolerância indicava a gênese sexual da doença.

Com os *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), escritos em parceria com Josef Breuer, a desconfiança e o isolamento que giravam em torno de Freud, iniciados com a abertura da ferida narcísica na sociedade através da atribuição dada ao psiquismo pela responsabilidade dos problemas de ordem sexual, foram se intensificando com a proposta de uma teoria da sedução. De acordo com ela, o paciente que apresenta sinais histéricos teria vivido um período de perturbação quando mais novo, incitado pela tentativa de sedução realizada por um adulto, sendo o pai o acusado pela autoria do assédio, em grande parte das vezes. Por mais de quatro anos, Freud acreditou de maneira inequívoca nesta teoria como fator fundamental na etiologia da neurose, pois, mesmo que sua confiança nela afrouxasse em alguns momentos, logo aparecia um caso que lhe trazia a certeza novamente.

Foi em 1897, no início de seu período de auto-análise, que Freud notou uma nova perspectiva frente à teoria da sedução. Ele percebeu que, acreditando piamente nos relatos de seus pacientes quando lhe falavam da tentativa incestuosa de seus pais, estaria dando as costas para um aspecto que contrariava totalmente sua idéia, o de que seus discursos eram realizados a partir de uma fantasia de incesto. Assim, dos obstáculos que se colocaram diante da teoria da sedução, o que a tornou insustentável foi a percepção de que a maioria das recordações sexuais que os pacientes apresentavam não gerava desprazer – o que seria plausível numa situação de sedução adulta a uma criança –, mas eram acompanhadas de prazer. Freud percebe, então, que deveria se ocupar dos desejos dos filhos com relação ao seu núcleo parental, algo que anteriormente estava fora de cogitação. Isso o leva a afirmar que:

Quando havia me refeito [do golpe que a teoria da sedução recebera], fui capaz de tirar as conclusões certas de minha descoberta: a saber, que os sintomas neuróticos não estavam diretamente relacionados com fatos reais, mas com fantasias impregnadas de desejos, e que, no tocante à neurose, a realidade psíquica era de maior importância que a realidade material. (FREUD, 1925 [1924], p. 48)

É, portanto, a descoberta das fantasias que muda o rumo da trajetória da psicanálise. Segundo Ernest Jones (1975), na época em que Freud se viu forçado a abandonar a teoria da sedução, ainda não tinha em mãos uma nova conceituação acerca da sexualidade infantil, mas os primeiros passos para isso estavam se concretizando com essa descoberta. De certa forma, a inocência infantil ainda estava a salvo. Nas palavras de Jones,

Não há dúvida [...] de que por um período superior a cinco anos Freud tomou as crianças como objetos inocentes de desejos incestuosos, e apenas gradualmente – sem dúvida contra consideráveis resistências interiores – veio a reconhecer o que, desde então, tem sido entendido como fenômeno da sexualidade infantil. Tanto quanto pôde, restringiu-a a uma idade mais avançada, acreditando que as fantasias se projetavam regressivamente para uma idade mais tenra, e até o fim de sua vida determinou encarar o primeiro ano de idade infantil com um obscuro mistério capaz de acobertar excitações de difícil apreensão, antes que impulsos ativos e fantasias. (1975, p. 326-327)

Demorou algum tempo para que Freud explicitasse a sua correção teórica e, embora tenha chegado à conclusão de que a teoria da sedução não pudesse se tornar universal, alguns casos ainda o faziam acreditar que não se poderia rejeitar tudo o que havia escrito sobre o assunto. É importante frisar que, como afirmou Jones acima, Freud também tinha suas dificuldades para aceitar o que vinha a ele pelo trabalho clínico. Embora a percepção do fracasso de uma teoria que direcionou seu trabalho por alguns anos, que acabou trazendo à tona uma sexualidade infantil, e que, somada à descoberta do complexo de Édipo, tinha definido a teoria sexual de Freud, suas observações não ganhavam vida em escritos imediatamente. Havia todo um preparo interior para que as teorias que tanto traziam horror aos costumes da época pudessem ser expostas ao público, e os pontos dos quais nunca se afastara sobre a etiologia das neuroses, a sexualidade e o infantilismo, faziam da preocupação algo compreensível.

Em 1905, quando foram publicados os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a dimensão cotidiana característica das doenças de que Freud falava ficava ainda mais clara em suas considerações sobre a sexualidade infantil. Apesar de todas as fortes críticas à modificação de sua teoria da sedução, ele afirmava agora que a disposição sexual inerente à constituição da criança era extremamente variada e que, por isso, ela deveria ser considerada “perversa polimorfa” devido à sua não fixação inicial a um objeto específico, o que deveria ocorrer mediante o recalque. Por conseguinte, era chamado “normal” o que fosse condizente e resultante do processo de recalque, que tolheria certas pulsões parciais e direcionaria outros componentes da disposição polimorfa da sexualidade infantil à primazia das zonas genitais com fins reprodutivos.

Encontrada no artigo “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, de 1906, a afirmação de Freud de que, através “da referência aos caracteres infantis da sexualidade pude estabelecer um vínculo simples entre a saúde, a perversão e a neurose” (p.

261), reforçava os apontamentos contidos nos *Três ensaios...* – como o da descrição de “perversa polimorfa” como elemento central da organização da sexualidade infantil –, e retomava a polêmica da idéia de que a normalidade e a patologia estavam vinculadas a perturbações dos processos sexuais no organismo, e que esses transtornos tinham ligação com o contexto cultural:

Por conseguinte, pertence à etiologia das neuroses tudo o que pode atuar prejudicialmente sobre os processos que servem à função sexual. Assim, vêm em primeiro lugar os males que afetam a própria função sexual, na medida em que estes, *variando conforme a cultura e a educação*, são considerados nocivos à constituição sexual. Em segundo lugar, vem toda sorte de outros males e traumas que, através do prejuízo generalizado do organismo, podem prejudicar secundariamente seus processos sexuais. (Freud, 1906 [1905], p. 262, grifo nosso)

Ora, o que surpreende no pensamento freudiano é sua tentativa de tratar a sexualidade de forma diversa daquela dos sexólogos da sua época, e a maneira como ele a abordava a partir das produções psíquicas, pois apresentar a noção de prazer como inerente à sexualidade era deixar bem claro que não há vínculo necessário entre o que provoca prazer e o que é exclusivamente da ordem da reprodução. Se no período de publicação do livro dos *Três ensaios...* e do artigo “Minhas teses...” a pesquisa analítica tentava produzir sobre a sexualidade algo para além de uma explanação orgânica simplesmente (apesar de utilizá-la para prosseguir em seus trabalhos), a nocividade dos males provenientes das exigências culturais que Freud delineia na citação acima indica a insistência em tratar os dois universos, o cultural e o do desenvolvimento da sexualidade, de forma não excludente. A resistência à psicanálise não é ao fato de ela afirmar que avança no campo da investigação da sexualidade tendo como laboratório o psiquismo e as produções humanas na cultura separadamente, mas, de maneira mais incisiva, relaciona-se à idéia de se colocar a própria vida sexual como relevante para todas as realizações humanas, o que acaba dando a perspectiva de escândalo para sua teoria.

Assim, desde suas pesquisas pré-psicanalíticas, a publicação de *A interpretação dos sonhos* (1900), que funda a disciplina analítica e abre caminho para mais uma formulação polêmica, a de que os sonhos são meio de satisfação de desejos recalçados, até os últimos escritos citados, o mínimo que podemos apreender das descobertas de Freud ao longo da década de 1890 e no início do século XX, é que seus conceitos vão firmando um combate contra os pilares morais que a sociedade ocidental levantou através da disciplinarização dos costumes. A psicanálise, explicitando o que se quer encobrir pelo registro da moral, causa desconforto, e o que fundamentalmente pretendia se colocar como ferramenta terapêutica acaba assumindo também um trabalho de crítica à cultura.

Um exemplo disso é a análise feita no artigo “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”³, de 1908, momento em que se discute pela primeira vez de maneira mais extensa na obra freudiana o embate que se dá entre vida pulsional e os objetivos da cultura, e aborda distúrbios advindos do campo sexual a partir das restrições que aparecem no grupo social. Ao passo que trata das barreiras que são impostas pela dinâmica social, o texto de 1908 dá margem para que percebamos uma tentativa de Freud de explorar melhor as possibilidades de alcance do conceito de recalque, já que, nele, construções humanas, como a constituição da comunidade, da religião ou da moral, são tidas como estruturas que obrigaram o homem a se submeter a um nível muito alto de frustração sexual, e, com isto, são postuladas três fases da cultura que exerceram trabalho coercitivo à sexualidade: uma inicial, em que os impulsos perversos eram livres e obtidos por diferentes zonas erógenas, chamada de estágio de autoerotismo; em segundo lugar, a fase que a educação coloca como barreira do sexual o

³ Apesar de o termo “civilizada” ser utilizado na tradução da Edição Standard em português, não podemos deixar de mencionar que o problema desta tradução concentra uma discussão mais aprofundada, da qual trataremos no terceiro capítulo, momento em que teremos oportunidade de apresentar, através de mais alguns dados históricos, que há diferença entre “cultura” e “civilização”. Nesse sentido, “*Die ‘kulturelle’ sexualmoral und die moderne Nervosität*” tem como tradução literal: “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna”. Mesmo que não tenhamos a intenção de mudar o título da tradução, para fins de escrita e de coerência com nosso estudo, toda vez que “cultural” aparecer entre aspas será para substituir “civilizada”, com a exceção de citações que apresentem no original o segundo termo.

direcionamento para o amor objetal, para a primazia dos órgãos genitais, e, mais especificamente, para a reprodução; e, por último, a exacerbação do segundo tipo de coerção, ao apresentar a união matrimonial como a legítima para a procriação.

2.2. A crítica e o recalque: pelo escopo do social

Freud inicia o artigo de 1908 afirmando haver uma diferença entre o que Von Ehrenfels postula como “moral sexual natural” e o que ele próprio entende como “moral sexual cultural”. O primeiro entende que grupos que agem sob a égide de uma “moral sexual natural” conseguem preservar sua saúde e eficiência de produção, enquanto que Freud avalia que na “moral sexual cultural” acontece exatamente o inverso, pois os indivíduos que a ela estão submetidos podem ter prejudicados tais aspectos da vida cotidiana a ponto de, indiretamente, prestarem um desserviço para os objetivos de progresso da cultura, embora estes sempre estejam presentes estimulando os homens a uma intensa atividade cultural. No artigo, o êxodo rural para as grandes cidades, por exemplo, é indicado como uma das possíveis causas da doença nervosa moderna, onde lemos que “os indivíduos vitimados por doenças nervosas são, com freqüência, justamente os filhos de casais procedentes de rudes e vigorosas famílias camponesas que viviam em condições simples e saudáveis, e que, fixando-se em cidades, num curto espaço de tempo elevaram seus filhos a um alto nível cultural” (1908, p. 188). E, reforçando o caráter “cultural” da doença nervosa, Freud, depois de apresentar idéias de pessoas que desenvolveram estudos sobre ela, relata insatisfação com insuficientes elaborações quanto às suas ignorâncias etiológicas. Segundo ele,

Se deixarmos de lado as modalidades mais leves de ‘nervosismo’ e nos atermos [sic] às doenças nervosas propriamente ditas, veremos que *a influência prejudicial da civilização reduz-se principalmente à repressão*⁴ nociva da vida sexual dos

⁴ Apesar de neste trecho a palavra “repressão” aparecer como tradução de *Verdrängung*, após revisões da transposição da obra freudiana para o português, convencionou-se verter o termo alemão para “recalque” ou “recalcamento”, o que será utilizado por nós daqui por diante, à parte as citações.

povos (ou classes) civilizados através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege.
(1908, p. 191, grifo nosso)

É importante lembrar que, mesmo tratando do relacionamento amoroso e dando ênfase no que tange ao ato sexual e às restrições culturais impostas a ele, o artigo não se afasta em nenhum momento do que a psicanálise constituiu como um conceito fundamental de sua prática. Deve-se ter em mente que “sexual” não se refere à especificidade do encontro genital, e que não é sua finalidade a reprodução. Igualmente, a articulação do sexual com o inconsciente demonstra que não se pode dizer que há um instinto ou um direcionamento do humano para um objeto pré-estabelecido.

Em última instância, a ruptura que a teoria analítica realiza, como vimos, é justamente tratar o sexual de maneira diferente da que se tratava a questão da sexualidade no século XIX, que pregava exatamente o que o texto em pauta aqui critica, isto é, a efetivação de uma “moral sexual cultural”. “Sexual”, para a psicanálise, não tem ligação restrita à atividade dos órgãos genitais, mas com uma disposição psíquica frente ao mundo externo que se refere ao contato do sujeito com a linguagem que a cultura lhe apresenta; e, se não tem correlação obrigatória com a genitália, torna-se manifesto em algumas funções do corpo que não são originalmente sexuais.

Assim, Freud discutiu em diversos artigos algo sobre o tema da conjunção entre o sexual e o cultural, o que permitiu que fossem distinguidos dois grupos de distúrbios nervosos: as neuroses e as psiconeuroses. As primeiras têm fundo tóxico sobre o funcionamento somático ou psíquico, e podem ser consideradas resultantes de influências nocivas do recalque à vida sexual, fato já característico de sua etiologia. Já nas psiconeuroses o fundo hereditário é mais evidente, mas as causas são mais obscuras. Com a psicanálise, foi possível perceber que distúrbios tanto histéricos quanto de obsessão são psicogênicos e ficam à mercê de idéias inconscientes com conteúdo sexual. “Portanto, todos os fatores que prejudicam a vida sexual,

suprimem sua atividade ou distorcem seus fins devem também ser vistos como fatores patogênicos das psiconeuroses” (FREUD, 1908, p. 192).

Para Freud, a cultura repousa sobre a supressão das pulsões, e cada um dos indivíduos que compõem a sociedade renuncia a uma parte de seus atributos em prol da continuidade de seu desenvolvimento, entretanto, por mais que a pulsão sexual tenha como característica certa plasticidade, que, a despeito de deslocar seus objetivos, não restrinja sua vivacidade, ou seja, que tenha uma capacidade de sublimação, é a energia em sua totalidade que não pode ser deslocada. Em vista disso, uma parcela deve obter satisfação, pois uma extinção total implica em prejuízos e desprazer, surgimento de doenças, e, como bem afirma Freud:

Os neuróticos são uma classe de indivíduos que, por possuírem uma organização recalcitrante, apenas conseguem sob o influxo de exigências culturais efetuar uma supressão *aparente* de seus instintos, supressão essa que se torna cada vez mais falha. Portanto, eles só conseguem continuar a colaborar com as atividades culturais com um grande dispêndio de energia e às expensas de um empobrecimento interno, sendo às vezes obrigados a interromper sua colaboração e a adoecer. (1908, p. 196, grifo do original)

Problemática acrescida a esta é a de que se exige uma conduta sexual que seja igual para todos, o que corresponde ao terceiro estágio acima descrito. Se os neuróticos interrompem sua colaboração na evolução da cultura e adoecem, a injustiça que os processos de coerção sexual exercem sobre os indivíduos, conforme o texto, é “sanada pela desobediência às injunções morais” (FREUD, 1908, p. 197). Então, na medida em que se restringe cada vez mais a vida sexual, mais indivíduos entrarão em oposição às proibições colocadas e mais outros se refugiarão nos processos neuróticos.

O dever exigido de manter-se abstinente sexual até que seja consumado o matrimônio impõe difíceis circunstâncias, pois a coibição das pulsões sexuais em seu desenvolvimento normal as torna mais violentas e sedentas por satisfação. A frustração delas torna mais valorosa

psiquicamente sua satisfação, e, ainda as coibindo disso, assume o caráter nocivo e de satisfação substitutiva inerente à neurose. Ainda que a vida sexual após o casamento se torne legítima, isso não significa que haja compensação para tais cerceamentos, pois:

[...] não devemos esquecer que a nossa moral sexual restringe as relações sexuais mesmo dentro do casamento, pois em geral obriga o casal a contentar-se com uns poucos atos procriadores. Em consequência desse fato, as relações sexuais no casamento só são satisfatórias durante alguns poucos anos, e mesmo desse período é preciso subtrair os intervalos de abstenção exigidos pela saúde da esposa. (FREUD, 1908, p. 199)

Por essa via, Freud, ainda no artigo de 1908, faz também alusão às resultantes diminuição do prazer e da afeição física e desilusão advindas dos artifícios que evitam a concepção. Para aliviarem-se do peso dessa desilusão, os homens buscam meios de satisfação que são permitidos até pela moral sexual mais intransigente. “Essa moral sexual ‘dupla’ que é válida em nossa sociedade para os homens é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos” (p. 200).

Ainda que a restrição sexual possa ter efeitos benéficos, seguindo, assim, o que espera nossa cultura e a educação, é apontado outro efeito nocivo de tal coerção: o de ter forte ligação com a construção do caráter do indivíduo, tornando-o rígido e sem energia para que conquiste um lugar na sociedade. A energia gasta na tentativa de suprimir ou sublimar as pulsões sexuais não nutre de maneira suficiente o caráter para as conquistas do dia-a-dia, de tal forma que, afirma Freud, “o comportamento sexual de um ser humano freqüentemente *constitui o protótipo* de suas demais reações ante a vida” (1908, p. 203, grifos do original). Tanto é assim que ele alerta também que, ao fazer uma distinção entre a abstinência sexual com o sexo oposto e qualquer atividade desta ordem, a masturbação é uma postura muito semelhante ao ato sexual no que se refere à infração ao sistema educacional da cultura, ou seja, masturbar-se não significa que o sujeito esteja abstinente; mais do que isso, a masturbação “acostuma o

indivíduo a atingir objetivos importantes sem esforço e pelos meios mais fáceis, e não através de uma ação vigorosa” (FREUD, 1908, p. 204), além do fato de que, nessa postura, o sujeito eleva seu objeto sexual a um patamar de perfeição bastante fantasioso.

Freud indica todo um processo maléfico para a vida sexual dos casais a partir das conseqüências advindas do respeito ao preceito da abstinência. A conclusão a que ele chega é que, não podendo usufruir dos meios normais de satisfação sexual, mas não desistindo de alcançá-la, homem e mulher tiram a potência das relações sexuais, seja pela masturbação ou através de recursos análogos, e mostram-se anestesiados para lutar contra esta redução de suas capacidades eróticas. Em outras palavras, a renúncia que a cultura impõe aos impulsos sexuais e tenta direcionar os indivíduos para o caminho de seu progresso tem o efeito de tirar o vigor das ações humanas, exemplificado pelo surgimento de distúrbios psíquicos diversos.

Fica claro com esse artigo que a cultura, sendo uma produção humana, constrói uma estrutura que tenta cercear impulsos não condizentes com uma satisfação que seja permitida, constitui um ambiente de regras específicas e nega a existência de outras que andem na sua contramão. A partir do nascimento, a criança vai se deparando com esse sistema de normas na medida em que o mundo lhe vai sendo apresentado por seus pais, ou pelos adultos que lhe prestam cuidados. A primeira restrição cultural age sobre a escolha inicial de objeto, a mãe, com a imposição da barreira do incesto. Com o avanço da idade, a restrição cai sobre a pulsão sexual infantil auto-erótica, e vai sendo forçada sua substituição para a genitalidade e o objetivo de reprodução. Visualizamos, assim, que as ferramentas para que se instale o recalque são interiorizadas por meio de um aparato disponível na cultura, mas o resultado do exercício de seu mecanismo é estritamente singular ao sujeito.

Tais ferramentas foram apresentadas ao longo deste capítulo, em que pudemos retomar aspectos históricos da situação sócio-política de Viena na segunda metade do século XIX,

como pontos relevantes para o surgimento e o caminhar teórico da psicanálise. O objetivo deste tema não se encerra aqui, e nem seria nossa pretensão, mas já demos um passo importante ao iniciarmos a demonstração de que as produções humanas na cultura têm um vínculo muito forte com o desenvolvimento da sexualidade, e que, neste entrelaçamento, as exigências culturais acabam causando perturbações nas funções sexuais e enfermidades. A próxima etapa tratará de assentar o que foi simplesmente tocado sobre a teoria pulsional freudiana, assim como discorrerá sobre o desdobramento dela, a saber, a virada para a segunda teoria das pulsões, a construção do conceito de narcisismo e sua repercussão para a modernidade.

CAPÍTULO 2 – O APROFUNDAMENTO DAS RAÍZES: DO NARCISISMO À PULSÃO DE MORTE

1. A teoria pulsional, o narcisismo e a modernidade

Até aqui, tentamos desenvolver a idéia de que, seguindo os caminhos da Ilustração alemã, Freud propôs uma forma muito particular de pesquisa na qual utilizava a fala de seu paciente como principal ferramenta. Embora demonstrasse inicialmente a intenção de ser uma disciplina com eficácia clínica para apreender sintomas que extrapolavam cuidados médicos exclusivamente orgânicos, é desde seu surgimento que a psicanálise aparece como disciplina a trabalhar em um espaço novo para qualquer pensamento, um espaço em que se manipula o limiar entre as instâncias cultural e pulsional, área que não as coloca apenas como próximas (já que dizem respeito a algo do humano), mas intrínsecas. Galgando um lugar neste espaço, a idéia freudiana estende seu campo de labor para além do trabalho clínico, assumindo uma postura crítica frente às produções da cultura moderna.

Como se não bastasse a ferida narcísica causada à humanidade ao afirmar que são os conteúdos inconscientes os senhores de nossa casa egóica, e que o sexual perpassa todas as ações humanas, Freud vai mais fundo em suas pesquisas e descobre que o eu não apenas porta em seu interior esta carga sexual que se dirige a objetos de toda sorte, como é também alvo dela. A questão que se coloca para a época poderia ser captada da seguinte forma: “Como o eu, instância de maior elevação, comandante da percepção, dos movimentos, das emoções, com capacidades especiais de raciocínio e resoluções abstratas, e total detentora de suas vontades, pode dividir espaço com algo que subverte todas essas possibilidades? Ademais, como pode ser verdade que o desejo que tem pelo mundo externo pode retornar para si?”.

Neste capítulo, portanto, trataremos de expor a construção freudiana de sua primeira teoria pulsional e a virada que causou sua alteração após a constituição do conceito de narcisismo.

Veremos que a dificuldade que este conceito trouxe para Freud foi fundamental para que se retificassem algumas brechas que importantes discípulos haviam encontrado na teoria, algo que veio a ser entendido como desvio do pensamento analítico, além de ter forçado um avanço conceitual. A partir disso, utilizaremos o que for produzido para desembocar no surgimento do conceito de pulsão de morte, partindo da questão energética e avançando através das nuances teóricas para a confirmação do caráter destrutivo deste termo que surge em 1920, ano de florescimento de uma nova teoria pulsional.

1.1. Do *Trieb* à primeira teoria pulsional

Com a publicação dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em 1905, Freud delimita o que deve ser entendido com o termo alemão *Trieb*. Não obstante toda a confusão que se criou em torno de sua tradução, o que fica claro é que ele quer se distanciar da expressão “instinto” para dar uma nova visão sobre a sexualidade: se quer tratá-la a partir da especificidade de ela não ser regida pela ordem biológica, a sexualidade sobre a qual escreve Freud não deve ser concebida sob os padrões e a invariabilidade a que se detêm os instintos. Assim sendo, *Trieb* não deve ser entendido como *Instinkt*, ou seja, não condiz com a hereditariedade e muito menos com comportamentos já pré-determinados como o animal. De pronto, deve-se levar em consideração que a escolha de objeto no humano é bem diferente da rigidez de eleição objetal no animal, o que coloca as perversões num campo fundamental para esclarecer essa diferença e asseverar a separação entre o impulso e o objeto eleito para satisfação, assim como afirmar a plasticidade concernente à dinâmica pulsional.

O termo é de uso comum na língua alemã, o que pode ser notado nos escritos iniciais de Freud, já que lá não encontramos um rigor conceitual na sua aparição. O emprego “descomprometido” de “pulsão” aparece na obra freudiana inicialmente ligada às funções orgânicas de nutrição e excreção, e por isso relacionada às excitações que se dão no corpo.

Tais excitações têm no seu acúmulo o começo de uma tensão que aparece como desprazerosa para o organismo, e que seria amenizada a partir de sua descarga, o que denota a sensação de prazer. Lendo os *Três ensaios* é que verificamos uma diferenciação mais clara entre o uso que a psicanálise começava a fazer do termo pulsão e o corrente, pois, se antes se tratava apenas de uma noção genérica ligada à excitação pulsional (*Triebregung*), à moção de desejo (*Wunschregung*), ao estímulo pulsional (*Triebreiz*) ou simplesmente à excitação (*Erregung*) (GARCIA-ROZA, 1996, pp. 79-80), agora se observa a construção de *Trieb* como um *Grundbegriffe*, um conceito fundamental para a disciplina freudiana. No escrito de 1905, chega-se à elaboração de que a fonte da pulsão é sempre somática, que o objeto, como já foi colocado, é variável, e que sua finalidade é a satisfação. Todavia, antes de entrarmos na exposição da primeira teoria pulsional, devemos destacar que é em “Pulsão e destino de pulsões”, um dos Artigos Metapsicológicos publicados em 1915, que todo este processo se fundamenta.

Freud afirma, no início deste artigo de 1915, que dois aspectos capitais da pulsão são o fato de ela ser um “impacto” sempre proveniente do interior do corpo e o de ela ser uma força que atua constantemente (uma *konstante Kraft*), sendo em vão qualquer tentativa de fuga, diferente da ação do estímulo externo, do qual podemos nos afastar. “A substância perceptual do organismo vivo terá assim encontrado, na eficácia de sua atividade muscular [com o discernimento que ela provocará ao afastar a fonte de excitação exógena], uma base para distinguir um ‘de fora’ e um ‘de dentro’” (FREUD, 1915a, p. 139). Ao que não teríamos escapatória, Freud sugere que o entendamos por “necessidade”, enquanto que o processo que a saciaria seria o de “satisfação”.

Quatro são os termos utilizados para demarcar a construção do conceito de pulsão: pressão (*Drang*), finalidade (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*). O primeiro deles diz respeito à exigência que a pulsão faz para colocar o organismo a trabalho; seria o fator que impulsiona

para a realização de um trabalho pela via motora, mas que coloca o psíquico como firme participante. A finalidade, já expressa acima, é a tendência que a pulsão tem por buscar a todo custo sua satisfação, isto é, a descarga da energia que provoca tensão na fonte da pulsão. O objeto, por sua vez, é o elemento no qual ou pelo qual a pulsão alcança sua finalidade – Freud nos lembra aqui da escolha variável de objeto que indica o caráter plástico da pulsão. Encerrando os termos que definem o conceito, a fonte seria o processo ocorrido em um órgão ou em uma parte do corpo, onde a pulsão representaria o estímulo no psiquismo. Pulsão é, portanto, um conceito limítrofe entre o somático e o psíquico, sendo o representante psíquico dos processos orgânicos.

“Digamos que esses quatro termos só podem aparecer disjuntos”, é o que afirma Jacques Lacan (1964, p. 155), em “Desmontagem da pulsão”, aula de 06 de maio de 1964. E o faz na ocasião em que ele retoma o texto freudiano sobre pulsão e aponta a radical diferença na qual a conceituação do termo se antepara frente ao instinto de função estritamente biológica. Além da assertiva, ele propõe que não se pode entender os quatro termos acima descritos como sinônimos de *Trieb*, e a relação entre eles não deve ser tida como natural. Assim, a compreensão do que vem a ser pulsão não se dá na ordem da linearidade. Quanto a isso, um exemplo dado nessa aula nos esclarece quanto à satisfação (*Befriedigung*), finalidade pulsional, mas cujo percurso não se trata apenas de procurar o objeto a saciá-la. O que ocorre, segundo Lacan nos relembra a terceira das quatro vicissitudes da pulsão (conforme o texto freudiano de 1915, as outras seriam a reversão da pulsão ao seu oposto, o retorno em direção ao próprio eu e o recalque), é que “a sublimação é também satisfação da pulsão, sendo que ela é *zielgerichtet*, inibida quanto a seu alvo – sendo que ela não o atinge” (LACAN, 1964, p. 157). Dessa forma, continua Lacan, “o uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o de pôr em questão o que é da satisfação” (1964, p. 158), ou seja, a satisfação comporta em si algo de paradoxal, pois, se podemos afirmar que ela atinge sua finalidade, não

se pode dizer que ela apreenda o objeto ao qual se dirige. Portanto, o máximo que podemos dizer deste percurso pulsional na busca pelo objeto de satisfação é que “a *pulsão o contorna*” (LACAN, 1964, p. 160).

Assim, o que os termos assentam quanto à conceituação diferencia, mais uma vez, pulsão de instinto. Com relação a este último, apesar da aproximação que fazemos de uma força instintual, as “necessidades” acabam sendo identificadas com o que Freud propõe em 1910. É no texto intitulado “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” que aparece uma “hipótese de trabalho” quanto aos estudos freudianos sobre a pulsão. Nesta hipótese delinea-se algo que, embora as nomenclaturas viessem a se modificar posteriormente, se perpetuaria na malha conceitual da psicanálise, a saber, a dualidade pulsional.

Neste artigo, Freud demonstra o que a psicanálise poderia dizer sobre a cegueira histérica, e utiliza a sua compreensão do mecanismo do recalque para, de certa forma, discordar da escola francesa e de seu entendimento que indica a dissociação psíquica como uma incapacidade para a síntese do psiquismo:

A psicanálise também aceita as hipóteses da dissociação e do inconsciente, porém as relacionamos de modo mutuamente diferente. O conceito psicanalítico é dinâmico e atribui a origem da vida psíquica a uma interação entre forças que favorecem ou inibem uma à outra. Se, em qualquer circunstância, um grupo de idéias permanece no inconsciente, a psicanálise não infere desse fato, de que há uma incapacidade constitucional para a síntese que se evidencia nessa determinada dissociação, mas sustenta que o isolamento e o estado de inconsciência desse grupo de idéias foram causados por uma oposição ativa de parte de outros grupos. (FREUD, 1910, pp. 198-199)

O isolamento efetivado em “oposição ativa de parte de outros grupos” faz referência ao recalque como mecanismo defensivo do eu. Neste ponto, são distinguidas as pulsões que favorecem a sexualidade, as pulsões sexuais, às quais, no caso da cegueira histérica, o olho se

vê desamparado, e as que têm por objetivo a autopreservação do sujeito, as pulsões do eu. O que se desdobra desta concepção dinâmica é que a realidade acaba ocupando um lugar que marca a diferença entre as pulsões sexuais e as do eu (FREUD, 1911b), e que o combate que surge do conflito psíquico não diz mais respeito aos sistemas Ics e Pcs/Cs, mas à dualidade pulsional.

A esta hipótese, Freud compõe justificativas para sua relevância e coerência. Uma primeira é a correspondência existente entre a distinção entre as pulsões e a que há entre fome e amor. A segunda, relacionada à primeira, afirma que há uma razão biológica para que se aceite trabalhar com a proposição de uma dualidade pulsional; de acordo com ela, o indivíduo vive uma existência “dúplce”, na qual atua, por uma via, para servir às suas próprias finalidades de prazer, e, por outra, para fazer parte, de forma involuntária que seja, para atuar como “veículo” de uma carga que nutre a perpetuação da espécie. Essas justificativas são situadas em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, no qual Freud, aprofundando sua “hipótese de trabalho” sobre a dualidade pulsional, acaba provocando mais uma diferenciação, desta vez entre libido do eu e libido de objeto, para abrir portas para mais um conceito.

1.2. Narcisismo e seus desdobramentos teóricos

Como expusemos no primeiro capítulo, toda problemática sócio-política pela qual atravessava Viena no final do século XIX girava em torno da crise que assolava o Império Austro-Húngaro e a dificuldade da burguesia em sustentar o poder. Se sua tentativa de se aproximar da aristocracia acabou destoando da elegância da cultura aristocrática, fez com que muitos artistas comesçassem a privilegiar um olhar para si e uma exacerbação da “vida dos sentimentos”. Isso respondia a um sentimento de perda frente ao período de intensas mudanças e quedas de convicções, em que a ciência se colocava pronta a desmistificar ainda

mais a ordenação transcendente do mundo, e a trazer para o meio cotidiano o estudo dos fenômenos; enfim, tratava-se de um tempo que causava um colapso na identidade de todo indivíduo. A radicalização do individualismo, então, aparecia como forma de frear o processo acelerado que a modernidade impunha.

É difícil afirmar que tenha sido essa a conjuntura que levou Freud a conceituar o narcisismo, já que várias referências ao personagem da mitologia grega foram feitas em outras áreas ao longo dos anos; além de sabermos que o trabalho de Freud se baseava fundamentalmente no que, do contexto em que vivia, aparecia em sua clínica. Contudo, aquilo a que se remete este conceito não deixa de ser controverso para a época em transição (época em que a difícil aceitação da decadência de um Império, como o Austro-Húngaro, direcionou o interesse da população para longe das importantes discussões políticas), pois tratar da perda de interesse pelo âmbito da realidade para ter retrocedido o investimento libidinal e dirigi-lo ao eu faz esquentar a discussão acerca do declínio do eu racional.

Torna-se necessário destacar que não é desde sempre que a psicanálise vê o eu como instância psíquica delimitada. No período inicial da teoria, o conteúdo inconsciente era impedido de se tornar consciente graças aos mecanismos de defesa que eram processados pelo sistema Pcs/Cs, contido na teorização da primeira tópica do psiquismo. A não formulação conceitual do eu ainda persistia em período posterior, 1905, ainda que já existisse como meio de explanação do circuito pulsional uma dualidade que apresentava as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação. Esta forma de teorizar de Freud sofreu um abalo muito forte, como poderemos ver a seguir, com a constituição do conceito de narcisismo. O fato enfraquecia a idéia de um dualismo entre as pulsões, mas instaurava uma dualidade à libido, pois a observação clínica mostrava a Freud que as pulsões de autoconservação tinham um cunho sexual. Não obstante o problema que isso causava à teoria psicanalítica, já que era com apenas uma pulsão que se lidava, a teorização do narcisismo foi fundamental para que Freud

pudesse combater os desvios que alguns discípulos estavam cometendo a partir de suas conjecturas. Além disso, textos que ele escreveu para aprofundar os desdobramentos que o novo conceito proporcionava em sua clínica resultaram em aberturas para que se pensasse uma nova dualidade pulsional em 1920.

É verdade que o eu só viria a ser conceituado enquanto instância psíquica em 1923, com a publicação de *O eu e o isso*, e a apresentação da segunda tópica. No entanto, a problematização que o narcisismo colocava à sede de controle dos movimentos do corpo, ao hospedeiro das forças que modificam o mundo, à residência do pensamento e dos raciocínios abstratos que possibilitam uma vida pública, era que essa organização psíquica que faz contato com o exterior agora se tornava alvo das pulsões sexuais.

Como descrição clínica, o vocábulo “narcisismo” foi utilizado por Paul Näcke em 1899 “para denotar a atitude de uma pessoa que trata seu próprio corpo da mesma forma pela qual o corpo de um objeto sexual é comumente tratado – que o contempla, vale dizer, o afaga e o acaricia até obter satisfação completa através destas atividades” (FREUD, 1914b, p. 89). Na obra freudiana, ele tem suas primeiras aparições no texto sobre Leonardo, de 1910, e no caso Schreber, trabalho publicado em 1911 em que Freud apresenta sua suposição de que a retirada da libido dos objetos tem relação com certo desinteresse do psicótico pela realidade, ocasionando um retorno da energia sexual para o eu – sua proposta acrescentava uma característica aos parafrênicos: a megalomania. Quanto aos histéricos e neuróticos obsessivos, seu entendimento é de que a doença faz com que a libido também seja retirada da realidade, todavia os acometidos não desfazem as relações eróticas com pessoas e objetos; o que acontece é que há uma intensificação de investimento às fantasias e aos objetos imaginários, e uma diminuição de atividade motora para alcançar objetivos referentes a eles.

A coincidência que o conceito de narcisismo impunha à oposição entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais trazia problemas para Freud, pois deixava entrever a existência de uma única energia psíquica, o que poderia abalar uma das idéias centrais da teoria das neuroses, a idéia de conflito. Se esta fosse enfraquecida pelo monismo, Freud estaria não só aceitando a sugestão de Carl G. Jung quanto à existência de uma libido primordial indiferenciada, mas abandonando uma dualidade que demarcava a presença irreduzível do sexual e de uma libido que o torna sempre presente. Como afirmou Freud:

É [...] óbvio que obteremos muito pouco proveito se, seguindo o exemplo de Jung, insistirmos na unidade original de todos os instintos e dermos o nome de 'libido' à energia que se manifesta em todos eles. De vez que artifício algum será capaz de eliminar da vida mental a função sexual, ver-nos-emos obrigados, nesse caso, a falar em libido sexual e assexual. O nome libido é, contudo, especialmente reservado para designar as forças instintuais da vida sexual, conforme até aqui tem sido nosso costume. (FREUD, 1917c, p. 482)

Para falar do processo de construção do eu, Freud lança mão dessa presença constante do sexual para afirmar que as pulsões auto-eróticas, estas sim, são primordiais. Trata-se de compreender que o eu não está formado *a priori*, mas que deve ser desenvolvido, e que se, inicialmente, as pulsões auto-eróticas atuam incessantemente, um elemento novo deve se realizar:

[...] estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. Os instintos auto-eróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 1914b, p. 93)

O auto-erotismo se caracteriza pela confluência entre a fonte e o objeto da pulsão, ou seja, o órgão onde ela desperta é o local em que pretende alcançar satisfação. Aqui fica mais clara a diferença entre os dois tipos de pulsão, já que as pulsões do eu necessitam de algo que vem do exterior para que seu dever de autopreservação se cumpra, isto é, não têm a capacidade de

auto-satisfação, o que ocorre de maneira diversa das pulsões sexuais. Ademais, se inicialmente os dois tipos de pulsão se vêem mais próximos, como na amamentação de um bebê, momento no qual um mesmo objeto satisfaz a ambas (o alimento sacia a fome e instiga prazer à mucosa oral), eles vão gradualmente se separando – de um lado, assim sendo, vemos as pulsões de autoconservação traçando um vínculo com a realidade externa, e, de outro, as pulsões sexuais desenvolvendo enlace com o princípio de prazer.

Ao passo que as pulsões de eu e as pulsões sexuais investem a instância egóica, o advento do narcisismo proporciona, como afirmamos, uma coincidência entre elas, mas, para que ele aconteça, é preciso que o eu seja constituído por uma “nova ação psíquica”. A continuidade que o exemplo da amamentação denota entre o seio materno e o bebê mostra a indiferenciação, para a criança, entre objeto e eu. Dessa forma, tal ação necessária é aquela que desfizer a indiferenciação para “provocar o narcisismo”.

Estabelecida uma ruptura da continuidade, um esboço do eu começa a se delinear e, com isso acontecendo, à concepção dualista das pulsões, Freud propõe mais uma distinção: a de que a libido seja concebida como energia da pulsão sexual, regida pelo princípio do prazer, e que o “interesse” seria a energia que visa à autoconservação do indivíduo (1917c, pp. 483-484). Esta diferença entre libido e interesse nos remete ao que Freud argumenta, para manter-se distante de Jung, que deveria falar em libido sexual e libido assexual. Entendemos que essa diferenciação é apenas ilustrativa de uma situação que não se sustenta, e é feita com o objetivo de demarcar a incoerência do raciocínio junguiano. Prosseguindo, como o explicitado no penúltimo fragmento citado, a assertiva de que a libido só pode ser sexual acaba o direcionando para outra distinção, a existente entre libido de eu e libido de objeto.

Assim, o narcisismo primário é o momento em que há um investimento libidinal primeiro dirigido ao eu. Lembremos que aqui esta instância já foi constituída, ainda que uma separação

do objeto não tenha sido concluída, e que é a libido de eu a energia agente. Este, a bem dizer, é o período em que a energia libidinal busca suporte para depois ser dirigida para os objetos, ou seja, para tornar-se libido objetal. Ao que o eu é investido pela libido até certo nível, conforme o princípio de constância, faz-se necessária uma descarga da tensão gerada, ocasião em que a libido é enviada a objetos exteriores. Ao fato de o eu recolhê-la, Freud nomeou de narcisismo secundário.

Nesse percurso realizado pela libido, algumas contingências podem trazer tumultos para o investimento objetal, tais como uma possível rejeição do objeto à libido que o eu pretendia investir, ou ainda o embate entre o que o desejo sexual busca e a rejeição das pulsões do eu à realização de tal empreitada. O recalque, cuja exposição faremos adiante, apareceria aqui como a explicitação do conflito entre o que se deseja e a idéia incompatível da existência deste desejo; e se o que se deseja vai de encontro com as regras éticas da sociedade, uma formação de nome “ideal de eu” será a responsável por fazer com que tais regulamentos sejam reconhecidos como paradigma de conduta para o eu e comece a existir uma consciência moral. Essa formação é depreendida de uma outra para a qual o narcisismo surge deslocado, o “eu ideal”. Ligado à infância, esse eu ideal remete a uma época idílica, de perfeição imaginária, e tem como função proteger o eu das críticas que a realidade impõe. Se, do lado da neurose, o ideal de eu e o surgimento de uma consciência moral favorecem o mecanismo do recalque, e conseqüentemente as auto-recriminações, do lado da paranóia o mesmo acontece, com a diferença de que a consciência parece se descolar do eu e atua como se fosse uma voz censuradora – censura que se refere à escolha de objeto.

É importante destacar que a concepção intrínseca ao conceito de narcisismo é a formação do eu a partir de outro eu. Mesmo que o eu ideal se refira a uma nostalgia da perfeição da criança, refere-se a algo fora da instância; assim como na idealização de uma completa adaptação aos regulamentos sociais, ou na de alguém que o eu gostaria de ser, a referência é a

outro eu. A outra maneira pela qual há o desenvolvimento da instância egóica é a identificação, mecanismo arcaico que diz respeito ao erotismo oral no sentido de uma incorporação de algumas características de outro eu por parte do eu ainda rudimentar. A internalização deste ideal acontece por meio da libido narcísica. Este ponto nos remete aos dois tipos de escolha de objeto indicados por Freud: o tipo anaclítico e o tipo narcísico. O primeiro aponta a escolha da criança de pessoas que cuidam dela como os objetos sexuais, enquanto que, no segundo, o objeto de amor é ela própria.

A problemática da escolha de objeto é retomada por Freud em “Luto e melancolia”, texto publicado em 1917, em que são descritos dois tipos de processos conseqüentes à perda de objeto. Pelo fato de serem muito dolorosos, envolvem um trabalho muito árduo de se desvincular do forte laço amoroso que aproximava o eu de seu objeto de amor. Decorrentes do conceito de narcisismo, os dois processos têm como características o desinteresse pela realidade exterior, a indisposição para um novo laço de amor, e um retraimento das capacidades do eu.

No luto, o sujeito, coerente com sua escolha de objeto, agora morto, só se interessa por objetos que façam com que se lembre dele. A impossibilidade de acontecer uma nova escolha é fruto da dificuldade que se tem em traçar um novo caminho para a libido objetal e abandonar o que aquele objeto proporcionava. O recolhimento do enlutado é a postura de alguém cuja dor restringe as possibilidades de atividades que o façam desligar-se do objeto perdido. O que está em jogo é o trabalho de luto, em que o fato de saber que o objeto amado não retornará deve ser elaborado de forma gradual até que as restrições às atividades do cotidiano tenham se dissolvido.

Da mesma forma que o luto, a melancolia é um processo em que há uma perda de objeto, ainda que este não tenha morrido, um desapego do mundo exterior e uma incapacidade de

estabelecer um novo vínculo amoroso. No entanto, o que lhe dá um teor patológico é o fato de que, junto a ela, o eu se retrai de maneira que auto-recriminações muito intensas emergem por sentir-se culpado pelo abandono que o objeto efetuou, além de acompanhada de uma expectativa de punição. Há um tamanho esvaziamento do eu que Freud assim o descreve:

[...] mesmo que o paciente esteja cômico da perda que deu origem à sua melancolia, mas apenas no sentido de que sabe *quem* ele perdeu, mas não *o que* perdeu nesse alguém. Isso sugeriria que a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetal retirada da consciência, em contrapartida ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda. (FREUD, 1917a, pp. 277-278)

Se não sabe *o que* perdeu nesse alguém que o abandonou, o eu tem motivos para degradar-se. É por isso que a indicação que Freud dá aos analistas é de que “devemos, portanto, confirmar de imediato, sem reservas, algumas de suas declarações” (FREUD, 1917a, p. 278). Assinalar que o testemunho é exagerado não teria nenhum efeito, pois a relação que se estabelece entre a melancolia e o narcisismo é de que, nela, há uma identificação com o objeto perdido. Isso articula a exagerada autocrítica com uma alteração do eu, onde ocorre uma disfunção da consciência moral. Assim, fica bem explicitado o movimento da libido, já que, em vez de mudar o foco e procurar outro objeto para o qual investir, houve um retorno desta energia para o eu, o que vincula a identificação do eu com o objeto perdido.

Destarte, os estudos apresentados no caso Schreber, em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, e em “Luto e melancolia” indicam a que nível pode chegar o investimento libidinal sobre o próprio eu. Ademais, podemos já vislumbrar a infiltração de uma discussão sobre a morte, a partir do que foi elaborado sobre o luto e a melancolia. Isso tendo em vista que, pelo lado do primeiro, notar a liberação do eu de seu represamento de ações é o sinal de que ocorreu a morte em definitivo do objeto anteriormente amado, ou seja, o eu separou-se dele por causa de sua morte, o que faz abrir uma possibilidade para que a libido invista outro

objeto. Já pelo lado da segunda, a fixação intensa ao objeto provoca uma identificação narcisista tal que indica para o eu que algo dele se perdeu quando o objeto de amor o abandonou. Isso abre um vão no qual se afiguram uma intensificação do amor ao objeto e um ódio ao eu, já que este aparece como objeto substitutivo. Nesta situação ambivalente, aparece uma carga sádica que revela uma tendência do melancólico ao suicídio. Segundo Freud:

É exclusivamente esse sadismo que soluciona o enigma da tendência ao suicídio, que torna a melancolia tão interessante – e tão perigosa. Tão intenso é o amor de si mesmo do ego (*self-love*), que chegamos a reconhecer como sendo o estado primevo do qual provém a vida instintual, e tão vasta é a quantidade de libido narcisista que vemos liberada no medo surgido de uma ameaça à vida, que não podemos conceber como esse ego consente em sua própria destruição. (FREUD, 1917a, p. 257, grifo no original)

Freud continua seu raciocínio afirmando que todo pensamento suicida consiste em “impulsos assassinos contra os outros” (FREUD, 1917a, p. 257). Neste ponto, ele coloca não saber que forças fazem com que o ódio pelos outros volte contra o próprio eu⁵, mas que o eu só se coloca em posição de destruir sua vida na medida em que, pelo retorno da libido objetal para si, trata a si mesmo como um objeto. O eu é acometido, assim, de esvaziamento de valor, e, empobrecido, ele se auto-denigra. À ambivalência que se faz presente no estado melancólico, Freud indica que ela diz respeito a um recalcado que pode ter ativado outro material que também sucumbiu ao mesmo mecanismo. Por este motivo é que a ambivalência permanece fora da consciência.

Com efeito, a conclusão a que se chega ao fim deste artigo de 1917 é que se a ambivalência fica à parte da consciência é porque o que o eu percebe é algo que talvez não seja o mais essencial para a compreensão de seu estado. Assim, Freud atribui ao trabalho inconsciente a melhora do melancólico, já que luto e melancolia têm processos análogos.

⁵ Fato sobre o qual podemos vislumbrar que a apresentação de uma instância psíquica como o supereu, presente na segunda tópica, de 1923, tenha amenizado este sentimento de incerteza de Freud.

Do mesmo modo que o luto compele o ego a desistir do objeto, declarando-o morto e oferecendo ao ego o incentivo de continuar a viver, assim também cada luta isolada da ambivalência distende a fixação da libido ao objeto, depreciando-o denegrindo-o e mesmo, por assim dizer, matando-o. É possível que o processo no *Ics.* chegue a um fim, quer após a fúria ter-se dissipado, quer após o objeto ter sido abandonado como destituído de valor. Não podemos dizer qual dessas duas possibilidades é a regular ou a mais usual para levar a melancolia a um fim, nem que influência esse término exerce sobre o futuro curso do caso. O ego pode derivar daí a satisfação de saber que é o melhor dos dois, que é superior ao objeto. (FREUD, 1917a, p. 262)

Segundo elaboramos ao início deste capítulo, a formalização de uma exposição sobre o conceito de narcisismo se deveu ao prosseguimento que queríamos dar não apenas pela cronologia da conceituação dentro da teoria analítica, mas pela ênfase que queremos dar ao enlaçamento entre o surgimento dela e o trabalho de crítica da cultura, termo este no qual nos deteremos no terceiro capítulo com o fim de estabelecermos uma diferenciação surgida dentro do texto freudiano. Por ora, a continuidade de uma consideração sobre conceitos, como o narcisismo e os desdobramentos teóricos que ele proporcionou para a teoria freudiana, pois nos traz à tona uma aproximação ao tema da morte, que foram relevantes para o aparecimento da terminologia “pulsão de morte”, é importante tendo em vista o caminho que percorremos a seguir.

Faremos uma exposição acerca do recalque, conceito que trata de um evento psíquico que, como poderemos aprofundar, ocorre como ruptura e como diferenciação, requisitos fundamentais para a formação do eu, além de surgir do conflito entre o interesse das pulsões de autopreservação e a libido sexual. Para estudá-lo, faremos uma passagem pela teoria energética freudiana.

2. Energia e recalque

É a partir da influência dos trabalhos de Gustav Theodor Fechner que Freud descreve os princípios fundamentais de sua teoria energética. Tido como fundador da psicofísica, Fechner tentou estabelecer “uma relação constante e matematizada entre um dado físico e um fenômeno psíquico” (ASSOUN, 1983, p. 171), o que foi aproveitado na escrita do *Projeto de uma psicologia* (1895) e de *A interpretação dos sonhos* (1900). Quanto ao *Projeto*, o quantitativismo fechneriano foi importante para as considerações que resultaram na distinção entre prazer e desprazer; e, a respeito do segundo livro, é apresentada, em meio a outros aspectos importantes para a teoria analítica, como a primeira formulação do aparato psíquico (sistemas Pcs/Cs e Ics), uma diferenciação entre os acontecimentos anímicos da vigília e do sonho.

Na formulação prazer-desprazer, encontramos o princípio de inércia neurônica, decididamente uma terminologia de cunho fisicalista que indica que os “neurônios tendem a se desembaraçar das quantidades” (FREUD apud ASSOUN, 1983, p. 173). Na construção teórica em conjunto com Joseph Breuer, surge a teoria do princípio de constância psíquico, segundo o qual o aparelho psíquico teria a tendência de manter um nível mínimo e constante de excitação. Apesar da compreensão que se pode ter dos nomes de tais princípios, fica clara a distinção que se apresenta entre eles se tivermos em mente que a terminologia física “inércia” indica um movimento que, quando realizado por um corpo sobre uma superfície lisa (ou seja, sem obstáculo que represente atrito entre o objeto e ela), tende ao infinito; assim, da mesma forma a descarga proposta pelo princípio de inércia neurônico tende infinitamente ao nível zero. Entretanto, se “a inércia tende a zero, a constância é um estado estabilizado em zero *mais*, vale dizer, no ponto mínimo que procede ou impede a anulação” (ASSOUN, 1983, p. 174-5), isto é, há um obstáculo em que a descarga de quantidades de energia é barrada no ponto em que ela deve se manter com o intuito de preservação da vida do organismo em questão.

Seguindo o *Projeto de uma psicologia* (1895), é apresentada uma formulação que acompanhou a construção teórica de Freud, e o trabalho analítico apresenta por intermédio desta concepção econômica a hipótese de uma tendência do funcionamento da mente para a eliminação ou, no mínimo, a redução de níveis de tensão necessária para a manutenção da vida do organismo. A essa tendência foram vinculadas as sensações de prazer e de desprazer, sendo a primeira proveniente da realização da descarga, isto é, do escoamento da energia que se encontra em excesso no aparelho psíquico, e a segunda, causada pelo acúmulo da quantidade (Q_n) de energia concentrada no aparelho psíquico através de inúmeros momentos de excitação causada pela percepção do mundo exterior ou por procedimentos intracorpóreos. Como o princípio de constância psíquico assegura um “zero *mais*” de energia, vemos que o prazer nunca é total, e nunca o é para que o organismo se mantenha vivo, seguindo as vivências de busca pelo prazer e de evitação da dor. Se a segunda, a vivência de dor, inicialmente, se mostra como possibilidade de elucidar um protótipo de recalque, por denotar uma repulsa a uma imagem recordativa hostil (FREUD, 1895, p. 35), é a primeira, a vivência de satisfação, que começa a despontar como inscrição de prazer. Caso esta inscrição cause aumento de tensão, é transcrita como desprazer a ser evitado e, portanto, acionaria o mecanismo de recalque. Dessa feita, surge a máxima que indica o desprazer é o prazer que não pode ser sentido como tal.

Importante para o prosseguimento do estudo, o entendimento de Freud de que o recalque adviria da tentativa de frustrar a satisfação faz parte do processo de elaboração de uma teoria que, gradualmente, foi afunilando seus caminhos e adquirindo mais consistência. No caso da conceituação do recalque, isso fica claro na medida em que Freud o percebe como um destino da pulsão (*Tribschicksale*) e teoriza que este e seus outros destinos se valem da ambivalência de serem meio de satisfação e mecanismo de defesa contra ela.

Assim, não é por acaso que Freud escreve em “História do movimento psicanalítico” (1914a) sobre a importância da teoria do recalque, colocando-a como “a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (p. 26). Mesmo que se possa remeter a Johann Friedrich Helbart o emprego do termo *Verdrängung* na primeira década do século XIX, cuja idéia se assemelhava à freudiana na medida em que levava em conta que as representações tornadas inconscientes por ação do recalque não eram destruídas (GARCIA-ROZA, 1996, p. 166), Freud afirmou que sua compreensão quanto ao que era o recalque, surgiu independente de qualquer outro discurso. Como este conceito se apresentou à teoria analítica é o que vamos investigar.

3. O recalque na história da psicanálise

3.1. O trauma das histéricas

A compreensão do termo faz um percurso que se refere, desde os estudos sobre pacientes histéricos, a exemplos bastante concretos do cotidiano para então expandir o problema ao psiquismo. Esse movimento teórico é perceptível na palestra de Freud intitulada “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos” (1893), em que é apresentado seu trabalho em conjunto com Breuer. Seu discurso girava em torno da relação entre a paralisia traumática do corpo e a histeria, como acontece no caso relatado de um trabalhador que sofre o infortúnio de ver cair sobre seu ombro um grande e pesado pedaço de madeira, que não causara nada além de uma leve escoriação. Após período suficiente de recuperação em que nenhum problema maior havia sido detectado, o homem acorda e percebe que o acidente se presentificava em seu braço. Apresentando o fragmento através das teorias de Jean-Martin Charcot, Freud observa que, muito embora sejam bem fundamentadas, elas não vão além de explicar o mecanismo da histeria traumática, lamentando que elas não viabilizassem formas de descobrir como se dão outros sintomas histéricos, principalmente na histeria não-traumática. Com essa

ressalva, o que ele faz é se aprofundar justamente neste ponto da reflexão charcotiana, e afirma que, inerente aos fenômenos histéricos, há uma experiência afetiva que sinaliza o sintoma como determinado por ela.

Assim, sua tese é de que “há uma analogia total entre a paralisia traumática e a histeria comum, não-traumática” (FREUD, 1893, p. 40), e o que difere uma da outra é que a segunda não apresenta apenas um evento como determinante para o acometimento da doença, mas uma “série de impressões afetivas”. Perguntando aos pacientes sob hipnose quanto à sua lembrança da causa do transtorno, o que Freud percebe é que o afeto se encontra preservado no psiquismo do sujeito, o que dá o tom da relevância do trauma psíquico, e remete seu discurso para a necessidade de se entender como um evento traumático marca a memória de alguém por longos anos.

O que se vê aí é uma primeira explicação do que viria a ser o princípio de constância (citado acima), já que ele narra o raciocínio de que uma “soma de excitação” aparece em seguida a uma impressão psíquica e que o aumento desta soma deve ser diminuído para que o organismo mantenha-se sadio. Ao movimento de diminuição do nível de excitação pela via motora, ou seja, pela reação do corpo ao que o provocou, tem-se que a qualidade da resposta é responsável pelo que ainda restará de tensão. Em outros termos, se não se criar uma resposta condizente após estímulo externo, o afeto do momento fará parte de “toda uma história de sofrimentos” que permanecerá na vida do hístico. Dessa feita, a conclusão a que se chega nesta conferência é que as paralisias históricas ocorrem devido à dificuldade por parte do sujeito em ab-reagir aos traumas psíquicos provenientes de determinados eventos, isto é:

[...] as lembranças a que se podem vincular os fenômenos histéricos têm como conteúdo representações que envolveram um trauma tão grande que o sistema nervoso não teve forças para manipulá-lo de nenhuma forma, ou representações às quais foi vedada a reação por motivos sociais (isso se aplica amiúde à vida conjugal); ou por fim, o sujeito pode simplesmente recusar-se a reagir, por não

querer reagir ao trauma psíquico. Neste último caso, o conteúdo dos delírios histéricos freqüentemente revela ser o próprio círculo de representações que o paciente em seu estado normal rejeitou, inibiu e suprimiu com todas as suas forças. (FREUD, 1893, p. 46, grifo no original)

A despeito da presença de outro grupo de pré-requisitos, os “estados hipnóides”, que constitui a lembrança como patogênica, detenhamo-nos no descrito acima; isso porque entendemos que a citação comporta informações que acentuam o que Freud vai desenvolver posteriormente sobre o recalque, sobretudo se entendermos que “não *querer* reagir” pode ser remetido a uma reação defensiva do sujeito, pois a “dissociação do consciente” que acomete os histéricos tem relação com a amnésia, justamente uma defesa, de algo de que se quer expurgar da consciência. Por enquanto, é-nos suficiente que o que fique destacado seja a importância da questão traumática para a fundamentação de tal conceito. Dessa forma, avancemos a mais um escrito.

3.2. A defesa evolutiva

Na carta a Fliess de número 75, de 14/11/1897, lemos que a fase evolutiva do homem de adquirir uma postura ereta é levada em consideração para a construção teórica deste ponto. O pensamento freudiano se encaminha, nessa correspondência, pela percepção de que, elevando a cabeça do chão, o homem estaria se afastando de sensações que anteriormente o interessavam para assumir uma postura repulsiva frente a elas. Portanto, a proximidade que havia, por conta da coluna arqueada, entre a boca de um semelhante e o ânus de outro, proximidade sexual em última instância, torna-se extremamente repelente. Se essas zonas têm destituído seu poder de excitação, hesita-se um contato sexual com elas, acarretando, numa atitude decorrente do recalque, o ato de afastar-se, com fundo moral de vergonha e asco. Diante disso, a sexualidade seria liberada⁶ a partir de estímulos externos ou internos nos

⁶ Na carta, Freud explica a Fliess que seu entendimento de sexualidade, na época, é de “uma espécie de secreção que é justificadamente sentida como o estado interno da libido” (apud MASSON, 1986, p. 280).

órgãos sexuais, e a partir de traços mnêmicos ligados a eles, ou, em outras palavras, por intermédio de lembranças de momentos cujo estado de excitação não teve seqüência no instante em que ocorreu e que foi de alguma forma adiado. Aqui, é imprescindível frisar que essa “ação retardada não-neurótica” gera compulsão à satisfação, mas que, no que diz respeito às zonas *abandonadas*, aquelas as quais a evolução nos fez repelir, o que ocorre é um estado de desprazer. O processo de recalque aconteceria, destarte, com a tentativa de tornar próximos órgãos que a moralidade banuiu.

Com isso, fica clara a percepção de uma grande dificuldade na construção do conceito de recalque, pois a energia sexual mostrava que não é característica sua causar desprazer ao sujeito; ele acontece quando há uma *repugnância*, seja da lembrança de excitação dos genitais ocorrida em algum ponto da fase infantil, seja da rememoração de uma experiência ligada a zonas como o ânus e a boca. Assim sendo, o paradoxo do recalque consistiria em ser uma proteção, cuja meta é evitar o *desprazer* que a realidade imporá caso uma *satisfação* se sucedesse. Nos termos de Freud:

Na medida em que a memória depara com uma experiência ligada à genitália, o que ela produz por ação retardada é libido. Na medida em que depara com uma experiência ligada ao ânus, à boca, e assim por diante, produz uma *repulsa interna* retardada, e o resultado final, conseqüentemente, é que uma quota de libido não consegue, como ocorre comumente, forçar passagem para a ação ou a tradução em termos psíquicos, sendo obrigada, ao contrário, a prosseguir numa direção *regressiva* (como acontece nos sonhos). (apud MASSON, 1986, pp. 281-282, grifos no original)

A relação que o texto freudiano nos faz notar entre libido e repugnância se refere ao fato de que, se o desprazer ocorre por conta de uma lembrança, a libido atua de forma a impossibilitar que haja uma paralisação no sistema, e faz com que ocorra uma solução pela via psíquica. Quanto à repugnância, mesmo que Freud ainda não tivesse condições de explicar de forma

mais clara a passagem da sensação de necessidade para a de repulsa, espera-se que sua única produção sejam sintomas.

O que vai ficando claro ao longo da obra freudiana é que há material recalçado muito semelhante e comum a toda neurose, e que o mecanismo do recalçamento atua sempre como defesa àquilo que se evita sentir devido ao afeto preservado. O tema da escolha da neurose vai sendo trabalhado por Freud, e as diferentes construções sobre ele vão desde a teoria que considerava que experiências sexuais passivas na primeira infância organizavam ambiente propício para uma histeria e, por outro lado, que as experiências ativas denotavam uma neurose obsessiva; a idéia de que a ocasião em que ocorrera o evento traumático distinguia um processo neurótico de outro, ou, ainda, que o período de ocorrência do recalque é que seria responsável por isso (essas duas correspondem ao período pré-psicanalítico, principalmente); até a hipótese, o que seria um acréscimo à teoria cronológica, de se formarem pontos de fixação aos quais uma regressão a um ponto de satisfação pode acontecer (sendo esta última produzida nos idos de 1905, época de escrita dos *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade*).

3.3. Esquivando do afeto

No caso de uma neurose obsessiva, como a do Homem dos Ratos (1909), o que se esclarece é que as variáveis que a constituem explicitam ainda mais sua ligação com a vida sexual infantil. À sua atitude de ódio ao pai e à moça que admirava, mas que não lhe demonstrava qualquer afeição, o sujeito responde com uma exacerbação do amor, demonstrado por sua intenção exagerada de proteção.

Vítima dessa ambivalência de sentimentos com relação ao pai, o jovem adoece aos vinte e poucos anos ao se estabelecer a indecisão quanto a casar-se com a moça que amava, mesmo sendo pobre, ou se deveria contrair matrimônio com outra, indicada por seu pai por ser bonita

e rica. Em meio a esse conflito entre a influência do pai e seu amor, a decisão era sempre adiada a partir do confronto instaurado de ódio pelo pai e amor pela moça e vice-versa. Diante disso, sua principal obsessão era que, caso agisse de determinada forma, ratos penetrariam no ânus dos dois. A ela, o desenvolvimento da análise foi demonstrando que tal obsessão tinha como fundo a lembrança de uma verminose que se alastrou pela região anal do paciente quando criança, pondo à prova a associação que se cria entre o som de *Ratten* (ratos no alemão), *Raten* (pagamentos) e *Spielratte* (“rato de jogo”, nome que acabou sendo atribuído a seu pai por seu gosto intenso pela jogatina), e sua ligação com a proteção que despendia ao pai e à moça através do sintoma de dívida que aparece por conta de uma encomenda.

A toda essa gama de associações que se vinculam à satisfação erótica de um prazer sádico-anal, Freud avalia que:

[...] nos casos de ódio inconsciente com os quais nos preocupamos agora os componentes sádicos do amor têm sido, partindo das causas constitucionais, desenvolvidos de modo excepcionalmente intenso, e, em consequência disso, sofrido uma supressão prematura e profundamente radical, e que os fenômenos neuróticos que observamos se originam, de um lado, dos sentimentos conscientes de afeição que ficaram exacerbados como se fossem uma reação, e, por outro lado, do sadismo que persiste no inconsciente sob a forma de ódio. (FREUD, 1909, p. 241)

A doença, estabelecida também pela semelhança da situação em que seu pai se encontrava antes do casamento, resultou numa incapacidade para o trabalho e num atraso para o término dos estudos. O paciente, portanto, adoecia para evitar uma resolução na vida real. É o que se pode afirmar ao entendermos a dinâmica da neurose obsessiva na sua postura de separar o conteúdo ideacional do afeto envolvido; em outras palavras, de recalcar o ódio inconsciente, que se encontrava na raiz de suas manifestações obsessivas, pois os sintomas desta neurose são defesa contra uma hostilidade exagerada, da qual o sujeito se esquivava criando rituais,

contas intermináveis ou pensamentos (e, por isso mesmo, que criam dificuldade para tomada de decisões, e causam paralisia) que impeçam que seu conteúdo apareça.

Assim, quisemos destacar até este ponto a influência para a construção do que viria a ser o recalque para a teoria analítica dos estudos dos traumas psíquicos em histéricos, da adoção de uma atitude de repugnância com relação a escolhas sexuais que sofreram coerção, e da postura obsessiva frente o afeto.

4. O recalque para a psicanálise

Importante para o que tratamos neste momento, o conceito de recalque se apresentou à teoria psicanalítica por meio do fenômeno clínico da resistência, que aparece com o abandono da hipnose. Este método usava a fala como forma de esvaziar o sintoma e aliviar a tensão causada por um afeto, isso na medida em que falar proporcionava uma catarse. O caso clínico de Anna O. (FREUD e BREUER, 1893-1895) é precisamente o que dá o título de *talking cure* a este trabalho terapêutico, pois sua função era abrir espaço para que o paciente reproduzisse verbalmente o que estava ligado ao sintoma, e, com isso, subverter o uso da fala na terapia. Se antes era o hipnotizador que ditava os caminhos para a recuperação, a “cura pela fala” indicava uma mudança: agora, era o sujeito quem comparecia para ele mesmo comunicar seus sofrimentos e construir a trilha para sua cura.

A abdicação do método terapêutico hipnótico aconteceu graças à percepção de Freud de que, utilizando a técnica de sugestão por hipnose juntamente com a catártica, um empecilho se colocava à pesquisa terapêutica, apesar de o uso da fala causar efeito para o sujeito: sem a hipnose, apareciam mecanismos de defesa que não podiam ser percebidos no discurso do paciente quando o trabalho se realizava pela via do direcionamento sugestivo (FREUD, 1917b, p. 344). O obstáculo não deixa de chamar a atenção, uma vez que convocar o paciente a um trabalho psíquico através de suas elaborações fora do campo da sugestão é colocá-lo

diante de uma estrada em que ele não sabe com que passos caminhar, e, portanto, a resistência aparece atrapalhando o avanço de sua marcha. O disparate é que a identificação destes mecanismos é que guiará o processo doravante.

[A teoria do recalque] É a parte mais essencial dela [da psicanálise] e todavia nada mais é senão a formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar se se empreende a análise de um neurótico sem recorrer à hipnose. Em tais casos encontra-se uma *resistência* que se opõe ao trabalho de análise e, a fim de frustrá-lo, alega falha de memória. O uso da hipnose ocultava essa resistência; por conseguinte, a história da psicanálise propriamente dita só começa com a nova técnica que dispensa a hipnose. (FREUD, 1914a, p. 26, grifo nosso)

A peculiaridade da técnica freudiana começa a se delinear, deste modo, quando, solicitando que os pacientes tentassem se lembrar de fatos que se referissem ao trauma que pudesse ter gerado como conseqüência os sintomas, verifica que o esforço de se lembrarem esbarra na resistência de que a recordação se tornasse consciente. Na clínica, portanto, diz-se que os pontos do discurso em que a resistência aparece de maneira mais intensa é justamente onde o recalque se mostra; e é também a oportunidade de o indivíduo negar o ganho que tem com sua neurose, num movimento regressivo de não querer se desvencilhar de suas posições infantis.

Desviar da consciência uma lembrança ameaçadora é o trabalho deste processo defensivo, que age com o objetivo de suprimir o efeito traumático, evitando o desprazer. Nas palavras de Freud, ditas na “Conferência XIX – Resistência e Repressão”:

Uma violenta oposição deve ter-se iniciado contra o acesso à consciência do processo mental censurável, e, por este motivo, ele permanecer inconsciente. Por constituir algo inconsciente, teve o poder de construir um sintoma. Esta mesma oposição, durante o tratamento psicanalítico, se insurge, mais uma vez, contra nosso esforço de tornar consciente aquilo que é inconsciente. É isto o que percebemos como resistência. Propusemos dar ao processo patogênico, que é demonstrado pela resistência, o nome de *repressão*. (1917b, p. 346, grifo do original)

Assim, demonstra-se que *resistência e recalque*⁷ estão intimamente ligados numa estratégia inconsciente de defesa. Isto posto, como esses fenômenos clínicos, tornados conceitos, podem nos auxiliar? Quanto à resistência, veremos adiante como ela própria se torna mola propulsora para o andamento da análise. No que se refere ao recalque, a necessidade que Freud sentiu da elaboração de um recalque originário (*Urverdrängung*), ou primário, para que se fundamentasse o recalque propriamente dito (*eigentliche Verdrängung*), ou secundário, nos convida a perceber um efeito retroativo exercido pelo secundário sobre um conteúdo fixado inicialmente e que atribui a este um valor traumático. Quando há esta convocação do recalque propriamente dito, provocado por algum fato do presente, ao acontecimento que demarcou o recalque primário, acontece a clivagem do aparato psíquico em sistemas Pcs/Cs e Ics. A delimitação das inscrições e fixações que atuam na gênese da memória do aparelho psíquico, em torno das quais giram as derivações dos representantes pulsionais recalcados que marcaram seu traço e vão se constituindo ao longo da vida do sujeito, e as variações inerentes à formação das resistências, irão permitir que sigamos o percurso de Freud, no que tange à compulsão à repetição, e, posteriormente, à formulação do conceito de pulsão de morte.

No texto sobre Schreber (1911), Freud afirma que o recalque primário apresenta um caráter passivo, e que o recalque propriamente dito já apresentaria uma postura ativa. A passividade no recalque originário corresponde às primeiras ligações neuronais do aparato anímico que têm a função de impedir a descarga total da energia acumulada, pois ancoram os processos de fixação. O que é proposto como recalque propriamente dito é um momento após este, em que, além de haver uma rejeição de certo conteúdo inconsciente por parte do sistema Pcs/Cs, há uma atração exercida pelo recalque primário que diz respeito à representação fixada oriunda dos tempos em que ele se instaurou.

⁷ Como já afirmamos na nota 4, consideraremos “recalque” como a tradução mais adequada para *Verdrängung*.

A mudança que ocorre é clara, e é embasada numa marca registrada de forma que o recalque secundário fará alusão a ela no instante em que estiver agindo. Na constituição do psiquismo, percebemos, com a carta 52 (cf. MASSON, 1986), que Freud tenta propor um aparato de memória, o que não deixa de ser um aparato psíquico primitivo. Essa memória se constitui a partir de estímulos externos e internos que marcam uma impressão (*Eindruck*). O que fica dela como registro é o que Freud chama de traço (*Spur*), e o que constitui a memória é justamente o traço entendido como inscrição (*Niederschrift*) na transmissão neurônica. Com a continuidade dos estímulos, essas inscrições realizadas de diversas maneiras vão sendo armazenadas e vão se organizando de tal modo que acabam possibilitando diferentes articulações. A inscrição deste traço demarca a *fixação* do representante da pulsão no sistema mnêmico como inconsciente, o que poderíamos dizer a respeito do recalque primevo como o momento em que se impede a entrada de um representante psíquico pulsional no consciente. Ainda não há, neste momento, diferenciação entre sistemas ou instâncias psíquicas, então não poderíamos afirmar que o traço seja algo recalcado, mas é importante notar que se trata do período de constituição psíquica em que há um mote, uma moção pulsional, que servirá como referência e ponto de atração para o recalque secundário, encarregado de manter a função de censura através das derivações de sua versão originária. O recalque propriamente dito age sobre os derivados psíquicos do representante pulsional já recalcado e sobre pensamentos que tenham feito ligação com ele. Tamanha é a importância da relação entre os dois recalques, o originário e o secundário, que Freud assinala: “Provavelmente, a tendência no sentido da repressão falharia em seu propósito, caso essas duas forças não cooperassem, caso não existisse algo previamente reprimido pronto para receber aquilo que é repellido pelo consciente” (FREUD, 1915b, pp. 171-172).

Diferente do que se poderia imaginar, a função do recalque não é anular o recalcado – se assim fosse, o próprio sistema inconsciente deixaria de agir –, e também não é simplesmente

deixar algo ameaçador distante da consciência e mantê-lo assim. Sua função é afastá-lo da consciência, sim, mas, junto a isso, impor o silêncio como oposição à fala, pois seria trazida à tona a formalização do sentido de uma imagem de tempos passados que proporcionou intenso prazer; e como o sujeito ainda não possuía recurso simbólico para tratar dela na ocasião, a tradução da cena dá o tom de horror ao episódio, e isso é que vai lhe causar desprazer.

Se, por um lado, o sujeito sente dificuldade em operar simbolicamente o que deveria ser transposto de imagem para palavra, por outro, o recalcado fica liberado da vigilância da consciência e tem a possibilidade de articular outras vazões que o demonstrem vivo. Por esta razão, é errôneo afirmar que o recalque atue uma única vez; pelo contrário, há um constante dispêndio de energia justamente para que se impeça que qualquer derivado do recalcado gere desprazer para o sujeito, apesar de sua incessante busca por uma brecha para expressar-se na consciência. Condizente com esse raciocínio, a solicitação do analista para que o sujeito fale livremente, sem qualquer censura ao seu próprio discurso ou preocupação com construções lógicas de pensamento, isto é, a solicitação de que ele atenda à regra fundamental da prática analítica, a associação livre, nada mais é do que dar a oportunidade de a fala deixar à mostra os derivados do recalcado. Como alerta Garcia-Roza, associar livremente não significa que tudo o que é falado seja um derivado do recalcado, mas que Freud, ao pedir que o paciente isentasse seu relato de estrutura formal ou exigência moral, “o que ele estava fazendo era criar condições propícias à emergência e comunicação desses derivados” (GARCIA-ROZA, 1996, p. 199).

Este ponto é relevante para o que vai ser desdobrado no artigo “Recalque” (1915b), pois traz uma nova contribuição à teoria psicanalítica. O que se acrescenta inicialmente é que o recalque incide sobre um representante pulsional (*Triebrepräsentanz*), que seria um conteúdo ideacional, uma representação (*Vorstellung*), com investimento proveniente da pulsão. De acordo com Freud, o que deve ser acrescentado a isso é que, através da observação clínica,

chegou-se à conclusão de que, além de tal representante, deve ser levado em conta um elemento que passa por outras vicissitudes diferentes das que o recalque exerce sobre a idéia. A esse elemento, foi dado o nome de *quota de afeto* (*Affektbetrag*), que corresponde à pulsão “na medida em que [esta] se afasta da idéia e encontra expressão, proporcional à sua quantidade, em processos que são sentidos como afetos. A partir desse ponto, ao descrevermos um caso de [recalque], teremos de acompanhar separadamente aquilo que acontece à *idéia* como resultado [do recalque] e aquilo que acontece à energia [pulsional] vinculada a ela” (FREUD, 1915b, p. 175-176, grifo do original). A dissolução desta unidade, sob a qual se encontrava o representante pulsional, passa a diversificar a atuação do recalque, que acaba por impedir que a representação indesejável chegue à consciência, mas não consegue fazer o mesmo com o afeto. Este último teria três destinos diversos: podendo ser suprimido (histeria de conversão), deslocado (neurose obsessiva) ou transformado (neurose de angústia).

Como é rotina em sua escrita, Freud termina o artigo deixando questões em aberto sempre tendo em vista uma produção mais clara do que aquela com a qual trabalha no momento. Com relação ao recalque, o faz sob a justificativa de que elementos obscuros ainda deveriam passar pelo crivo de pesquisas mais abrangentes. E talvez seja o paradoxo do recalque que faz com que Freud insista na necessidade de se apresentar mais dados concretos ao exame analítico, pois, de forma bastante interessante, o que se quer mostrar é que o recalque está a serviço da satisfação pulsional e não contra ela. O mesmo poderia ser afirmado acerca da resistência, isso devido à sua ligação com o recalque.

5. A resistência para a psicanálise

Em meio a diversos artigos sobre a técnica psicanalítica, Freud escreve, em 1914, “Recordar, repetir e elaborar” como forma não só de aprofundar os artigos que tratavam do tema da técnica escritos anteriormente, mas de retomar mais detidamente algum resquício não muito bem apurado da época do abandono da hipnose. Como afirmamos acima, a renúncia ao método hipnótico foi o ponto de virada para a consolidação da teoria freudiana, já que significava o início do distanciamento laboral entre Freud e Breuer, consumado com o achado da resistência do paciente à terapia. Essa retomada tem a função, portanto, de dar continuidade à *elaboração* que se fez necessária a partir dessa descoberta como resultado do próprio dispositivo psicanalítico.

Diante do aparecimento da resistência do paciente a algum ponto de sua análise, Freud afirma que o analista não deve desanimar, pois é só quando este movimento está em seu ponto alto é que o profissional pode descobrir os impulsos pulsionais recalçados que o nutrem. Ao lembrarmos que a resistência provém do eu, e que, sendo ele uma instância psíquica acostumada a evitar grupos específicos de idéias e em não reconhecer como seus certos impulsos, exige-se tempo para superá-la. A recomendação é ter paciência e atenção, já que ter a compreensão de que a resistência pode ser consciente ou inconsciente não significa saber tudo sobre ela, e simplesmente apontá-la ao sujeito não quer dizer que ele aceitará de bom grado a informação. Conforme Freud indica, há cinco tipos de resistências que o trabalho analítico deve combater. Três delas se referem ao eu, sendo elas o recalque, que a resistência faz destacar; a transferência, que tem ligação com momento vivido em análise ou com a pessoa do analista e que pode reforçar o recalque; e o “ganho proveniente da doença”, que salienta a dificuldade do sujeito em abdicar da satisfação proporcionada por sua neurose. O outro tipo de resistência se reporta ao obstáculo próprio da continuidade do trabalho psíquico, da elaboração do sujeito. E, por fim, a resistência que provém do supereu, de natureza

masoquista, que impede o restabelecimento do doente muitas vezes (FREUD, 1926, p. 184-185).

A perlaboração (*Durcharbeitung*), termo apresentado no artigo de 1914, demonstra já de início a necessidade de se construir um caminho através do trabalho, que fique claro, do trabalho psíquico. E a dificuldade de efetivá-lo retoma justamente o que expusemos quanto à resistência. Se, de um lado, é difícil dar-se à perlaboração, por outro, a instauração da transferência pode acalantar um pouco esse árduo processo para o sujeito. Entretanto, vê-se que o amor transferencial impõe mais um obstáculo, tendo em vista que o paciente *pode* usar a expressão de seu amor pelo analista para desviar-se de conteúdos inconscientes indesejáveis. Através desse pacto amoroso que tenta concretizar, o sujeito resiste ao trabalho analítico; e, se assim faz, impede que de sua memória possamos subtrair material recalcado, fantasias ou conexões entre pensamentos.

Para Freud, o esquecimento encobria algo importante sobre a causa da doença, e a utilização da hipnose como recurso terapêutico tinha a função de desfazer o bloqueio imposto à memória. Quando do abandono dessa técnica, o que se buscava no encontro com o terapeuta eram as reminiscências, mas, no tratamento de Dora (1905), o fato de não ter percebido que havia um jogo transferencial entre o que a paciente sentia pelo Sr. K e o que era dirigido ao próprio Freud fez com que ele compreendesse que a dinâmica da transferência apontava para algo que se repetia inconscientemente. Segundo ele, as transferências são:

[...] reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Dito de outra maneira: toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. (FREUD, 1905, p. 110)

O seu lamento pelo fato de sua paciente ter deixado o tratamento girava em torno de sua negligência ao que era dirigido à sua figura, que dizia respeito ao fator transferencial: uma reedição de um conteúdo inconsciente de Dora. A falta de perspicácia neste momento não anteviu que, para uma rememoração que não acontece, visto que o objetivo de Freud era preencher as lacunas de memória, pode-se vislumbrar o aparecimento da resistência, e que, por meio da transferência, o ato pode vir a tomar o lugar da lembrança. Ao que se propõe como espaço para a fala, assim, e o paciente expressa a ação, entramos no campo da compulsão à repetição. Essa *Wiederholungszwang* denota que está em processo outra forma de lembrar, a da atuação (*acting out*).

Não recordar, portanto, pode exprimir que algo foi impedido de chegar à consciência; pode indicar que experiências ocorridas no passado e que não haviam sido compreendidas na época podem ter passado por um processo de interpretação pelo sujeito e terem se tornado traumáticas e desprazerosas. O paciente pode não se lembrar do que foi recalçado, mas atua, e repete a ação sem a percepção de que o faz não só na análise, mas em suas atividades cotidianas. Se apresentamos anteriormente a diversidade de maneiras sob as quais a resistência se coloca, é para que não percamos de vista que se trata de um movimento defensivo inconsciente e que este ponto é fundamental para que se compreenda seu funcionamento, pois, impedindo que o material recalçado tenha acesso à linguagem, ela já denota a compulsão à repetição como uma necessidade premente de realizar um desejo que não encontra vazão. Abstrai-se disso que há uma relação causal entre repetir e resistir uma vez que, se há um obstáculo para a rememoração, é porque o eu assume o posto de “guardião do prazer”; impedindo que a linguagem traduza, ele se mantém afastado do desprazer e “não deixa outra saída ao reprimido senão repetir-se indefinidamente” (MEZAN, 1987, p. 254).

De acordo com Freud, acontecia recordação na hipnose, mas essa lembrança se encontrava muito à mercê do hipnotizador, por isso dizia que se tratava de um “experimento realizado em

laboratório”. Agora sem a hipnose, o paciente teve que se haver com o que se lembrava da vida real sem estar anestesiado pelo direcionamento sugestivo da antiga técnica. Aqui, o que se afirma no texto é que a rememoração de um ponto da realidade “não pode ser sempre inócuo e irrepreensível”, e que, quanto ao sofrimento gerado com a nova técnica, é inevitável que haja uma “deterioração do tratamento” (FREUD, 1914a, p. 167).

Fica clara a compreensão de Freud de que o procedimento hipnótico, mesmo não deixando à mostra para o médico os mecanismos de defesa do sujeito, ainda assim o protegia, e sua preocupação no que se refere ao tormento que o trabalho de lembrar poderia causar lhe dava a certeza de que era precisamente o que ele dificultava aparecer é que deveria ser tratado. A análise, então, precisava da coragem do paciente para sua continuidade.

O paciente tem de criar coragem para dirigir a atenção para os fenômenos de sua moléstia. Sua enfermidade em si não mais deve parecer-lhe desprezível, mas sim tornar-se um inimigo digno de sua têmpera, um fragmento de sua personalidade, que possui sólido fundamento para existir e da qual coisas de valor para sua vida futura têm de ser inferidas. (FREUD, 1914a, p. 168)

Dessa forma, deve-se prestar atenção quanto ao proveito que se pode tirar da resistência, pois, como afirma Garcia-Roza, “[...] se a repetição é o que impede a reminiscência, ela é, ao mesmo tempo, o sinal irrecusável do conflito psíquico; se por um lado é uma forma de resistência, por outro é o mais poderoso dos instrumentos terapêuticos” (1986, p. 21). O analista, portanto, deve ficar atento a usar os meios necessários para fazer com que a lembrança fugidia não se expresse na atuação, ou seja, que tente manter na esfera psíquica o que o sujeito tende a expressar pela via motora. O principal instrumento para isso é o manejo da transferência, pois a compulsão do paciente à repetição poderia ser trabalhada em análise de forma a torná-la um motivo para recordar. Conseguindo esclarecer ao sujeito que é necessário tempo para que se compreenda melhor o que se passa ao repetir em atos o que não

se lembra conscientemente, abre-se um campo para que se leve a cabo a elaboração, e, assim, continuar o trabalho analítico.

Ao horror que a repetição pode causar ao sujeito em análise, utilizamos o que Freud assinala em “O estranho” (1919) quando aponta que somente o que nos é conhecido, o que é *familiar*, é que nos assusta. Isso é demonstrado pela apresentação de uma vasta pesquisa acerca do termo, onde Freud chega à conclusão de que a evolução da acepção do termo criou uma ambivalência e uma proximidade a tal ponto que *Unheimlich* se tornou análogo ao seu oposto *heimlich*, ou seja, o que é obscuro se identificaria com aquilo que é familiar. A interpenetração semântica entre estes antônimos nos dá uma noção, ainda que indireta, da *estranheza* que causa ao sujeito em análise nomear o que ele repete como um desejo que não está dentro do campo do que ele espera que seja chamado de prazer. O estranho, no artigo de 1919, é o que deveria ter permanecido oculto, mas que acabou se manifestando por algum motivo. Na clínica, é o que estava envolvido por uma trama construída pelo recalque ou pela resistência, mas que veio à tona através do trabalho feito no divã. Aqui, no ponto em que a análise ajuda o sujeito a perceber que a repetição de experiências traumáticas não é coerente com o plano do princípio de prazer, mas que, ainda assim, persiste um aspecto pulsional, é que podemos pesquisar especificamente o conceito de pulsão de morte.

6. Pulsão de morte

Entramos agora em campo cercado de incertezas e de desconfiança que perpassaram todo o Movimento Psicanalítico, e que deu uma grande virada na teoria freudiana. A polêmica criada com a conceituação de uma pulsão de morte estremeceu relações dentro da instituição psicanalítica primeira, embora houvesse todo um respeito à figura de Freud, pois o que era proposto em “Além do princípio de prazer” (1920) colocava em questão bases que haviam adquirido consistência depois de muito esforço de todos os colaboradores da causa freudiana.

Entre as bases que sofreram abalo, uma já embutida no próprio título do texto, encontramos a dominância do princípio de prazer. Partindo do título, observa-se todo um corpo teórico da metapsicologia sendo retomado a partir de um modelo biológico de vesícula viva primitiva, ao qual Freud faz uma analogia com o aparelho psíquico. Percebe-se uma cautela insistente nessa estratégia de escrita, uma cautela que acaba despertando mais suspeita ao novo termo.

A surpresa que a exposição do conceito causa parece ter uma razão ligada ao que se propõe com ele, mas, inicialmente, de maneira geral, é a forma como Freud apresenta suas formulações que chama a atenção, pois abandonar as convenções sobre as quais ele procurava suporte para sua teoria era adentrar no duvidoso e suspeito terreno das especulações. Como ele próprio afirma, ao iniciar o capítulo IV de “Além...”:

O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma idéia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará. (FREUD, 1920, p. 39)

Neste ponto, há argumentos de críticos ao texto de 1920 que vão desde a hipótese da existência de um apelo retórico de Freud para seduzir o leitor com suas idéias até a de um abandono total do rigor científico. Quanto às críticas, Montenegro (2002) afirma, citando Gerd Kimmerle, que a descrença na metodologia especulativa anunciada no artigo em questão adviria de um “preconceito positivista” por parte dos comentadores de Freud, visto que, segundo o que a autora nos apresenta, “esse recurso já estava presente nas formulações anteriores de Freud, dado que toda teoria é especulativa” (p. 266). Ora, para um leitor desavisado quanto ao processo de construção teórica da psicanálise, essa constatação surpreende se tomada como uma ameaça à sua validade terapêutica e à sua pretensa cientificidade. Todavia, tomando a questão por esse viés, perde-se com a nebulosidade imposta ao olhar que queira disfarçar a tática usada por Freud para apresentar aos leitores uma teoria que sempre esteve sob suspeita, afinal ao emprego de termos novos, ainda mais de

caráter psicológico, sempre houve represálias. E, sentindo a necessidade de esclarecer que seu método especulativo se trata de uma dificuldade infundida pela não familiarização com a linguagem de suas investigações, escreve:

Isso se deve simplesmente ao fato de sermos obrigados a trabalhar com termos científicos, isto é, com a linguagem figurativa, peculiar à psicologia (ou, mais precisamente, à psicologia profunda). Não poderíamos, de outra maneira, descrever os processos em questão e, na verdade, não nos teríamos tornado cientes deles. As deficiências de nossa posição provavelmente se desvaneceriam se nos achássemos em posição de substituir os termos psicológicos por expressões fisiológicas ou químicas. É verdade que estas também são apenas parte de uma linguagem figurativa, mas trata-se de uma linguagem com que há muito tempo nos familiarizamos, sendo também, talvez, uma linguagem mais simples. (FREUD, 1920, p. 81)

O que se observa, como exposto anteriormente, é que seja pela via científica que guiou o pensamento freudiano desde tempos pré-psicanalíticos, seja pela via da especulação, já presente na afirmação de que a teoria das pulsões seria uma espécie de mitologia, Freud se viu em uma linha muito tênue entre a racionalidade que a ciência de sua época impunha e sua veia de pensador que galgou um espaço próprio para a psicanálise para além do factual analisado pela visão empírica. Em outras palavras, se é desde seu começo que a psicanálise discute a sintomatologia proveniente da interface que sujeito e cultura compõem, é também de sua fase inicial uma problematização do racionalismo de sua época. Não obstante o desenvolvimento de sua crítica a ele, a psicanálise o utilizou como fundação para se firmar como metodologia de pesquisa e trabalho com o humano.

Tomemos um exemplo concreto da teoria freudiana. Se com a instauração do conceito de inconsciente é concretizada a terceira ferida narcísica na humanidade, o conceito de narcisismo põe a racionalidade em xeque como comandante do organismo por apontar o retorno do sexual para um eu que seria dirigido pela razão, tal como expusemos no início deste capítulo. Isto posto, cumpre ressaltar que a técnica psicanalítica sempre se pautou pela

conduta racionalista da metodologia científica, e se durante sua construção ela perturbou os pilares firmes da cultura afrontando o privilégio ao racional, isso foi se dando tão-somente pelo que foi sendo observado na clínica e não conduzido por elaborações filosóficas já estabelecidas. Ainda que inquirindo, quanto à interface entre sujeito e cultura, a conduta coercitiva da sociedade, o “irracionalismo”⁸ freudiano sempre se baseou na teoria da representação para aprofundar suas investigações, o que só foi modificado quando a compulsão à repetição foi levando a observação clínica de Freud para um ponto que a extrapolava, até a formação do conceito de pulsão de morte, termo maldito que colocava à prova a teoria freudiana da representação de base empirista.

Destarte, a cautela com que vemos a escrita de Freud se delinear parece nos mostrar uma hesitação quanto à obscuridade que a pulsão de morte pode demarcar, mas também o seu ânimo em reforçar o compromisso de procura pela verdade que a psicanálise assumiu com a metodologia científica, mesmo admitindo a incerteza nesse momento de sua produção.

Pode-se perguntar se, e até onde, eu próprio me acho convencido da verdade das hipóteses que foram formuladas nestas páginas. Minha resposta é que eu próprio não me acho convencido e que não procuro persuadir outras pessoas a nelas acreditar, ou, mais precisamente, que não sei até onde nelas acredito. [...] Não discuto o fato de que o terceiro passo pela teoria dos instintos, por mim dado aqui, não pode reivindicar o mesmo grau de certeza que os dois primeiros: a extensão do conceito de sexualidade e a hipótese do narcisismo. (FREUD, 1920, p. 80)

Veremos adiante que a linguagem figurativa provisória que é tecida no texto de 1920, permeada por insegurança, se esvanecerá para dar lugar a uma formulação decisiva e de caráter permanente dentro da psicanálise, que acabará por dar combustível para suas elaborações em *O mal-estar na cultura* (1930). Antes, contudo, precisemos tal conceituação.

⁸ Com a utilização do sinal gráfico de aspas, queremos reforçar os argumentos de que a psicanálise foi construída seguindo os preceitos racionais da ciência positivista, e de que, por isso, não concordamos com a visão que propõe o pensamento freudiano como uma linha filosófica irracionalista.

6.1. O conceito de pulsão de morte

“Além do princípio do prazer” (1920) é iniciado com um exame muito importante, espaço em que Freud retoma muito do que fora construído, principalmente, em seu *Projeto* (1895), como a questão energética, já aludida, da psicofísica de Fechner, da qual a psicanálise se apropria para formular o princípio de prazer. Se o princípio de constância indica uma tendência no sentido da estabilidade dos níveis de energia em um dado corpo, o que Freud vai apontar, em consonância com a teoria fechneriana, é que o mesmo ocorre com o psiquismo humano, que tende para um esvaziamento das tensões que o acometem através do sistema perceptivo. A esse procedimento, a teoria analítica fez coincidir a delimitação a uma forte tendência ao prazer. O que esta parte do texto nos mostra é que se frisa muito a diferença entre *tendência* e *dominância*:

[...] é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias, de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência no sentido do prazer. (FREUD, 1920, p. 21)

Já o princípio de realidade surge como uma exigência feita pela pulsão de autopreservação do eu. Sua postura de adiar a satisfação não pode ser confundida com um abandono da busca pelo prazer, pois há uma tolerância apenas temporária do desprazer, que, mesmo com um forte intuito de preservação, pode ser sobreposta pelas pulsões sexuais a ponto de colocar em risco o organismo. Nesse sentido, é importante o destaque que se faz ao fato de serem as “experiências desagradáveis” o principal motivo para que se substitua o princípio de prazer pelo de realidade, já que a condição necessária para que o recalque aconteça na vida mental é

que a execução de uma finalidade pulsional gere desprazer. Acompanhando o raciocínio freudiano que observa que “[...] todo desprazer neurótico é dessa espécie, ou seja, um prazer que não pode ser sentido como tal” (FREUD, 1920, p. 21) é que se compreende mais claramente o aparecimento do asco, da vergonha ou da moralidade como sentimentos que dão a mostra da interpenetração que acontece entre prazer e desprazer, como já descrevemos anteriormente. Portanto, assim como são as tensões absorvidas pelo sistema perceptivo que causam desprazer, é justamente o desprazer perceptivo, atualizado pela insatisfação da pulsão ou por possibilidades que despertariam um excesso de prazer, é que se torna indicativo de perigo.

Encadeando a faceta do perigo externo às neuroses traumáticas, Freud dá continuidade ao problema que agora se colocava ao princípio de prazer. A distinção que ele faz entre neurose de guerra e neurose traumática, de que a primeira não teria a intervenção de força mecânica como pode acontecer na segunda, apesar da semelhança dos sintomas, o remete para um retorno ao estudo dos sonhos. Nele, a produção onírica que traz inúmeras vezes a lembrança do acidente sofrido ao sujeito daria a entender que o paciente estaria “fixado em seu trauma” (FREUD, 1920, p. 24), contudo não é dessa natureza a ocorrência do sonho; sua característica definitiva é a da satisfação de desejo, e não de recordar momentos traumáticos vividos na vigília. Para que essa hipótese norteadora de *A Interpretação dos sonhos* (1900) não vacile, é apresentado o argumento de que ou as pessoas que sofreram traumas tenham sua capacidade de sonhar alterada, ou há uma tendência masoquista do eu que justifique a repetição das cenas em seus sonhos.

A mudança para uma discussão sobre as brincadeiras infantis é a forma de se afastar do assunto sobre a neurose traumática sem, contudo, prejudicar o debate já colocado. Dessa forma, a observação de um menino de um ano e meio, de posse de um carretel e um cordão, que jogava este a certa distância e, junto, produzia uma som, compreendido por Freud como

“fort” (“fora”, em português), e depois, o puxava para si produzindo um conteúdo “da” (“aqui”, em português), o fez entender este ato lúdico como uma tentativa de apaziguamento da criança pela desaparecimento de sua mãe. Isso foi estendido para a repetição de algumas cenas que aconteciam com alguns pacientes, como o caso de insatisfação de algumas pessoas que, ao ajudarem outras, não recebiam gratidão para com suas atitudes, ou como o de homens que se viam muitas vezes traídos. Freud observou que esses episódios, ao contrário de uma fatalidade, muitas vezes aconteciam por uma postura ativa do sujeito, isto é, em vez de azar do destino, percebeu-se que certos fatos se repetiam na vida do paciente graças à sua própria conduta. Por esta constatação, Freud conclui que:

Se levarmos em consideração observações como essas, baseadas no comportamento, na transferência e nas histórias de homens e mulheres, não só encontraremos coragem para supor que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer, como também ficaremos agora inclinados a relacionar com essa compulsão os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincar. (FREUD, 1920, p. 36).

Freud avança no texto retomando discussões já expostas alhures neste estudo, como a revisão da constituição da memória no aparelho psíquico; a novidade é o uso que ele faz de uma alegoria, como já assinalamos, a da vesícula viva. Neste ponto, volta à sua exposição acerca das excitações traumáticas e dos sonhos. A partir desta sua argüição, a compulsão à repetição se tornava fundamento para a hipótese da existência de uma pulsão mais primitiva e elementar do que a que implicaria o domínio do princípio do prazer. Abalizado por essa compulsão, o termo pulsão de morte surge através da percepção clínica de Freud, que via no ato de repetir de seus pacientes primeiro uma tentativa do sujeito de dominar a excitação causada por uma experiência traumática, mas, observando que não se tratava de um domínio sobre algo que está fora do controle, a hipótese a prevalecer é de que a repetição seria a mostra por excelência de algo mais rudimentar, enfim, do caráter conservador da pulsão. Por essa razão,

diz-se que é característica da pulsão a repetição, e que ela comporta a tendência regressiva própria às pulsões.

Com a recapitulação do *Projeto* quanto aos tipos de neurônios⁹, a identificação do prazer com a descarga de excitação, e a relação que o “pulsional” tem com a compulsão à repetição, obtém-se esta referência à morte:

Parece, então, que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica. (FREUD, 1920, pp. 53-54)

A tendência regressiva da pulsão apontaria a morte como meta da vida, mas as pulsões de autopreservação assegurariam que a morte não ocorresse fora da via natural. Como afirma Mello:

O esforço interno ao ser vivo em direção à morte se rebelaria contra toda a intervenção de fatores externos. Este esforço de retorno ao inorgânico, inerente a todo ser vivo, será aqui o que Freud denominará como pulsão de morte. A pulsão de vida atuaria, então, não no sentido de evitar a morte, mas no sentido de cuidar para que esta não intervenha acidentalmente por vias não-naturais. (1995, p. 49)

O princípio do prazer, antes tido como fundamental, agora, então, esbarrava no fato de que, anterior a ele, situações ligadas a momentos de desprazer começavam a se *repetir* em sonhos ou na tentativa da criança de reproduzir simbolicamente a ausência da mãe. A existência de uma pulsão de morte, além de demonstrar a brincadeira infantil do *fort-da* e a repetição de cenas traumáticas como provas do curso relevante que o desprazer tem no psiquismo, voltava a destacar a hipótese dualista das pulsões. O uso da idéia de E. Hering de que dois tipos de processos estão em ação na substância viva, um que atua no sentido da construção ou da

⁹ Neurônios ϕ : permeáveis ao livre escoamento de Q, destinados à percepção de estímulos do exterior e precisam, para não paralisar esta função, ser descarregadas; neurônios ψ : destinadas à retenção de Q, e propícios, por isso, à memória; e neurônios ω : responsáveis pela consciência da sensação, também permeáveis.

assimilação e outro, oposto, que atuaria de forma destrutiva e desassimilatória, corrobora esta formulação freudiana, pois, no confronto instaurado entre pulsão de vida e pulsão de morte, Freud atribui à primeira a responsabilidade de proteger os indivíduos de estímulos externos e a característica de serem “conservadores num grau mais alto [do que a pulsão de morte], por serem peculiarmente resistentes às influências externas; e são conservadores ainda em outro sentido, por preservarem a própria vida por um longo período” (FREUD, 1920, p. 58). A pulsão de vida, apresentada como Eros, seria ativa e tomaria outras células¹⁰ como objeto, isso com o intuito de neutralizar parcialmente os processos que a pulsão de morte estabelece. E os processos a que se refere aqui são os que aproximam a pulsão de morte ao princípio de prazer, pois, embora proteja o eu de estímulos externos, algo temido por ambos os tipos de pulsão, o princípio de prazer mantém como principal função o esvaziamento das tensões causadas por agentes vindos de fora. A semelhança estaria no fato de que os dois se esforçam em manter reduzido o nível de excitação do organismo.

A partir do sadismo, Freud apresenta que na relação entre o indivíduo e o objeto encontra-se a ambivalência familiar de amor e ódio na vida erótica, o que nos faz avançar para outro aspecto da constituição do conceito de pulsão de morte, pois se trata do tema controverso da agressividade humana no sistema social, que tenta apaziguar a inquietude de um resto pulsional irreduzível, levando ao limite a educabilidade humana, não passível de dominação pela norma que a ele se impõe. Com isso, no capítulo seguinte, focalizaremos o estudo para aquilo que marca o encontro entre cultura e pulsão na teoria psicanalítica, assinala a inerência delas e registra a inscrição do mal-estar. Para darmos cabo disso, será necessário um estudo prévio sobre uma questão que se levanta a partir de um fragmento de *O futuro de uma ilusão* (1927), em que Freud diz não distinguir “civilização” de “cultura”. A problemática reside no fato de acontecimentos históricos demonstrarem justamente que há uma firme distinção entre

¹⁰ Freud também trabalha com uma argumentação de cunho biológico aqui para defender sua idéia.

os dois termos. Assim, se a psicanálise, como quisemos demonstrar ao longo desta dissertação, foi construída em cima de uma forte relação entre seu trabalho clínico e uma crítica à dinâmica da cultura humana, cabe a pergunta: de que cultura trata a psicanálise? Após uma tentativa de resposta, retomaremos o estudo da pulsão de morte a partir de *O mal-estar na cultura* (1930) para explicitar suas raízes na cultura.

CAPÍTULO 3 – PULSÃO DE MORTE E SUA RAIZ NA CULTURA

1. A psicanálise na cultura

*É isso a cultura: tudo o que o homem inventou
para tornar a vida vivível e a morte afrontável.*
Aimé Césaire

Retomemos o percurso até agora realizado. Com a análise de um período determinado da história de Viena, berço da psicanálise, onde verificamos o processo de franca decadência do Império Austro-Húngaro, tentamos levantar as nuances do pensamento da época e as diretrizes do projeto iluminista. O objetivo nesse ponto era entender sob qual contexto se estabelecia uma relação entre a subjetividade vienense do período e o surgimento do discurso psicanalítico. A partir disso, verificamos que, se, ao menos de início, a teoria analítica tinha restrito intuito de um trabalho terapêutico, a desenvoltura em discernimento de sintomas e suas etiologias, que apresentavam íntima ligação com uma repressora conjuntura social, fez a disciplina freudiana cavar espaço em mais uma frente de trabalho, a saber, a de crítica à cultura. Assim, os males que Freud detectou como provenientes das exigências culturais o levaram a perceber uma relação intrínseca entre os dois universos com que se deparava, quais sejam, o cultural e o do desenvolvimento da sexualidade. Com isso, pudemos verificar que a resistência que existia à psicanálise não se referia apenas aos seus estudos sobre a sexualidade, mas ao patamar de relevância a que era elevada a vida sexual no âmbito das realizações humanas.

Se o caráter de importância dado à vida sexual já causava alvoroço, a conceituação do narcisismo, por mais que tenha sido estabelecido por achados clínicos, era aspecto incontestado de um afronte ao racionalismo que via no eu todo o poder de direção na vida do indivíduo. Ao afirmar que a energia sexual que o eu direciona para o mundo exterior pode retornar para ele, dá um teor que sofreu relutância, pois fragilizava o pilar até então incólume da razão. Isso

ficava mais evidente quando dos estudos freudianos sobre o luto e a melancolia, desdobramentos do conceito de narcisismo, pois, aí, era detectado um recolhimento do sujeito ao investimento da libido sobre si. De um lado, um recolhimento que indicava uma tentativa de salvaguardar-se da perda de um objeto morto para ter condições de mudar de objeto no futuro, e, de outro, de caráter patológico, que apontava para um desconhecimento do que realmente havia sido perdido com a perda do objeto amado, e que acarretava numa identificação com ele.

Também percebido na clínica, o recalque aparece como evento que trabalha em favor de uma ruptura e de uma diferenciação do eu, além de ser fruto do conflito entre o interesse da autopreservação e a libido sexual, tentando efetivar sua função de evitar desprazer. Como vimos, desse estudo sobre o recalque¹¹ para um sobre a resistência e a repetição, o andamento teórico da psicanálise acaba desembocando no aparecimento de uma pulsão de morte.

Assim, neste capítulo, daremos continuidade ao estudo sobre a pulsão de morte, agora dando mais ênfase ao seu caráter destrutivo apontado por Freud em *O mal-estar na cultura*, de 1930. Antes, porém, para darmos cabo de assinalar a raiz da pulsão de morte na cultura, nosso texto terá como foco a tentativa de entender o que significa o termo “cultura” no contexto em que a psicanálise aparece, o que nos ampliará a visão quanto ao seu surgimento. Essa etapa será importante haja vista a polêmica criada por meio de um fragmento de *O futuro de uma ilusão*, livro de 1927, em que, segundo o que Freud apontava, “civilização” e “cultura” seriam termos indistintos. O trecho nos instiga a indagar de que cultura a psicanálise fala, pois tendo ela pretensões científicas ao mesmo tempo em que vislumbrava uma eficácia clínica, mostrava-se claramente ser uma disciplina filha de seu tempo, tendo em vista ainda a influência da Ilustração no âmbito das ciências e seu vigor nos princípios do conhecimento crítico.

¹¹ Sabemos que, embora Freud tenha escrito algo de maneira mais sistematizada sobre o recalque apenas em 1915, nos Artigos Metapsicológicos, trata-se de um conceito que já era de uso corrente em suas elaborações desde antes.

O percurso nos possibilitará marcar o encontro entre cultura e pulsão de morte na teoria psicanalítica, abalizando a inerência delas entre si e o registro da inscrição do mal-estar. Fazê-lo é importante na medida em que, se o mal-estar descrito no livro de 1930 é da cultura, é a compreensão de Freud referente a este termo que devemos perscrutar.

1.1. Cultura na psicanálise e na Alemanha

Assim como aconteceu com seus trabalhos pré-psicanalíticos, a publicação de *A interpretação dos sonhos* (1900) causou polêmica no meio científico. Mesmo tentando não expor trechos que comprometessem alguns familiares próximos – pois a auto-análise havia feito Freud chegar a conclusões quanto a seus impulsos agressivos e libidinais referentes a seus pais (MEZAN, 1985, p. 110) –, era sabido que o lançamento do livro escandalizaria grande parte de seus prováveis leitores. Todavia, Freud sabia que não podia negar o que estava tão claro para ele em seu trabalho; sua ambição científica e sua postura profissional não o permitiam. Desse modo, o lançamento do livro marca o início de sua disciplina, e, apesar da recepção extremamente morna do público, as críticas atestavam seu caráter polêmico. Seu conteúdo reúne material dos anos anteriores, avança firme a partir da renúncia à teoria da sedução e abre caminho para mais uma formulação polêmica, a de que os sonhos são meio de satisfação de desejos recalcados.

Se, durante sua produção inicial, Freud se sentia isolado, ele tinha Wilhelm Fliess como correspondente e pessoa de confiança a quem poderia mostrar suas idéias de maneira a torná-las maduras o suficiente para que constituíssem conceitos. Atrelada a essa troca com o amigo cientista, a auto-análise a que Freud se impôs mostrou-se imprescindível para a construção teórica, pois era do encontro do que recordava e podia elaborar de seus conflitos com o que seus pacientes diziam sobre o sofrimento deles que era criada a rede conceitual da psicanálise. Em outras palavras, se as enfermidades que levavam pessoas a seu consultório

tenham ligação com a forma como elas se relacionavam com os outros, com a moral social e consigo mesmas, seria no contato com esses aspectos no que se refere ao próprio Freud que seria concebida uma transcrição cultural de suas descobertas, pois tais fenômenos, assim como a função dos sonhos, seriam verificados nos outros indivíduos (MEZAN, 1985, p. 141).

Alguns anos antes, mais precisamente em 1893, como vimos, Freud vivia um período pré-psicanalítico de trabalho. O foco era de um ainda neurologista que começava a se infiltrar em assuntos que viriam a escapar do controle positivista da ciência. As doenças que se apresentavam a ele extrapolavam as causas físicas, elas persistiam e demonstravam ter um fundo psíquico, resultantes de proibições, de um asco, de uma negação, enfim, aspectos vinculados a uma postura moral de recusa, e de defesa, à aceitação dos desejos. Essa postura arregimentava toda uma produção social que tentava instaurar uma norma nas relações humanas e enfatizar a necessidade da formação de uma comunidade coesa, símbolo que corroboraria a tentativa de construção de uma sociedade evoluída, como a Europa pensava ser em meados dos séculos XVIII e XIX. O que dificulta essa coesão é que ela não se dá sem os esforços que a própria cultura propõe, evidenciando-se a retomada da relação antagônica entre cultura e satisfação pulsional.

É deste tema que surge uma primeira e fundamental formulação freudiana a propósito dessa relação: a cultura tem seu principal fundamento na coerção das pulsões. Essa formulação data de 1897 e pode ser extraída de um trecho do “Rascunho N”:

O horror ao incesto (coisa iníqua) baseia-se no fato de que, em consequência da vida sexual comunitária (até mesmo na infância), os membros de uma dada família ficam permanentemente juntos e se tornam incapazes de entrar em contato com os estranhos. Logo, incesto é anti-social – *a civilização consiste nessa renúncia progressiva.* (FREUD apud MASSON, 1986, p. 253, grifo nosso)

A consideração é fundamental porque, ao longo dos textos de Freud, a mesma noção volta a aparecer. A renúncia progressiva e o desgosto que ela provoca vão tornando mais consistente esta formulação e, a cada vez, vão interrogando mais insistentemente o quão realmente evoluída é nossa civilização, cujo objetivo de expansão vai acontecendo ao custo de numerosos momentos de desprazer para seus membros. Dessa forma, o patamar de ideal em que se colocava a construção da civilização ocidental vai sendo combatido por Freud em seu pensamento e em seus escritos.

A percepção de uma civilização hipócrita ficou mais destacada quando do início da Primeira Grande Guerra. É dessa época o texto “Reflexões para tempos de guerra e morte” (1915c), em que Freud trata da confusão em que o sujeito se vê inserido, não conseguindo acompanhar as mudanças sociais e políticas que vão se realizando durante a luta armada e muito menos se situar diante do futuro que tais transformações vão delineando, o que torna incerta a própria vida. Até mesmo os julgamentos que vão sendo formulados no ínterim do combate seriam muito tendenciosos, pois estariam acompanhando os fatos que são transmitidos de forma parcial.

Se Freud, no início da Guerra, “se sentira, ‘pela primeira vez em trinta anos’, como dirá a [Karl] Abraham [em carta de 1914], identificado com a Áustria, à qual ‘doara toda a sua libido’”, comenta Mezan, “tal sentimento será passageiro: em breve, a ‘brutalidade sem freios’ da época lhe parecerá repugnante” (MEZAN, 1985, p. 431). Será a necessidade de teorização sobre esse sentimento que leva Freud ao tema da morte¹²; e o leva a afirmar que a guerra faz com que sintamos um empobrecimento da vida, como se ela não pudesse mais ser arriscada, mas barrada pela certeza da morte naqueles tempos, o que faz com que não a

¹² Apontamos, ao final de nossa exposição sobre o narcisismo, os estudos sobre o luto e a melancolia, no que concerne à postura diante da morte do objeto amado, como um sinal do interesse de Freud sobre o tema da morte. No ponto que aqui apresentamos, o interesse tem um alcance existencial na medida em que se refere a textos que expõem a morte como fruto de guerras, isto é, no que tange à destrutividade inerente ao humano.

vejamos como um “acontecimento fortuito” (FREUD, 1915c, pp. 329-330). Com efeito, percebemos que é a ocorrência da Guerra que leva Freud à afirmação de que todo o progresso alcançado com o desenvolvimento da civilização é deixado de lado nas épocas de extermínio de milhares de pessoas, como se nos fosse tirada a posse de nossa evolução e retomássemos o comportamento de homem primevo existente em cada um.

É difícil, com o acima exposto, não levar em consideração o fato de que a produção teórica de Freud, naquele momento, estaria enlaçada com os acontecimentos do período de 1914-1918. Nesse contexto, não podemos deixar de acrescentar, a partir de Mezan, que a “experiência da guerra e da violência de que são capazes os membros da ‘civilização mais evoluída’, bem como o desmoronamento dos Impérios Centrais e as dificuldades da sobrevivência na Áustria do pós-guerra, transformada em palco das lutas políticas mais acirradas, não deixam de imprimir sua marca no pensamento de Freud” (1985, p. 431). Compreender que o contexto apresentado se fez cenário para a produção freudiana, e que os fatos a levaram a expor intensa decepção com as atrocidades do homem, torna-se relevante se entendermos que se trata de mais um momento em que a psicanálise vai delineando a aproximação do sujeito com a construção da sociedade em que vive, de seus valores, e que, através da teoria em desenvolvimento, a relação da cultura com a vida pulsional vai ficando mais clara.

Dessa forma, é importante chamarmos a atenção para o fato de que, até este ponto, temos utilizado indiscriminadamente os termos “cultura” e “civilização” para designar movimentações e construções sociais dentro de um grupo. Presente ao longo dos textos freudianos, esse uso não havia sido questionado até o ano de 1927, quando aparece um pequeno trecho que desperta curiosidade. A problemática é iniciada quando Freud se exime em distinguir os dois termos. Eis o trecho, encontrado na parte inicial do livro *O futuro de uma ilusão*:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização –, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. (FREUD, 1927, p. 16, grifo nosso)

É importante entender por que Freud explicita o desdém em seu texto, pois, como afirma Fuks (2003), havia uma discussão de longa data que tentava delimitar o que é civilização e o que é cultura. Segundo a autora, ainda que ela não avance na descrição do debate, a postura de não dar importância a isso significava não querer entrar nos debates históricos, filosóficos, ideológicos e políticos que vinham sendo travados no século XIX. Nossa opinião, entretanto, apesar de concordarmos com a idéia de um apoliticismo de Freud neste ponto (e teremos oportunidade para discutí-lo), é de que o motivo para essa recusa da diferença entre os termos vai além da aparente simplicidade da questão. É necessário que aprofundemo-nos nela para que se compreenda que debates eram esses, pois, mesmo que seja recusada uma diferenciação entre tais termos, precisamos lembrar que ela também ajuda a demarcar a radicalidade de Freud no conteúdo de *O mal-estar na cultura*.

A relação entre civilização e cultura tem procedência de uma particularidade no que diz respeito ao que seriam nação e espírito alemães, características que nos fazem remontar ao período anterior à unificação alemã como um Estado organizado. Não obstante, escrever sobre esses dois termos é, ainda, retornar às suas origens etimológicas, às suas formulações ao longo do tempo, à história em que se vêem entrelaçados; é investigar uma formação social e suas crenças; é compreender a construção de um Estado e os ideais de outro. Desta feita, uma distinção entre “cultura” e “civilização” trata das diferenças de origem, de sentido e de seus usos específicos, e, para analisar que diferenças e usos seriam estes, reportar-nos-emos,

mesmo que rapidamente, à etimologia dos termos, pois, visualizando a construção da palavra ao longo do tempo, veremos sua raiz, seus variantes e o uso que foi se consolidando na história.

Com o estudo no qual entraremos agora, como se pode perceber, trazemos à discussão a dupla nacionalidade que perpassa a vida de Freud, sua origem judaica e a construção da psicanálise, a austríaca e a alemã. É certo que, como pudemos expor no primeiro capítulo, há diferenças entre estes dois Estados, como no arranjo político, embora haja muita semelhança entre suas classes burguesas, e no econômico, contudo estamos considerando a raiz germânica destes dois povos, que os tornam próximos na língua e na expressão.

1.1.1. Cultura na etimologia

Segundo Bosi (2005)¹³, *colo* é o verbo latino do qual se originaram palavras como “cultura”, “culto” e “colonização”. Logo de início, percebemos que se trata de uma terminologia que indica a fixação de um indivíduo ou um grupo a um local e o usufruto que se faz dele. Sua significação, portanto, nos remete a um ambiente rural de moradia e de trabalho (respectivamente, “eu ocupo a terra” e “eu cultivo o campo”). *Colo* dá a idéia de um tempo presente, de atividade e imediatismo, ação atual no campo que se dirige para o futuro, enquanto *cultus*, seu particípio passado, é atribuído ao campo já trabalhado, já cultivado por várias gerações de lavradores. “*Cultus* traz em si não só a ação sempre reproposta de *colo*, o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade resultante desse trabalho e já incorporada à terra que se lavrou” (BOSI, 2005, p. 13). Em sua forma substantiva, *cultus*, além do trabalho *sobre* a terra, transmitia também o trabalho *sob* a terra, o culto aos mortos, como uma primeira forma de religião.

¹³ Mesmo que nesta referência, o texto “Colônia, culto e cultura”, Alfredo Bosi faça um interessante percurso etimológico das expressões com o objetivo de discorrer sobre o período colonial brasileiro, é o que ele produz acerca de “cultura” que nos interessa aqui.

Culturus, o particípio futuro de *colo*, denota aquilo a ser trabalhado, a ser cultivado. O termo se dirigia ao trabalho no solo e ao trabalho de formação (“trabalho feito *no* ser humano”) desde a infância. Sua terminação, *-urus*, transmite a idéia de porvir, de dinâmica ao que vem simbolizar um processo contínuo de formação individual e social que aparece e se conserva como o que normalmente se entende por cultura: “Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo” (BOSI, 2005, p. 16). Deve ser destacada, ainda, a marca que o vocábulo traz: “Cultura supõe uma consciência grupal operosa e operante que desentranha da vida presente os planos para o futuro” (BOSI, 2005, p. 16).

Do verbo *colo*, portanto, apreendemos que seu particípio passado, *cultus*, é variação verbal que transmite a idéia de que um trabalho realizado para além do presente e, do significado contido nos tempos verbais, da idéia de culto apresentada e do cultivo do próprio alimento para dias futuros, é a prova de que vai se constituindo no povo uma memória. Tal fato liga *cultus* e *culturus* de maneira muito interessante, pois, para formar indivíduos, idéia apresentada pelo particípio futuro de *colo*, exige-se que o *socius* tenha uma memória que vai apresentar e delimitar suas crenças e seus valores para as gerações vindouras. O trabalho feito pelos homens na terra retorna a eles proporcionando um trabalho de formação. Essa intenção pedagógica, conforme afirma Bosi, que se desdobra a partir do cultivo no campo, se aproxima da acepção do termo grego *paideia*, que se refere à formação do homem grego para a sua atuação na pólis e no mundo¹⁴.

No decorrer do uso dos termos, cultura vai se tornando símbolo de oposição ao termo natureza e, com o desenvolvimento de técnicas de trabalho, vai se aproximando de *colo* na

¹⁴ Essa discussão sobre a formação nos será importante na medida em que o termo *Bildung* é utilizado para denotar a formação do indivíduo na *Kultur* alemã.

acepção que origina o termo “colonização”, e se afasta da idéia rural presente em *cultus*. O desdobramento do que vem a ser cultura parece chegar ao seu ápice no século XVIII, período em que cultura e progresso se aproximam e se confundem. Assim, devemos ter em mente a origem do termo cultura como variação de “cultivar” (SARAIVA, s.d.), e aqui a referência não é somente ao trabalho rural de cultivo de alimentos, mas a um auto-cultivo, uma auto-produção, individual e social, uma construção de si que aponta sempre para o futuro.

Na língua alemã, especificamente, o termo cultura (*Kultur*) se constitui através da formação de uma identidade nacional, o que faz surgir um novo valor, de difícil transmissão a quem não está no interior do contexto (LO BIANCO, 1998, p. 68). A referência que faremos a momentos históricos vai deixar claro o que isso significa para os povos de língua alemã e norteará nosso percurso para entender de que diferença se trata entre cultura e civilização. E é pela distância temporal em que se formam o Estado alemão e o francês que percebemos o fundamento da distinção.

1.1.2. Cultura na história

Como afirma Almeida (1990), no final do século XIX, o fluxo industrial alemão havia ultrapassado as economias francesa e inglesa após ter superado as dificuldades que encontrara por causa do impedimento em expandir sua economia através da exploração de colônias – Ásia e África já haviam sofrido partilha entre outros países. Com um forte campo industrial distribuído no reino da Prússia principalmente e em pequenos principados, a região juntava condições para construir um Estado nacional, mas sua unificação só aconteceu através de lutas armadas como contra a Dinamarca, a Áustria-Hungria e a França. Otto von Bismarck, ministro do rei da Prússia, foi quem liderou o processo militar de unificação da Alemanha, tendo se tornado Chanceler, em 1871, do que foi chamado o Segundo Reich.

A época tardia, se comparada à instauração de Estados como Portugal, Espanha e França, era resultado da fragmentação política que a região vivia, imersa em confrontos entre diferentes povos do Império Áustro-Húngaro, como expusemos anteriormente. Transformar uma nação em Estado era uma mudança resultante do crescimento econômico, mas influenciada também pela Revolução Francesa, que via na figura do Estado uma expressão política forte.

Quando Napoleão Bonaparte, ainda imperador da França, chegou com sua tropa à região dos povos de língua alemã, provocou a disseminação dos ideais progressistas da Revolução de seu país. As idéias de influência iluminista de liberdade, igualdade e fraternidade chegaram ao território germânico impondo mudanças políticas e sociais de tal maneira que, segundo Mezan, “nos lugares a que chegam, as tropas napoleônicas abolem a servidão feudal, constroem escolas, asilos para os doentes mentais, etc. Enfim, algumas das conquistas políticas mais avançadas da época são introduzidas durante os poucos anos que dura o domínio francês sobre essas regiões” (2002, p. 329).

O que poderia ser bem recebido por se tratar de medidas que trazem certos “progressos” à vida local, são recepcionadas como idéias que chegam pela guerra com um grupo invasor, e, por esta razão, são recusadas veementemente por boa parte da população, que prefere continuar a encarnar as produções de sua terra e investir no que faz parte de sua tradição construída ao longo dos anos¹⁵. Assim, vemos a *civilisation* francesa, com todo o seu pragmatismo de caráter urbano e com os olhos atentos às possibilidades de progresso e rejuvenescimento da cidade, impondo costumes que inicialmente foram rejeitados. O termo “germanidade” dá o tom da tradição preferida pelo povo invadido, um tom que não privilegia pensamentos progressistas, nem mesmo pragmáticos, mas que indica a tentativa de criação de

¹⁵ Aqui nos remetemos novamente ao primeiro capítulo com o intuito de ressaltar o movimento do *Jugendstil* como crítico à volatilidade das idéias que a modernidade trazia, o que se aproxima desta postura de recusa em favor da tradição. Veremos que a dinâmica de um “voltar para si” deste povo, de maneira bastante semelhante ao “culto do eu” de que já tratamos, é o motor da *Bildung*.

uma política própria do povo alemão, a ser expressa no interior de seu próprio patrimônio – sua música, sua literatura:

O que une os alemães uns aos outros é portanto, em primeiro lugar, *a língua e a tradição cultural*. Nessa tradição, o homem culto, aquele que se cultivou, é alguém sábio, independente nos seus julgamentos, livre espiritualmente, amigo dos outros, polido, cortês; mas não fazem parte desse rol de valores aqueles que a Revolução francesa introduziu, como liberdade, igualdade, fraternidade, republicanismo. (MEZAN, 2002, p. 239, grifo nosso)

O estilo de vida na Alemanha tinha um ritmo bem diverso do de outros países em que a classe burguesa tinha uma atividade política intensa, assim como era no Império Austro-Húngaro. Entretanto, é inegável que as produções musical, literária e filosófica da época afirmavam uma forte construção cultural, que, apesar de uma movimentação política muito morna, sua cultura era tão intensa a ponto de se dizer que tentava um alcance universal. E esse era bem o espírito da cultura alemã: preparar indivíduos para terem um pensamento independente a partir de suas produções artísticas, científicas e religiosas, sempre tendo em vista um alcance para além do individual ou local – a meta é a humanidade.

Se, politicamente, não era tão ativo (como não o foi o suficiente para liderar a unificação de seu povo), o pensamento burguês alemão dos séculos XVIII e XIX acreditava no espírito que impulsiona para um auto-cultivo, para a exploração da capacidade de aprender e para a elevação do indivíduo. É isso o que indica a importância da *Bildung* alemã: busca de perfeição e virtude que dá substância à formação do indivíduo como membro da *Kultur*, instituição que se distanciou do campo da política e da economia, mas que tem como característica principal o apreço pela produção intelectual, religiosa e artística. A propósito do tema, Lo Bianco afirma que o que “importa na constituição da cultura é a *Bildung* e a moralidade que dela advém, assentadas numa atenção constante à interioridade que pode ser

tão mais aperfeiçoada quanto mais vier a desdenhar calculadamente a dimensão política da existência” (1998, p. 68).

1.1.3. *Bildung* na história alemã

Historicamente construída, a distinção entre cultura e civilização perpassa, então, uma postura com relação a questões de ordem política. Com os progressos motivados pelos ideais revolucionários de 1789, aparecem a civilidade, a urbanidade e todo um trato com a coisa pública que fez do termo “civilização” a representação de um ambiente às voltas com a *organização dos cidadãos*. Este destaque se faz necessário para que possamos deixar bem clara a postura da *Kultur* com relação à atividade política: não se infiltrar nela para manter a independência do pensamento. Neste ponto, é interessante ressaltar, como o fez Lo Bianco (1998), quatro aspectos que caracterizaram o ideal da *Bildung*: o apoliticismo, o cultivo de si, a totalidade e a interioridade. Numa explanação rápida entre eles, deixaremos o apoliticismo por último.

Se nos remetermos ao que já foi produzido neste capítulo, partindo de um pequeno estudo etimológico do termo “cultura”, veremos que essas noções já se apresentam inerentes à história do vocábulo. O cultivo de si, já mencionado, aqui tem ligação com o que veremos sobre o apoliticismo no sentido de que mudanças no contexto social podem ser feitas, mas na “esfera do espírito, da mente, no plano das representações e não no da política” (LO BIANCO, 1998, p. 71). Isso porque o auto-cultivo se vincula a um auto-domínio que não é conseguido ao acaso, pelo contrário, acontece pouco a pouco na tentativa de educar e de aperfeiçoar a interioridade. Figuram aqui personalidades pertencentes ao movimento

“Tempestade e ímpeto”¹⁶, como Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich Schiller, ícones da genialidade que o povo alemão poderia oferecer para o mundo.

A noção de totalidade faz menção à responsabilidade que o indivíduo teria consigo mesmo e com a evolução de suas capacidades. Há um apreço pela educação no que ela permite a realização da personalidade em sua plenitude, na possibilidade de desenvolvimento de uma vocação para uma “totalidade harmoniosa”. O “sujeito da totalidade”, diferente do que à primeira vista pode ser entendido, é submisso ao todo de maneira espontânea e com iniciativa; ele é livre de uma forma diversa da liberdade pregada pela Revolução Francesa, pois o alemão se identifica com o todo – com o todo de seu passado e o conseqüente esforço de incorporá-lo ao presente.

Vale dizer, ao se identificarem ao todo não é criada uma incompatibilidade entre o desenvolvimento individual e o serviço do todo social. A idéia de que é no e para o todo que o indivíduo se desenvolve está presente não só em Troeltsch mas em muitos outros autores alemães e terá repercussões acentuadas em toda a concepção da *Bildung*, que passa a visar exatamente o melhoramento em direção a este todo harmonioso. (LO BIANCO, 1998, p. 75)

Nesse sentido, a interioridade tem uma relação muito forte com a figura de Martinho Lutero, líder da Reforma Protestante iniciada em terras alemãs. Foi ele quem deu os primeiros passos para uma unificação idiomática da Alemanha ao traduzir, em 1521, para o alemão clássico o Novo Testamento¹⁷. Esta tradução, que acabou se configurando numa primeira tentativa de unir o povo germânico, aproxima a religião da permanente preocupação com a perfeição e a educação de si.

¹⁶ Movimento literário romântico alemão do século XVIII, que influenciou também o campo da música, surgido em resposta aos ideais iluministas de privilégio à razão.

¹⁷ Dados extraídos do endereço eletrônico <http://www.memorial.rs.gov.br/cadernos/alemanha.pdf>, em setembro de 2007.

Como afirmamos acima, tocamos por último na noção de apoliticismo. Ao fazê-lo, nossa intenção é retomar a discussão que a citação de Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1927), iniciou. O apoliticismo se refere a uma não participação em ideologias políticas que possam influenciar e esmorecer a independência de pensamento. Podemos perceber que a isenção de um afrontamento político por parte dos artistas e intelectuais alemães difere radicalmente da participação cidadã na política francesa, “pois para os franceses tratava-se de um amálgama entre cultura e política, apontando antes para a dimensão das articulações de poder entre os diferentes grupos sociais; dimensão esta sempre ausente nas considerações espirituais, artísticas e religiosas produzidas pela cultura alemã” (LO BIANCO, 1998, p. 69).

Distinguindo-se de “cultura”, “civilização” se liga a toda uma conjuntura presente no território francês que se personifica em uma instituição cujas preocupações estão voltadas diretamente para a organização da vida social, para as articulações do poder político, para o desenvolvimento direcionado pela razão, algo tido como superficial pelos alemães, pois tratar de assuntos pragmáticos não tocaria o cerne da questão existencial humana. A divisão que se inicia por movimentações políticas do Estado francês e do povo alemão se concretiza no cotidiano dessas duas regiões, o que esclarece suas diferentes características e suas fortes tradições.

Assim, avaliamos que a noção de apoliticismo fica clara na atitude de Freud em se furtar à distinção entre cultura e civilização não pela desconsideração aparentemente desinteressada da questão, mas pela atitude respaldada pelo espírito crítico vinculado à cultura alemã como exercício intelectual. Se Freud adota uma postura apolítica, como outros grandes pensadores de sua época, o faz como postura política ativa que se coloca em uma posição que consegue antever um *mal-estar* nascido de uma associabilidade do alemão (já que se trata de um povo que, mesmo pensando numa produção universal, se fechou em si mesmo) por conta de um sentimento de supressão de sua espontaneidade, e da exploração advinda do progresso de um

sistema que exige do indivíduo uma renúncia de parte de si. Como a própria expressão anteriormente destacada já conclama, começamos a nos infiltrar no conteúdo do livro freudiano *O mal-estar na cultura* (1930), agora já com informações que nos situam na diferença entre dois termos que causam discussões em diversos campos das ciências humanas, e de posse de um argumento que esclarece a não entrada de Freud em tal embate, isto é, sua postura apolítica apoiada na posição de crítico da sociedade.

Para prosseguirmos nossa caminhada, portanto, devemos pesquisar como Freud fala de cultura nas linhas de *O mal-estar*. Para tanto, não poderemos deixar de tocar, antes, na construção teórica realizada no livro *Totem e tabu*, pois, apesar de já encontrarmos em cartas da época pré-psicanalítica pensamentos de Freud sobre em quais fundamentos se constituiu nossa sociedade – como, anteriormente expusemos, é o caso de seu Rascunho N, de 1897 –, esta obra de 1913 é tida, inclusive por ele mesmo, como uma “primeira tentativa [...] de aplicar o ponto de vista e as descobertas da psicanálise a alguns problemas não solucionados na psicologia social” (FREUD, 1913, p. 17). Dentre os problemas, o que recebeu uma das principais contribuições é o da origem de nossa cultura, presente no quarto ensaio do referido livro, cuja hipótese traz a idéia de uma horda primitiva e da morte do pai que a liderava.

1.2. *Totem e tabu* e cultura

Para Freud, em um tempo pré-histórico, houve um tipo de conjuntura social encabeçado por um pai que tinha submetidas a ele todas as fêmeas do grupo. Este monopólio impedia que os machos da horda se relacionassem com elas, o que colocava o pai num patamar quase inalcançável de muito respeito, medo e ódio. No entanto, a rebelião dos machos do grupo contra essa restrição acaba resultando no assassinato do pai, e sua execução, num banquete que tinha por objetivo incorporar a força daquele que havia morrido. Entretanto, o ato que parecia ter encerrado o poder paterno acaba retornando a partir da culpa pelo assassinato,

como uma intensificação do respeito e do medo diante da lembrança do pai totêmico – o amor e o ódio eram sentimentos ambivalentes que a lembrança atualizava através da negação do parricídio. Sem obstáculo, é realizada a distribuição das fêmeas entre todos os membros submetidos àquele sistema, e fica estipulado que nenhum dos machos assumiria o lugar antes ocupado pelo pai, de absoluto gozo, fato que desfaz a horda e origina outros clãs.

Através dessa consideração, Freud tentava demonstrar com o mito de que maneira vão sendo construídos os vínculos sociais. O pai interditor do incesto, agora tendo sua figura transformada em lei, atua com sua onipotência como motivo para que sejam consolidados tais vínculos e para que os enfraqueça de agressividade – em torno deste contexto gira um perene sentimento de culpa. Ora, a atitude de recalcar o desejo do incesto e do assassinato se constitui na premissa que possibilita o homem a entrar no campo do simbólico e no sistema de relações que se desdobram a partir disso. A propósito disso, retomamos Fuks: “o exato valor conceitual do mito freudiano foi o de ter estabelecido a noção psicanalítica do pai como vetor de passagem do homem da natureza à cultura” (2003, p. 28). Isso, portanto, nos traz os pressupostos em que a psicanálise acredita serem os fundamentais para a constituição da cultura: supressão pulsional, no que diz respeito ao desejo pelo incesto e ao assassinato, e a obediência à lei que se constitui a partir da interdição.

A atitude de Freud em criar um mito como hipótese do surgimento da nossa cultura chama a atenção para uma lei que existe desde tempos imemoriais¹⁸. Assim sendo, não podemos dizer há quanto tempo foi criada e nem se houve um autor específico, mas que é baseada nela que novas regras e condutas vão compondo novos clãs e que, da horda original, teriam surgido

¹⁸ Utilizar um tipo de construção como a mítica era, de um lado, obedecer ao espírito moderno do tempo iluminista, pois o mito, mesmo que não sendo material, se apresenta de forma concreta ao ser explicitado – isto é, há um discurso passível de observação e estudo –; e, de outro, resgatar uma forma antiga de expressão de pensamento, que mostra algo além da racionalidade de um discurso com pretensões explicativas sobre o cotidiano. Com este mito científico, portanto, Freud dá mais um passo na confirmação da psicanálise como disciplina subversiva e crítica.

quase todas as instituições culturais posteriores. Com isso, podemos investigar como o termo *Kultur* se apresenta em *O mal-estar na cultura* e veremos que a existência desta lei vai se acoplar ao aspecto protetivo que a cultura exerce na vida humana.

2. *Kultur* no mal-estar

Tomemos as palavras que indicam a radicalidade da linha crítica freudiana em *O mal-estar na cultura*. Tal linha fica mais clara ao se dissecar, pela leitura textual e pelo fundamento dos termos capitais, o que o título indica. Por esta razão, é ele que vai nos guiar.

As primeiras versões de *Das Unbehagen in der Kultur* (título original de *O mal-estar...*) para outras línguas dispunham dos seguintes títulos: *Civilization and its Discontents*, versão inglesa, de 1930, e *Malaise dans la civilisation*, versão francesa, de 1934 (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 490). Traduzindo tais designações literalmente, teríamos, respectivamente, *A civilização e seus descontentamentos* e *Mal-estar na civilização*. Numa revisão das duas traduções, James Strachey, no que se refere à versão inglesa, a utilizou com o mesmo título e a incorporou na montagem da edição *Standard* das obras de Freud. Já a versão francesa teve um segundo título, apresentado em 1994 pela equipe formada pelos autores do glossário *Traduire Freud*, em que pretenderam encerrar a controvérsia com a sugestão de *Le Malaise dans la culture*. Com a mudança de *civilisation* para *culture*, o título em francês deixava de ser *Mal-estar na civilização* para ser citado, a partir daquele ano, como *O mal-estar na cultura*. Segue um trecho da justificativa para a mudança:

Cada grande autor, diante de um termo tão fundamental, forja e impõe a acepção que ele lhe atribui. Foi o que Freud fez com o termo *Kultur*, cujo sentido aparece sem ambigüidade nos principais textos em que aborda o termo. Se essa delimitação do conceito pelo seu contexto global funciona em alemão, por que não funcionaria em francês? Todos os autores concordam em assinalar que, em se tratando da cultura, no nível do indivíduo e não mais das sociedades, é o termo *Bildung* que é

empregado. Isto é sobretudo válido para o adjetivo, *der Gebildete* sendo, indiscutivelmente, “homem culto”. (apud LE RIDER, 2002, p. 99)

Aqui não é colocado em questão apenas o modo de tradução de um termo, o que já apresenta enormes dificuldades dada a polissemia expressa por *Kultur*. Como afirma Le Rider (2002), é algo mais que isso. A postura de Freud dificilmente seria de indiferença, e acreditar nisso tiraria todo o valor inerente a esta polêmica. Como mais um argumento contra a idéia de simples indiferença, tomamos um trecho redigido por Thomas Mann sobre o ponto, talvez uma das distinções mais apaixonadas entre cultura e civilização:

Cultura significa coerência, estilo, forma, conservação, gosto, uma certa organização mental do mundo por mais aventureira, risível, selvagem, sanguinária e terrível que seja. Cultura pode querer dizer oráculos, magia, pederastia, diabos e demônios, sacrifícios humanos, cultos orgiásticos, inquisição, auto-de-fé, ritos de possessão, processos de bruxaria, florescimento de envenenamentos e abominações as mais variadas. Ao passo que civilização é razão, Iluminismo, doçura, requinte, estilo, gosto apurado, ceticismo, dissolução – espírito. Sim, o espírito é civil, burguês. Ele é antidemoníaco, anti-heróico, e é só aparentemente um absurdo dizer que é antigenial. (apud LE RIDER, 2002, p. 101)

Além da distinção já bem estabelecida, é importante retomarmos o que Freud propõe em suas próprias linhas como cultura, pois ele toca em pontos já ressaltados por nossa passagem pela etimologia e em seu *Totem e tabu* (1913). A definição do termo começa a ficar clara a partir do capítulo II do livro de 1930, em que o tema é a busca pela felicidade. Neste ponto de seu texto, apresenta um sujeito desamparado em um mundo hostil, que se vê com armas como a diversão e a intoxicação para enfrentar a infelicidade, de maneira que possa se livrar do sentimento de dor e desprazer e fique envolto por fortes sensações de prazer. Ademais, a cultura aparece no capítulo III como instituição que indica as realizações humanas, as difere das dos animais e protege os homens contra a natureza e a dificuldade dos relacionamentos. O argumento de Freud aqui é que, na medida em que o homem não admite o sofrimento proveniente do social, a confiança nos regulamentos sociais que se estabeleceram com fins de

proteção acaba enfraquecendo. Por este motivo, segundo Freud, “quando consideramos o quanto fomos mal sucedidos exatamente neste campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de *natureza inconquistável* – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (FREUD, 1930, p. 105, grifo nosso).

É importante ressaltar que, com o que pesquisamos até aqui, já vemos uma aproximação entre o que discorreremos acerca da etimologia de “cultura” e os aspectos da formação do alemão. A interioridade, como marca principal da *Bildung* e aspecto importante do movimento da *Jungenstil* vienense, nos parece correlata à mensagem transmitida pelo particípio futuro de *colo*, a variante *culturus*, que indica a formação como fruto que retorna ao indivíduo através do trabalho de (auto-)cultivo. Se o traço de humanidade vai se constituindo pela distância que as realizações humanas vão estabelecendo com relação à vida animal, a formação como fruto nos aponta justamente a responsabilidade deste processo (lembramos que se trata de um auto-cultivo) pelo alto nível de mal-estar intrínseco a esta lida de nos distanciar do equilíbrio que o desenvolvimento animal encerra. Em verdade, só podemos assinalar o desequilíbrio perene entre a satisfação pulsional e o que o processo cultural impõe.

Com o auxílio de Lacan, isto fica mais explícito: “A cultura, enquanto distinta da sociedade, isto não existe. A cultura é, justamente, que aquilo nos pega. Só a temos agora em nossas costas, como pulgas, porque não sabemos o que fazer com ela, senão catá-las. Quanto a mim, aconselho que vocês as guardem, porque aquilo futuca, e desperta” (LACAN, 1973, p. 73). Curiosa forma de indicar o que nos acossa de perto, Lacan ainda arremata trazendo, como também o faz em outras partes de sua obra, a linguagem para perto do auto-cultivo humano. Segundo ele, “[...] há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo *discurso*, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante” (LACAN, 1973, p. 74, grifo no original).

Se a linguagem imbuída ao ser falante tem como conseqüência a constituição de um liame social, a íntima relação que se estabelece, então, entre cultura e humano permite ao pensamento freudiano vislumbrar a comunicação entre os indivíduos a partir da necessidade de constituírem um grupo para protegerem a si e a seus filhos, além de aumentarem sua força de trabalho. Da mesma forma, o texto associa a construção e o uso de instrumentos à maneira encontrada para tornar a “terra proveitosa”, para colocá-la a seu serviço, e sua importância para proteger os envolvidos contra “a violência das forças da natureza” (FREUD, 1930, p. 109).

Com a alusão ao mito de Prometeu em uma nota de rodapé¹⁹, Freud nos dá um bom resumo que ilustra todo o percurso de tentativa de dominação sobre a natureza e como a aquisição da cultura se deu a partir da renúncia pulsional. Por esta razão, vale a pena a transcrição de boa parte dela:

O material psicanalítico, incompleto como é e não passível de uma interpretação clara, admite, não obstante, uma conjectura – que soa como fantástica – sobre a origem dessa realização humana [o controle sobre o fogo]. É como se o homem primitivo tivesse o hábito, quando entrava em contato com o fogo, de satisfazer um desejo infantil a ele vinculado, extinguindo-o com um jorro de sua urina. As lendas de que dispomos não deixam margem a dúvidas quanto à visão originalmente fálica que se tinha das línguas de chama, quando elas se erguem. Extinguir o fogo pela micção – tema a que gigantes modernos, Gulliver em Liliput e o Gargântua de Rabelais, ainda retornam – era, portanto, uma espécie de ato sexual com um indivíduo do sexo masculino, um gozo da potência sexual numa competição homossexual. A primeira pessoa a renunciar a esse desejo e a poupar o fogo pôde conduzi-lo consigo e submetê-lo a seu próprio uso. *Apagando o fogo de sua própria excitação sexual, domara a força natural do outro fogo. Essa grande conquista cultural foi assim a recompensa de sua renúncia ao instinto.* (FREUD, 1930, pp. 109-110, nota 3, grifo nosso)

¹⁹ As idéias presentes na nota iriam ser melhor elaboradas em 1932, no artigo “A aquisição e o controle do fogo”.

Essa recompensa adviria como resultado das ciências e tecnologias humanas sobre uma terra que, inicialmente, seria amedrontadora e que escancara o desamparo do recém-nascido. Apesar disso, o ferramental construído daria subsídios, ao longo de um difícil período de acúmulo de aquisições e controle sobre a cultura, para que o humano não se sentisse tão angustiado. Assim, ao homem que colocava em patamares bastante elevados os deuses em cujas mãos eram depositados ideais culturais, Freud deu o adjetivo de “Deus de prótese” (FREUD, 1930, p. 111), pois via que o domínio que a tecnologia ajudava ao homem impor o levaria a grandes avanços. A conclusão revela um paradoxo para tais avanços, pois essa proximidade de Deus não resultava em felicidade, e o nível que o processo cultural atingia não era suficiente para diminuir o mal-estar sentido. Contudo, Freud não deixa de apontar que “as mais elevadas atividades do homem” (1930, p. 114), como a produção intelectual, científica e artística, são o que melhor caracteriza a cultura. Ao enumerar essas atividades, ele faz uma referência a duas metas do labor humano: a utilidade e a obtenção de prazer.

Continuando a sua análise do mal-estar na cultura, Freud delineia um avanço cultural a partir da instauração de um direito que enfraquecia a força de um indivíduo isolado em prol da força de uma maioria. A comunidade, com isso, impunha o direito em detrimento da força bruta. Todavia, é precisamente este desenvolvimento que culmina num cerceamento das liberdades individuais, de modo que se constitui como um desafio encontrar uma harmonia entre a liberdade do indivíduo e as reivindicações da cultura. Não se trata, nos dirá Freud, de entender os avanços da cultura como “aperfeiçoamento” para os homens. Muito pelo contrário, devemos atentar para o fato de que a referência é a um processo. “Podemos caracterizar esse processo referindo-o às modificações que ele ocasiona nas habituais disposições instintivas dos seres humanos, para satisfazer o que, em suma, constitui a tarefa econômica de nossas vidas” (FREUD, 1930, p. 117).

Quanto a este aspecto, é feita uma correlação entre o emprego das pulsões e o traço de caráter que elas podem desenhar. O exemplo tomado é o da função excretória, que ocasiona características como a parcimônia, o sentido da ordem e da limpeza, e que, se levadas a certo nível, podem denotar um caráter anal. Aliadas, essas características, no que elas representam um desenvolvimento cultural e uma fonte de prazer, chamam a atenção de Freud para a “semelhança existente entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo” (FREUD, 1930, pp. 117-118). O que talvez pudesse ser compreendido apressadamente como contradição desta semelhança é a constatação de que a *Kultur* repousa sobre a renúncia das pulsões, e, assim, o desprazer estaria colocado, mas percebemos que há um problema que aproxima os processos, pois atender às exigências culturais causa prazer na medida em que aponta para uma capacidade de controle sobre as paixões, ao mesmo tempo em que não se consegue fazer isso impunemente.

Essa ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar. [...] Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso. (FREUD, 1930, p. 118)

Com este fragmento, estamos nos dirigindo para uma parte central do que propusemos como objetivo deste trabalho, isto é, nos encaminhamos para uma discussão acerca da agressividade que Freud apresenta em seu livro de 1930. Destarte, devemos retomar o que os dados históricos, assim como a delimitação de Freud, apesar de desconsiderá-la, nos aponta quanto ao que seria cultura.

Com relação à dúvida da tradução de *Kultur*, vimos que por trás deste termo nos é apresentado todo um contexto sócio-cultural que trata da especificidade da tradição germânica arraigada e tensionada a não abrir mão da produção humana como valorização da

personalidade, do cultivo de si, da identificação com o todo social, e de sua espontaneidade em prol do utilitarismo e da vida política que, de acordo com essa distinção histórica, têm uma importância secundária. Expusemos nossa hipótese de que Freud chama a atenção para uma crítica às noções tanto de civilização quanto de cultura pelo fato de ter vivido a influência de um ambiente que se situava a partir do distanciamento de ideologias, destacando, assim, o caráter incisivo de seu exame.

No que diz respeito aos dados históricos e à etimologia, o que pudemos angariar foi que o termo “civilização” se refere a uma instância de governabilidade dirigida por preceitos específicos e a costumes referentes ao requinte de cortesia e urbanidade, assim como ao direcionamento político, ligado a ideais progressistas. Remete-se, assim, a uma polidez digna do que se produz na *urbis*. Já “cultura” tem uma relação mais clara com o que se produz na terra e, como pudemos verificar, com o que tal produto contribui para a formação do indivíduo. Refere-se ao que perpassa da ação na terra, e o resultado enquanto auto-cultivo ou formação subjetiva, ao que retorna como construção de mundo e constituição de uma memória social. Do que trata a *Bildung* é exatamente isso: uma formação individual com vistas para uma modificação no mundo efetuada pelo *socius*.

Com efeito, embora tenhamos apontado a distinção entre civilização e cultura, deve-se ter o cuidado de não levá-la ao extremo, pois, não obstante os acontecimentos históricos de divergências entre as idéias que eram impostas a um povo conservador, o desenvolvimento e certa prosperidade alcançadas têm ligação com o acolhimento de alguns dos ideais progressistas. Além disso, como já observamos neste capítulo, não se pode desconsiderar a hipótese de que o contexto da Primeira Grande Guerra possa ter levado Freud a teorizar sobre a morte, assim como a desilusão que o belicismo impunha pode ter contribuído para que o pensador criticasse tal diferença entre os termos através do polêmico desdém.

O texto de Freud parece chamar a atenção para esses pontos de maneira bastante clara após tudo o que expusemos: se há uma compartimentação do que se entende por civilização e por cultura (o que fica explícito na visão de áreas como História, Antropologia e outras afins), para a psicanálise, cultura é tão-somente uma produção que retroage e constitui o que é próprio do humano. Em outras palavras, trata-se de um movimento que se dá sobre uma fina linha que tenta acolher o desamparo constitutivo do humano com vistas a possibilidades variadas de construções auxiliares que, de certa forma, asseguram sua existência. Com isso, queremos destacar que é de extrema profundidade para a teoria analítica a distinção entre as duas noções por dois motivos básicos. O primeiro marca o encontro entre o homem e o outro e o seu posterior interesse num trabalho em conjunto sobre a terra, dois aspectos que indicam o início de um processo de investimento e auto-investimento que se perpetua, e dessa maneira sinaliza o cultivo como artifício de formação subjetiva para além da tentativa de saciar a fome. O segundo, relacionado com o anterior, dá mostras, mais uma vez, da radicalidade freudiana em diferenciar o instinto animal da pulsão, estritamente humana.

De posse disto, avançaremos sobre o mal-estar que Freud nos apresenta em seu livro, que, de antemão, já assinala um sentimento inconsciente de culpa pela perda do amor de entes queridos a partir da manobra da cultura de impedir que o caráter destrutivo da pulsão de morte, ou seja, episódios de agressão, cause danos à comunidade. Assim, podemos nos remeter à pergunta feita por Albert Einstein a Freud: “É possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade?” (1932, p. 243). A resposta dada marca algo próprio da pesquisa analítica: é inerente à vida humana uma cota de agressividade. A impossibilidade de suprimi-la faz levantar inúmeras outras questões quanto ao que se pode fazer para que a violência não desagregue nosso grupo social, e, junto a isso, traz à tona o mal-estar da situação de convivência.

3. A pulsão de morte na cultura

Freud não fala em crise, mas em mal-estar. Querirá isso dizer mais ou menos? Uma crise, quaisquer que sejam sua duração e sua amplitude, invoca sua superação, sua solução. [...] Um “simples mal-estar” não permite nem um diagnóstico seguro nem um prognóstico provável; desarma nosso saber, escapa a qualquer apreensão.

J.-B. Pontalis

Se a frustração cultural é uma das características do âmbito dos relacionamentos sociais por impregná-los de cerceamentos morais, assim como Freud aponta em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” (1908) quanto aos relacionamentos amorosos, no livro de 1930 uma questão é levantada quanto ao fato de não ser a moral o único fator que impede a satisfação das pulsões. Deste modo, notar que há algo de inconquistável em nossa constituição psíquica que “nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos” (FREUD, 1930, p. 126) é afirmar que o objetivo do princípio de prazer não é cumprido. Ou seja, é a própria dinâmica pulsional que estabelece a impossibilidade de satisfação. Assim, a importância da moral impregna o psiquismo desde sua constituição, pois, se tomamos o *Projeto de uma psicologia* (1895), veremos que Freud já afirmava que o desamparo humano era amenizado a partir do momento em que alguém próximo auxiliasse o bebê com a alimentação e outros cuidados. No que o desamparo convoca outra pessoa, tem-se que ele seria “a fonte originária de todos os motivos morais” (FREUD, 1895, p. 32, grifos do original). Assim, um repertório moral é introduzido pela presença do outro, e é a necessidade que sentimos deste no início da vida que nos indica que o utilizamos para alcançarmos uma satisfação que, como já vimos, nunca será completa.

A vida comunitária, segundo Freud, aparece de um ato inaugural, como o foi a morte do pai explicitada em *Totem e tabu*, livro de 1913, e se constitui na base de um sentimento de culpa e das necessidades que os indivíduos detectaram no que diz respeito à compulsão para o trabalho e ao poder que o amor exerce sobre eles. Por motivo destes dois últimos aspectos,

afirma que Eros (Amor) e Ananké (Necessidade) são os pais da cultura (FREUD, 1930, p. 121). Com estes dois, a possibilidade de reunir um grande número de pessoas não significou que houvesse um progresso no que se refere a tecnologias que conseguissem dominar de maneira cada vez mais elaborada o mundo exterior. Ao contrário, a oposição que o desenvolvimento da cultura fazia frente à vida sexual, se denotava uma tendência em ampliar a unidade cultural, impunha momentos de infelicidade para seus membros.

A vida sexual do homem civilizado encontra-se, não obstante, severamente prejudicada; dá, às vezes, a impressão de estar em processo de involução enquanto função, tal como parece acontecer com nossos dentes e cabelos. Provavelmente, justifica-se supor que sua importância enquanto fonte de sentimentos de felicidade e, portanto, na realização de nosso objetivo na vida, diminuiu sensivelmente. (FREUD, 1930, p. 121)

O que se pode esperar disso é que haja reivindicações agressivas contra a opressão. Por isso, o temor a qualquer tipo de revolta faz com que sejam criadas medidas que restrinjam ainda mais possíveis ações enérgicas que venham do grupo. Uma medida a que Freud dá atenção, e que corrobora a constituição de uma moral como uma via de duas mãos, já que se trata de uma lei que tenta conter a satisfação pulsional a partir da impossibilidade de que ela se efetive, é o preceito “amar o próximo como a ti mesmo”. Deve-se reparar que este mandamento acaba seguindo o objetivo que a moral institui na proporção em que, sugerindo que o amor a outrem devesse ter a mesma intensidade que o amor que temos por entes queridos, tenta coibir a constatação do que, para Freud, é bastante claro: “que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas” (FREUD, 1930, p. 133). Quanto a este ponto, há uma subversão de todo trato zeloso com o próximo pela apresentação de uma irreduzível agressividade, pois este próximo seria um ajudante, um objeto sexual, afinal “*Homo homini lupus*” (FREUD, 1930, p. 133).

Se há toda uma estrutura teórica não apenas em *O mal-estar na cultura*, mas em diversos textos freudianos, que apresenta a construção moral que a cultura vai delineando a partir da dinâmica pulsional, é porque aqui, também, trata-se de dois universos que não podem ser abordados separadamente, é por isso que Freud sempre se refere a um antagonismo entre cultura e vida pulsional. E se anteriormente afirmamos que a cultura, enquanto produção humana, é constituída a partir de uma troca que há no labor sobre a terra, não devemos nos esquecer de que há o acréscimo radical que a psicanálise faz ao mostrar a presença, de ponta a ponta, do sexual e da pulsão de morte neste processo. Desta feita, com a formulação freudiana de uma teoria da cultura que considera as características de uma constante ação do psíquico na passagem de um estado primevo do humano para a regulação de uma ordem cultural, encontramos um ponto de encadeamento de grande parte dos conceitos construídos ao longo da história da disciplina analítica. Ressaltamos isso, pois Freud, ao perceber o sexual como fundamento das atitudes humanas, descobre que esta inserção possibilita o liame social, como Lacan aponta em fragmento citado anteriormente, no que ele faz de ligação entre o homem, a terra (mundo exterior) e a instauração da linguagem.

Bem enredada a impossibilidade da satisfação pulsional, que se torna moral, vemos a socialização em um texto como *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921) fundamentada na identificação com a figura de um líder, que tão-somente foi colocado no lugar de ideal de eu do grupo em questão (FREUD, 1921, p. 147). Este ideal de eu, como acima explicitamos a partir do conceito de narcisismo, é a instância que, da influência dos pais e sua sinalização para idéias acerca de uma postura ética, auxilia o indivíduo a inserir-se num contexto social. A identificação, processo narcisista, tem papel importante na medida em que se forma a partir de um ideal comum do grupo que acaba submetendo a sua agressividade e a direcionando para o exterior dele. Deparamo-nos novamente com a formação de preceitos morais que tentam barrar esta hostilidade ao outro, mesmo que este não seja de meios comuns.

A construção do conceito de supereu tem íntima relação com o que agora tratamos, pois, apresentado em *O eu e o isso*, de 1923, é a ele atribuída a função de agente de censura e de consciência moral, além de ser representante do isso e de suas paixões, sua crueldade e seu poder imperativo. Em *O mal-estar*, o desamparo como fonte dos motivos morais é retomado com o aparecimento do conceito de supereu de forma a indicar que o fundamento desta instância seria o medo da perda do amor de pessoas de quem o sujeito depende. Ademais, o supereu é apresentado como constituído a partir da introjeção da agressividade.

Aí, é assumida [a agressividade] por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. (FREUD, 1930, p. 146)

No que se refere à psicanálise, a cultura segue seu desenvolvimento por causa de um sentimento *inconsciente* de culpa que tenta marcar que a persistência do desejo no eu não pode ser escondido do supereu. Este é o mal-estar de que fala Freud em seu livro, um mal-estar que não cessa e que mostra o conflito gerado pela tentativa de uma coexistência social. Só se pode salientar, assim, que a inevitabilidade do sentimento inconsciente de culpa advém da agressividade intrínseca às relações de amor, que, recalcada, aparece como forma de punição para o eu.

Com mais uma constatação polêmica, a de que a agressividade é uma disposição original do humano, Freud dá um passo à frente na conceitualização da pulsão de morte, iniciada em 1920 com “Além do princípio do prazer”. Se a novidade é fazer uma explanação sobre o termo no âmbito do social, é preciso que se retome a dualidade que é reinserida na teoria analítica entre as pulsões de vida e de morte.

Como vimos, Eros fica a cargo da construção e da ampliação de uma unidade (em 1930, é falado de uma unidade da humanidade), da combinação de indivíduos que vivem isolados, da aproximação pela necessidade e pelas vantagens do trabalho em comum, e, principalmente, da reunião de indivíduos por meio da ligação libidinal que o processo cultural estabelece (FREUD, 1930, p. 145). Tânatos, como representante do caráter destrutivo da pulsão de morte, trabalha decididamente no caminho contrário de Eros, em sua função de provocar desligamentos, desarticulações, e desmanchar unidades constituídas. O fato de a agressividade atender a este papel prontamente não pode dar margem à interpretação de que a pulsão de morte seria um simples “desvio de conduta”; ao contrário, o que se apresenta no texto freudiano é que ela pode ser entendida como uma das causas do sentimento inconsciente de culpa e, assim, mantenedora do mal-estar na cultura. Se a pulsão de morte, então, é inerente ao que é humano, o mal-estar, que, diferente de uma crise, denota uma inconsistência de melhora por causa de sua persistência no tempo, se constitui simultaneamente com a cultura.

De difícil apreensão por causa de sua ação silenciosa, a pulsão de morte aparece para a psicanálise como algo irreduzível, impassível de ser submetida a qualquer tipo de ordenamento. De sua ineducabilidade, só podemos supor que ela tem raízes naquilo que extrapola a linguagem constituída a partir da instauração dos processos culturais. Como Freud afirmou em *Esboço de psicanálise*, publicado em 1940:

[...] desponta em nós a compreensão de que essa tentativa precoce de represar o instinto sexual, um partidarismo tão decidido por parte do incipiente ego em favor do mundo externo, em oposição ao mundo interno, ocasionado pela proibição da sexualidade infantil, não pode deixar de ter efeito na disposição posterior do indivíduo para com a cultura. (FREUD, 1940, p. 230)

Desta forma, a pulsão de morte aparece como um resíduo que não foi domesticado pelo processo de culturalização, muito embora tenha origem nele. Se é da eterna luta entre Eros e Tânatos que Freud marca a existência da vida, vemos que o programa da cultura de

estabelecer uma união grupal duradoura, ou seja, uma supremacia do primeiro, é dificultado pelo obstáculo que é promover a efetivação de fortes vínculos afetivos, de fazer que coincidam sentimentos entre os membros da comunidade, tendo em vista a presença constante de uma força desassimilatória. Assim, o processo cultural se realiza a partir de um histórico evolutivo de construção e de destruição consecutivas de células grupais ao longo dos séculos. É por este motivo, arriscamos vislumbrar, que é proposto que não se trata da hostilidade voltada para o mundo exterior por meio de juízos de valor que confundam um maniqueísmo com a dualidade pulsional sugerida por Freud, já que os objetivos de pulsões de vida e de morte se entrecruzam. Nas palavras dele:

Ora, é como se um instinto de um tipo dificilmente pudesse operar isolado; está sempre acompanhado – ou, como dizemos, amalgamado – por determinada quantidade do outro lado, que modifica o seu objetivo, ou, em determinados casos, possibilita a consecução desse objetivo. Assim, por exemplo, o instinto de autopreservação certamente é de natureza erótica; não obstante, deve ter à sua disposição a agressividade, para atingir seu propósito. Dessa forma, também o instinto de amor, quando dirigido a um objeto, necessita de alguma contribuição do instinto de domínio, para que obtenha a posse desse objeto. (FREUD, 1932, p. 252)

Esta é a razão pela qual Freud pede desculpas em sua resposta a Einstein sobre se seria possível tornar o homem “à prova das psicoses do ódio e da destrutividade” (FREUD, 1932, p. 243): mesmo que o crescimento da cultura atue mais incisivamente em favor da inibição do caráter destrutivo da pulsão de morte, a cota de agressividade é inerente à condição humana, e, portanto, não passível de domesticação. A pulsão de morte surge, portanto, de forma concomitante ao processo da cultura, e tem suas manifestações a partir de uma tentativa de harmonização amplificada por ideais que só fazem emergir aquilo que atravessa a relação dual, seja entre o eu e o próximo, seja entre o eu e o objeto amado, a saber, hostilidade, rivalidade e tensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A unidade deste mundo parece-me tão auto-evidente, que não precisa de ênfase. O que me interessa é a separação e a fragmentação em suas partes componentes daquilo que, de outro modo, reverteria a uma massa incoada.

Sigmund Freud a Lou Andreas-Salomé

A intenção no início deste estudo foi, a todo o momento, e com a ajuda dos autores consultados, deixar bem claro nosso entendimento de que a postura de crítica à cultura que a psicanálise assumiu tem fundamento na sua própria constituição, isso na medida em que a disciplina freudiana se colocava a tratar pacientes cujos sintomas não tinham uma base estritamente biológica, mas que apresentavam elementos sintomáticos resultantes de uma coerção relacionada à moral vitoriana. Outro fator que corrobora tal compreensão é o comportamento da população vienense da época de ignorar, ou de não procurar combater, a crise que abatia o Santo Império, pois a atitude de enfeitar o ambiente com grandes festas para afastar o tom sombrio do mal-estar vivido naqueles dias fazia de Viena um cenário propício para explorar o quanto a hipocrisia do social influenciava na etiologia das doenças que estavam aparecendo naquele momento.

Do início da psicanálise para o caminho que Freud trilhou, o levantamento acerca do narcisismo nos trouxe a questão circunstancial de que seu surgimento ocorreu num período em que, se os pilares que balizavam a ciência da época já tinham sido abalados com a aparição de um objeto de estudo como o inconsciente, sofrem um novo ataque não apenas por sentirem questionado o eu racional, mas por ser incutido o tema da morte na clínica a partir de um debruçar-se sobre o luto e a melancolia. Aliás, tocar este ponto fez com que nos aproximássemos da força pulsional fundamental para esta dissertação, cujo conceito Freud foi construindo com muito cuidado, e que causara estranheza para ele próprio: a pulsão de morte. A maturidade deste conceito passa não apenas pelo ensaio de que a energia acumulada no aparelho psíquico fosse escoada, indicando o retorno a um estado inorgânico, ou pela

repetição, que chegou a ser compreendida como tentativa de se dominar a lembrança traumática, mas pelo teor radical contido no que a pulsão de morte provoca, isto é, a ruptura.

Isso nos faz lembrar uma noção central da psicanálise, a de conflito. Presente nas entrelinhas da exposição sobre o recalque, a resistência e a repetição, ela é essencial na medida em que destaca o ineditismo da psicanálise ao utilizar como marca original do sujeito sua divisão. É sob este aspecto que a abolição da indivisibilidade do *indivíduo* tem o alcance notável de problematizar a pretensão da filosofia e da psicologia de estudar o sujeito a partir de sua unidade. Apregoar uma cisão expressa a incompletude constituinte do sujeito e a busca para que o horror da falta seja cessado, o que se percebe na crítica que Freud faz à religião, que “impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a felicidade e da proteção contra o sofrimento”, já que sua técnica “consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência” (FREUD, 1930, p. 104). Instituição acalentadora por excelência do sofrimento humano, a religião segue o caminho de tornar Um o sujeito com seu Pai e com o mundo através de um sentimento oceânico. Se “deformar o quadro do mundo real” sugere a criação dessa ilusão, a psicanálise pondera com a aposta numa postura de trabalhar para que se esvazie o aspecto imaginário da tentativa de manter esta unidade a qualquer preço – a idéia de unidade tampa o buraco da existência que a disciplina freudiana denuncia.

Vimos que o interesse de Freud pela temática da cultura se estendeu e se desenvolveu com o decorrer de suas produções, chegando ao seu ápice com a demonstração de seu “pessimismo” quanto ao futuro reservado para a humanidade, em que aponta que os pressupostos culturais se esgueiram paradoxalmente por processos de autodestruição. Assim, conforme *O mal-estar na cultura* nos indica, o eterno combate entre Eros e Tânatos representa a dinâmica que é própria da cultura, e se a pulsão de vida atua de forma a agregar células sociais, ou seja, se ela trabalha em favor de um objetivo expansionista, e a pulsão de morte age como dissipadora

destes mesmos grupos, a ruptura aparece atualizando o conflito inerente, pela via da psicanálise, à composição psíquica e à ambivalência aqui apresentada pelos intuítos de expansão e de esfacelamento.

Se a importância dada nesta dissertação a uma discussão acerca da cultura não representa somente a intenção de diferenciá-la do termo “civilização”, o que consideramos, com efeito, fundamental na proporção em que nos auxiliou a chegarmos à compreensão da cultura como o ambiente primeiro de acolhimento (e de causa) do desamparo humano, é decididamente porque os efeitos do processo cultural são anteriores aos do progressismo civilizatório. Entende-se melhor do que se trata o conflito entre vida pulsional e cultura quando vemos o cenário cultural como espaço de luta entre as pulsões de vida e de morte, sendo ele mesmo construído pelo processo numa dinâmica fecunda de novidades. Arriscamos afirmar que é do conflito que as mudanças se dão.

Em “Sobre a transitoriedade” (1916 [1915]), texto que aborda o conteúdo de “Luto e melancolia” (1917a), e tendo sido escrito num tempo em que acontecia a Primeira Grande Guerra, a tristeza dos dois companheiros de caminhada de Freud sobre o fato de a beleza da natureza ser efêmera revela a ele “uma antecipação de luto pela morte dessa mesma beleza” (FREUD, 1916 [1915], p. 346). Seja por causa da mudança da estação do ano ou pelo advento da guerra que a natureza tenha sido solapada, Freud se sentiu instigado a discutir que a transitoriedade não tira a graça da natureza, e muito menos sua força, e desenvolve seu argumento a partir de um *a posteriori*. Destroçados o orgulho pelo trabalho da cultura, a admiração pelos pensadores de um mundo menos sofrido, e as esperanças de exortação das diferenças entre grupos e povos, a superação do luto seria o caminho para a reconstrução em bases mais sólidas de tudo o que se perdeu.

Entre o “pessimismo” dos companheiros de Freud na situação narrada pelo artigo de 1916 e o dele próprio no livro de 1930 há uma diferença. A ingenuidade dos primeiros ao vislumbrarem a imortalidade da beleza da natureza tem como contraponto a serenidade freudiana da percepção de um caráter destrutivo que causa a separação daquilo que Eros tenta juntar e imortalizar incessantemente, ou seja, a ruptura escancara a qualidade de provisório que é próprio da vida. Dessa forma, deixamos “pessimismo” entre aspas propositalmente para indicar que a ruptura que a pulsão de morte causa entre as células sociais talvez seja a necessidade de que elas se reinventem a todo o momento, necessidade de uma *Kultur* de nunca perder sua dinâmica de conflito e de processo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ângela Mendes de. *A República de Weimar e a ascensão do nazismo*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. 247p.

AVOLIO, Jelssa Ciardi. **Michaelis** : minidicionário francês – francês-português, português-francês. São Paulo: Melhoramentos, 2003.

BETTELHEIM, Bruno. A Viena de Freud. In: _____. *A Viena de Freud e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Campus, 1991. pp. 3-16.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 11-63.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. 2 ed. 17 imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

DRAWIN, Carlos Roberto. A Viena plural: a gênese ideo-histórica da psicanálise. In: _____. *Angústia e saber: elementos para uma leitura filosófica da psicanálise na dialética da modernidade*. 1999. 245 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. pp. 130-204.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire Étymologique de la langue latine** – Histoire des mots. 4 ed. Paris: Éditions Klincksieck, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade* – Volume I: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FREUD, Sigmund. *Projeto de uma Psicologia* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1995. 229p.

_____. Estudos sobre a histeria (1893-1895) – Vol. II. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 319p.

_____. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência (1893) – Vol. III. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 33-47.

_____. As neuropsicoses de defesa (1894) – Vol. III. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 51-72.

_____. A interpretação dos sonhos (1900) – Vols. IV e V. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905 [1901]) – Vol. VII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 11-115.

_____. Os Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905) – Vol. VII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 117-228.

_____. Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses (1906 [1905]) – Vol. VII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 254-263.

_____. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908) – Vol. IX. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 183-208.

_____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909) – Vol. X. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 155-317.

_____. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão (1910) – Vol. XI. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 193-203.

_____. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (1911a) – Vol. XII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 15-108.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911b) – Vol. XII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 273-286.

_____. Totem e tabu (1913) – Vol. XIII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 13-194.

_____. Recordar, repetir e elaborar (1914a) – Vol. XII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 189-203.

_____. História do Movimento Psicanalítico (1914b) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 11-82.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914c) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 85-119.

_____. Pulsão e destino de pulsões (1915a) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 129-162.

_____. Recalque (1915b) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 163-182.

_____. Reflexões para os tempos de guerra e morte (1915c) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 309-341.

_____. Sobre a transitoriedade (1916 [1915]) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 343-348.

_____. Luto e melancolia (1917a [1915]) – Vol. XIV. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 271-291.

_____. Conferência XIX – Resistência e Repressão (1917b [1916-1917]) – Vol. XVI. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 337-354.

_____. Conferência XXVI – A teoria da libido e o narcisismo (1917c [1916-1917]) – Vol. XVI. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 481-502.

_____. O estranho (1919) – Vol. XVII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 271-318.

_____. Além do princípio do prazer (1920) – Vol. XVIII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 11-85.

_____. *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921) – Vol. XVIII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 87-179.

_____. *O eu e o isso* (1923) – Vol. XIX. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. pp. 13-83.

_____. *Um estudo autobiográfico* (1925 [1924]) – Vol. XX. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. pp. 13-92.

_____. *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926 [1925]) – Vol. XX. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 93-201.

_____. *O futuro de uma ilusão* (1927) – Vol. XXI. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 13-71.

_____. *O mal-estar na cultura* (1930) – Vol. XXI. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 73-171.

_____. *Por que a guerra?* (1932) – Vol. XXII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 235-259.

_____. *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939) – Vol. XXIII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 13-161.

_____. *Esboço de psicanálise* (1940) – Vol. XXIII. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 165-329.

FUKS, Betty Bernardo. *Freud e a cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. 72 p.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em Psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. 128p.

_____. *Introdução à metapsicologia freudiana: Artigos de metapsicologia, 1914-1917* (Vol. 3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996 (reed.). 295p.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1ª reimpressão com alterações. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

IRMEN, Friedrich. **Langenscheidt Dicionário de Bolso** – das línguas portuguesa e alemã. Berlim-München-Zürich: Langenscheidt, 1968-69.

JONES, Ernest. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 317.

LACAN, Jacques. Desmontagem da pulsão (1964). In: _____. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. pp. 153-164.

_____. Aristóteles e Freud : a Outra satisfação (1973). In : _____. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982. pp. 70-86.

LE RIDER, Jacques. Reflexões sobre a modernidade vienense. In: _____. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1992. pp. 23-51.

_____. Individualismo, solidão e identidade em crise. In: _____. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1992. pp. 53-79.

_____. Cultivar o mal-estar ou civilizar a cultura ? In : _____; PLON, Michel; RAULET, Gerard; REY-FLAUD, Henri. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002. pp. 97-144.

LO BIANCO, Anna Carolina. A Bildung alemã e a cultura em Freud. In: KISHIDA, Clara Akiko; LANNES, Edson Soares; BRITO, Eliud Lucia de M. G.; ALBUQUERQUE, José Durval Cavalcante de; SAMPAIO, Naira (orgs.). *Cultura da ilusão – Textos apresentados no IV Fórum Brasileiro de Psicanálise, Setembro de 1997*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 65-80.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. 503p.

MELLO, Denise Maurano. Na via de Freud. In: _____. *Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas: Unifenas, 1995. pp. 27-93.

MEZAN, Renato. Bergasse 19: um endereço impossível?. In: _____. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense / CNPq (co-ed.), 1985. pp. 21-134.

_____. As três fontes da psicanálise. In: _____. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense / CNPq (co-ed.), 1985. pp. 135-260.

_____. Às voltas com a História. In: _____. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense / CNPq (co-ed.), 1985. pp. 430-646.

_____. A maturidade de uma teoria. In: _____. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1987. pp. 149-337.

_____. Psicanálise e cultura, psicanálise *na* cultura. In: _____. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 317-392.

MERRIAM, G. & C. **Webster's New Collegiate Dictionary**. EUA: G. & C. Merriam Co., 1956.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. *Pulsão de morte e racionalidade no pensamento freudiano*. Fortaleza: Ed. UFC, 2002. 311p.

PFEIFFER, Ernst. *Freud – Lou Andreas-Salomé: Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. 310p.

PONTALIS, Jean-Baptiste. Atualidade do mal-estar. In: _____. *Perder de vista – Da fantasia de recuperação do objeto perdido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991. pp. 15-27.

ROBERT, Paul. **Le Petit Robert** – Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 490.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo Dicionário Latino-Portuguez**. 5 ed. S.l.: Garnier, [s.d.].

SCHORSKE, Carl E. Política e psique: Schnitzler e Hofmannsthal. In: _____. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. 3 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. pp. 25-42.