

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Instituto de Psicologia  
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

**As relações entre sintoma e cultura na psicanálise**

**Marcelo Renó Arbex**

2010



## **As relações entre sintoma e cultura na psicanálise**

Marcelo Renó Arbex

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Joel Birman

Rio de Janeiro

Fevereiro/2010

## **As relações entre sintoma e cultura na psicanálise**

Marcelo Renó Arbex

Orientador: Joel Birman

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Joel Birman

---

Profa. Dra. Regina Herzog

---

Profa. Dra. Margarida Maria Tavares Cavalcanti

Rio de Janeiro

Fevereiro/2010

Arbex, Marcelo Renó

As relações entre cultura e sintoma na psicanálise.

Marcelo Renó Arbex. Rio de Janeiro: UFRJ, IP, 2010

125 f., 29,7 cm

Orientador: Joel Birman

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/IP/Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2010

Referências Bibliográficas: f. 119-125

1. Psicanálise. 2. Sintoma. 3. Cultura. 4. Contemporaneidade.  
5. Dissertação (Mestrado). I. Birman, Joel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. As relações entre sintoma e cultura na psicanálise.

## **Dedicatória**

Dedico este trabalho a todos que me auxiliaram em sua produção

## **Agradecimentos**

Ao meus pais, pelo apoio incondicional.

A Joel Birman, pela orientação que me guiou pelo percurso deste trabalho.

A Ana Luísa, pela presença em minha vida durante esse tempo.

Aos professores e colegas do mestrado, pelos conhecimentos passados e diálogos enriquecedores.

“A loucura é algo raro em indivíduos – mas em grupos, partidos, povos e épocas é a norma”.

Nietzsche

## Resumo

O aparecimento de novos quadros sintomáticos na contemporaneidade que interrogam a prática psicanalítica e seus pressupostos, também traz a questão da causa de tais mudanças. Assim, diversos psicanalistas atualmente têm recorrido às diferenças culturais para explicar essa maior frequência, baseando-se na correlação entre sintoma e cultura que a psicanálise advoga. O objetivo desse trabalho é investigar como a psicanálise, através do estudo das neuroses, pode formular a correlação entre sintoma e contexto cultural e descobrir qual é a sua especificidade nesta abordagem. Inicialmente, exporemos a relação feita entre os novos sintomas e a cultura contemporânea, para demonstrar a pertinência do tema. Em seguida, pretendemos retornar à criação da psicanálise para expor como em sua concepção inicial de sintoma já estava incluída a dimensão cultural. A partir daí, seguiremos o desenvolvimento do conceito de sintoma na teoria psicanalítica, ao lado das hipóteses sobre cultura realizadas por Freud. Pretendemos demonstrar como o contexto cultural está implícita no aparelho psíquico formulado por Freud e no sintoma. A concepção que será traçada irá contra a divisão entre um pólo individual, tratado no sintoma e um pólo cultural, como um objeto de estudo separado da psicanálise pura, levando em consideração a indivisibilidade dos dois campos desde o início da teoria psicanalítica.

## Résumé

L'apparition de nouveaux cadres symptomatiques dans la contemporanéité qui interrogent la pratique psychanalytique et ses suppositions, amènent aussi la question de tels changements. Ainsi, divers psychanalystes ont actuellement recours aux différences culturelles pour expliquer cette fréquence plus grande, en se basant sur la corrélation entre symptômes et culture que la psychanalyse défend. L'objectif de ce travail est d'investiguer la façon dont la psychanalyse, à travers l'étude des névroses, peut formuler la corrélation entre symptôme et contexte culturel et découvrir quelle est sa spécificité dans cette approche. Initialement, nous exposerons le rapport fait entre les nouveaux symptômes et la culture contemporaine, afin de démontrer la pertinence du thème. Ensuite, nous comptons retourner à la création de la psychanalyse pour exposer comment dans sa conception initiale de symptôme était déjà incluse la dimension culturelle. À partir de ce point, nous poursuivrons le développement du concept de symptôme dans la théorie psychanalytique, à côté des hypothèses sur la culture réalisées par Freud. Nous comptons démontrer comment le contexte culturel est implicite dans l'appareil psychique formulé par Freud et dans le symptôme. La conception qui sera tracée ira contre la division entre un pôle individuel, traité dans le symptôme et un pôle culturel, en tant qu'objet d'étude séparé de la psychanalyse pure, tout en prenant en considération l'indivisibilité des deux champs depuis le début de la théorie psychanalytique.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	p. 11
<b>Capítulo 1 – Sintoma e cultura na contemporaneidade</b> .....	p. 18
1.1 Características dos novos sintomas.....	p. 18
1.1.1 O corpo nos novos sintomas.....	p. 21
1.1.2 Da culpa à vergonha.....	p. 22
1.1.3 Fragilidade simbólica.....	p. 24
1.2 Do moderno ao pós-moderno.....	p. 27
1.3 Características da cultura atual.....	p. 30
1.4 Relações entre a cultura atual e os novos sintomas.....	p. 39
<b>Capítulo 2 – A dimensão cultural das formações de compromisso</b> .....	p. 44
2.1 Sintoma e cultura na criação da psicanálise.....	p. 44
2.2 A análise de fenômenos sociais.....	p. 57
2.3 Moral sexual civilizada.....	p. 60
<b>Capítulo 3 – A análise de objetos das ciências sociais</b> .....	p. 68
3.1 Totem e tabu.....	p. 72
3.2 A repercussão da guerra.....	p. 81
3.3 Psicologia de grupo.....	p. 83
<b>Capítulo 4 – Sintoma e cultura após 1920</b> .....	p. 92
4.1 Mudança paradigmática de 1920.....	p. 92
4.2 Consequências do segundo dualismo pulsional.....	p. 96
4.3 O sintoma na segunda tópica e no novo dualismo pulsional.....	p. 98
4.4 A função da ilusão na cultura.....	p. 99
4.4 Mal-estar na cultura.....	p. 103
<b>Conclusão</b> .....	p. 114
<b>Bibliografia</b> .....	p. 119

## Introdução

O testemunho de diversos psicanalistas tem dado provas de uma mudança drástica nos quadros sintomáticos que se apresentam à clínica atualmente, em comparação à época de surgimento da psicanálise. É recorrente a afirmação de que sintomas como os das neuroses histéricas e obsessivas se apresentam com uma frequência menor em comparação com o início do século XX. Em compensação, patologias como adicções, psicoses ordinárias, doenças psicossomáticas, além de outras que possuem caráter narcísico, aparecem com uma grande frequência atualmente. Desse quadro se impõe uma questão<sup>1</sup>: como explicar uma diferença tão drástica dos sintomas apresentados à clínica da época de Freud em comparação com a atual?

Dentre as diversas respostas a essa questão, temos primeiramente a explicação em um refinamento no critério diagnóstico. Por outro lado, afirma-se que certas patologias, como a síndrome do pânico, a fobia social, a depressão e as adicções, recebem tanta atenção por irem contra os ideais da sociedade contemporânea. Por fim, temos a explicação inversa: os imperativos culturais se modificaram, o que explica uma mudança correlativa nos sintomas e nas queixas que se apresentam à clínica, pois os sintomas seriam a expressão do fracasso individual em atingir os ideais sócio-culturais.

Não se pretende com este trabalho investigar qual seria a resposta correta, mas explanar como é formulada a relação da cultura contemporânea com as chamadas novas patologias. Desse quadro atual, pretende-se demonstrar então a pertinência do problema que será tratado neste trabalho: a inter-relação entre sintoma e cultura traçada pela psicanálise.

---

1

As chamadas “novas patologias” colocam em questão a técnica clássica da psicanálise, seus pressupostos teóricos iniciais e seus conceitos fundamentais. Tal fato demonstra que, se as neuroses clássicas – histérica e obsessiva – eram paradigmáticas e ilustrativas da cultura da virada do século XIX para o XX, e por isso foram o objeto de investigação da psicanálise em seu início e foi a partir delas que se construiu seu arcabouço teórico e seus pressupostos, isso não é verdade para a época atual. A problemática das diferenças na técnica exigida pelas novas patologias não será desenvolvida neste trabalho, porém é um ponto ilustrativo das mudanças no sintoma e na cultura na atualidade em comparação à época da criação da psicanálise.

A correlação feita pelos psicanalistas atuais entre as mudanças culturais e os novos sintomas justifica a importância de explorar essa questão na obra de Freud. Assim, pretende-se investigar neste trabalho como a ligação entre o sintoma neurótico e o contexto social foi realizada por Freud, bem como as relações estabelecidas entre eles, desde a criação da psicanálise, contemplando as mudanças ocorridas durante o desenvolvimento desta. Partiremos da hipótese que a psicanálise não considera esses pólos como divididos, mas como fundamentalmente ligados, desde o início. O objetivo é demonstrar como a psicanálise criou originalmente a possibilidade de pensar “uma interdependência entre determinada ordem social e as manifestações de sofrimento psíquico nela prevalentes” (SCHWARTZMAN, 2004, p. 129).

Nesse sentido, não acreditamos que exista de um lado uma psicanálise pura e de outro uma psicanálise aplicada à dimensão cultural ou social. A psicanálise realizou um corte epistemológico em relação à psicologia e às ciências sociais de sua época por tratar a subjetividade como algo trans-individual. O aparelho psíquico elaborado por Freud é o resultado da interação e o embate entre o pólo pulsional e o código social.

Qualquer divisão entre os dois eixos da pesquisa aqui realizada – sintoma e cultura – será apenas metodológica, pois ficará evidente que desde a criação da psicanálise esses dois pólos estão intrinsecamente ligados. O que pretendemos aqui é entender a especificidade da abordagem psicanalítica da cultura e demonstrar como essa não pode ser separada de todo o campo teórico-clínico da psicanálise como apenas mais um conhecimento aplicado desta. A abordagem da cultura pela psicanálise, portanto, não é mero apêndice ou aplicação da psicanálise a um campo estranho ou uma ilustração do método analítico a outro objeto, sendo artificial a divisão entre uma psicanálise pura e uma aplicada (MEZAN, 1985/1986, p. 139 e 322).

O objetivo desse trabalho é retornar ao fundamento das hipóteses psicanalíticas sobre o sintoma e sobre a cultura, para entender o que possibilita a ponte construída entre os dois, que não cessou de ser percorrida desde então. O interesse em investigar os fundamentos da correlação feita entre sintoma e cultura pela psicanálise é demonstrar que esta correspondência já estava dada desde o início, mesmo considerando a complexidade que esta vai tomando no decorrer do desenvolvimento da teoria psicanalítica. Essa relação é

o que especifica a abordagem propriamente psicanalítica do sintoma neurótico, ou seja, é o que caracteriza o paradigma no qual a psicanálise está inscrita, que difere radicalmente de outras abordagens psicopatológicas.

Assim, a hipótese que será apresentada neste trabalho vai contra outras concepções que entendem que a abordagem psicanalítica da cultura é desvinculada ou é apenas mera aplicação dos conhecimentos psicanalíticos a uma esfera exterior aos seus objetos próprios de investigação. Todas elas tentam colocar a abordagem psicanalítica da cultura como se fosse um produto a mais da teoria freudiana, só se realizando na maturidade da teoria.

No entanto, pretendemos demonstrar aqui que essa primeira abordagem psicanalítica da cultura constitui um ponto de chegada que já pode ser visto em elaborações anteriores de Freud. O artigo “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa” é o primeiro texto no qual está sistematizado o pensamento inicial de Freud sobre a cultura, porém as ideias contidas nele já estavam implícitas em todo o desenvolvimento anterior das hipóteses psicanalíticas.

O que este trabalho pretende demonstrar é que para a psicanálise as possibilidades subjetivas são suscitadas pelo contexto sócio-cultural, não existindo autonomia em nenhum dos dois pontos, não sendo a cultura um complemento ou suplemento de uma coletividade de indivíduos. Entendemos que a cultura não é exterior à subjetividade tal como esta é entendida pela psicanálise.

O que pretendemos demonstrar neste trabalho é que o psiquismo, para a psicanálise, já pressupõe a ação da cultura sobre a dimensão pulsional de cada um. Então, a hipótese que formulamos é que para a psicanálise tal distinção não pode ser feita, sob o risco de esse saber perder sua especificidade na leitura das subjetividades e dos sintomas. Assim, pretendemos demonstrar que não é possível dividir subjetividade e psiquismo da cultura e do contexto social na teoria psicanalítica, pois as duas estão soldadas inseparavelmente desde as primeiras formulações propriamente psicanalíticas. O desenvolvimento da psicanálise trará uma ampliação do escopo da análise da relação entre o pulsional e a cultura.

A intensa utilização de teorias sociológicas na atualidade para explicar as mudanças culturais demonstra o esquecimento da especificidade e a capacidade do saber

psicanalítico de analisar o contexto sócio-cultural. Tal concepção faz crer que a psicanálise faz uma leitura individual do psiquismo, precisando recorrer a saberes sociológicos e antropológicos para caracterizar a cultura.

Teremos, portanto, dois eixos distintos – porém, desde o princípio interligados, como já foi dito – para a pesquisa que se realizará aqui: o sintoma e a cultura, tais como são abordados pela psicanálise. O primeiro se revela como um conceito central para a psicanálise. Foi a partir de suas formulações sobre a histeria que Freud pôde criar o saber psicanalítico, diferenciando-o das outras hipóteses existentes na época, como as de Charcot, de Janet ou de Breuer. Descartando uma etiologia congênita, orgânica ou deficitária, Freud foi à busca do sentido escondido nos sintomas neuróticos, na clínica, em sua auto-análise e na interpretação de seus sonhos.

A psicanálise concebe o sintoma como o resultado de um conflito intra-psíquico entre dois desejos contrários, em que está em jogo a escolha de objeto libidinal realizada pelo sujeito, assim como sua relação com os ideais. O sintoma realiza uma forma de satisfação erótica, de descarga pulsional, conjuntamente com o desejo de punição. Além disso, o sintoma pode estar em função de ganhos narcísicos para o indivíduo. Pode-se entender, então, que o sintoma é uma solução de compromisso ou o resultado do embate entre duas tendências opostas, em que escolhas libidinais, identificações e ideais estão em conflito e sobreposição permanente na formação deste.

Apesar de o processo de formação de sintomas se realizar intra-psiquicamente, o psiquismo formulado por Freud nunca deixou de levar em conta o mundo exterior, a alteridade e o contexto cultural. Assim, podemos entender que o aparelho psíquico é formulado como uma construção entre o pólo pulsional e o pólo exterior ao indivíduo. Nesse sentido, pode-se dizer que a dimensão social sempre esteve inerente na teorização freudiana.

Pretende-se então recorrer aos textos nos quais estão expostas as teses psicanalíticas sobre o sintoma, desde “As neuropsicoses de defesa”, de 1894, passando por várias das “Conferências introdutórias sobre a psicanálise”, de 1917, até “Inibição sintoma e angústia”, de 1926. Cada um desses textos será ilustrativo de um momento diferente da

teorização freudiana, o que servirá para demonstrar as mudanças que operam internamente em suas hipóteses sobre o sintoma.

O sintoma não revela apenas o funcionamento do psiquismo, podendo nos informar sobre a cultura na qual está inscrito o indivíduo que sofre deste. Como afirma Assoun (1993/2008, p. 60), o sintoma pode ser entendido como o revelador da verdade do social, de uma verdade velada sobre a qual a civilização é fundada. Temos então o segundo eixo da pesquisa: a cultura. Em relação a ele temos os textos “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa”, de 1907, “Totem e tabu”, de 1913, “Psicologia das massas e análise do eu”, 1922 e, por fim, “O futuro de uma ilusão”, de 1927, e “Mal-estar na civilização”, de 1929.

No primeiro capítulo, será apresentado o quadro atual dos novos sintomas e será exposta a ideia que atribui as diferenças apresentadas pelas novas patologias à cultura. A partir dessa relação estabelecida entre sintoma e cultura, pretende-se demonstrar a pertinência do problema e a forma como tal interação é tratada no pensamento psicanalítico atual.

A associação das neuroses clássicas com a cultura da época de Freud, enquanto a atualidade apresenta uma frequência inédita de casos que eram considerados raros outrora, demonstra a existência de uma variação sócio-histórica do sintoma, o que deixa clara a relevância da investigação da ligação do sintoma e da cultura, tal como foi formulado originalmente desde a criação da psicanálise. Como afirma Assoun (ibid, p. 15, tradução nossa):

desconhecer a interação entre a produção do sintoma e o mal-estar, leva a homologar como entidades psicopatológicas supostamente inéditas (*bordeline*) – isso que não é nem mais nem menos que o aparecimento de um estilo de sintoma inerente a forma contemporânea de mal-estar.

O segundo capítulo se caracterizará por um retorno às primeiras formulações sobre o sintoma em psicanálise. Nessa parte, ficará demonstrado que a especificidade psicanalítica em sua abordagem foi a de correlacionar o sintoma ao contexto sócio-cultural. A relação entre o sofrimento psíquico e o ambiente externo já havia sido pensada antes de Freud, como a noção de estresse, formulada por Beard e entendida como um efeito

mecânico de desordens do ambiente externo (ibid., p. 7). A especificidade do pensamento de Freud foi colocar a sexualidade como o principal ponto no qual incidia a frustração que a sociedade impunha aos indivíduos.

Em um momento inicial da psicanálise, podemos encontrar uma primeira formulação em relação à realidade externa no “Projeto para uma psicologia científica” de 1895, no qual Freud afirma que o desamparo gera todos os motivos morais. Assim, a alteridade vai ser entendida como o representante do mundo externo social, do qual o indivíduo depende para sobreviver, sendo amparado, alimentado, e tomando os outros como objeto de amor e de identificação.

Podemos separar desse início um segundo momento em que a psicanálise já se encontra fundada com seus textos principais e no qual são formulados os conceitos de inconsciente e de sexualidade. O sentido dos sintomas, assim como o dos sonhos, dos atos falhos e das frases de espírito é explicado através desses dois temas principais. Já o campo da cultura é explorado através da neurotização decorrente da moral sexual moderna, que impede a satisfação de impulsos sexuais, que então fazem surgir o inconsciente como recalado nessas formações de compromisso.

O terceiro capítulo será uma leitura da terceira fase da abordagem psicanalítica da cultura, representada pelos textos “Totem e tabu”, de 1913, e “Psicologia das massas e análise do ego”, de 1922. Apesar da distância temporal entre eles, os dois têm como característica em comum serem textos em que Freud aborda diretamente objetos das ciências sociais – no primeiro texto, o objeto de estudo da antropologia e, no segundo, da psicologia de grupo. Tais artigos também tratam da questão das possibilidades de coesão do grupo e da função do líder, tanto na horda primitiva quanto nos grupos naturais ou artificiais.

Por fim, no último capítulo, pretende-se focar as consequências do novo dualismo pulsional na teoria do sintoma e da cultura. Poderemos perceber que os temas da agressividade e da violência se fazem presentes, neste período da obra freudiana, com a mesma ênfase que a sexualidade obteve no primeiro momento da psicanálise, tanto nas reflexões clínicas quanto nas sobre a cultura. É a partir de 1920 que Freud elabora a noção

de “mal-estar”, que representa o ponto máximo das formulações sobre o sofrimento encontrado por cada um na cultura.

Conjuntamente com o artigo “O futuro de uma ilusão”, o “Mal-estar na civilização” se caracteriza como a abordagem psicanalítica da cultura mais ampla realizada até então por Freud, tratando a própria cultura como objeto de análise. Ele analisa, nesses textos, os destinos do embate pulsional de Eros e Tânetos, sendo que este conflito representa o próprio movimento da vida e da cultura. Nas palavras de Assoun (ibid., p. 11), Freud realiza com isso uma metapsicologia da cultura.

Esse último momento representa o fim dos ideais iluministas da psicanálise, pois Freud deixa de acreditar que apenas a moral sexual exagerada, hipócrita e injusta é causadora de sofrimento psíquico. Temos, com o conceito de mal-estar, uma expansão da visão de Freud sobre a cultura, pois ocorre um aumento na quantidade de fatores sócio-culturais que influenciam na formação do sintoma.

Ao mesmo tempo, em “Além do princípio do prazer”, Freud volta a enfatizar o desamparo e a noção do mundo externo como traumático, fundando o psiquismo. O retorno aqui se fez necessário pelo aparecimento dos casos de neuroses de guerra, assim como da ênfase teórica nos temas da agressividade e da violência.

Então, pretende-se dar um enfoque a dois aspectos interligados entre si relacionados às hipóteses culturais de Freud: primeiro, o que a psicanálise elucidada sobre uma dada cultura através da investigação clínica e teórica da psicanálise; em segundo lugar, as formas como se dá “a gênese das subjetividades na cultura” e os efeitos sintomáticos dessa sobre o indivíduo (MEZAN, 2002, p. 326). É esse movimento, do indivíduo à cultura, e o movimento inverso, mediado pelo sintoma enquanto formação cultural singular, que este trabalho pretende investigar.

## **Capítulo 1: Sintoma e cultura na contemporaneidade**

Na chamada pós-modernidade ou modernidade tardia, a sociedade passou por mudanças significativas, o que teve como consequência uma mudança cultural e subjetiva. Assim, a queda dos ideais e a radicalização da ideologia individualista modificaram as subjetividades dos indivíduos e, conseqüentemente, levaram a uma diferença nos tipos de sintomas mais comumente apresentados pelos indivíduos. Tal fato levou diversos autores a afirmarem que o modo de expressão do mal-estar do indivíduo na cultura se alterou conjuntamente com as características desta.

Nesse sentido, afirma-se que majoritariamente não se veem mais casos de patologias da culpa, como a neurose obsessiva ou a histérica. As neuroses da época de Freud representavam conflitos com ideais, que estavam correlacionados com as formas de inserção dos indivíduos na cultura da época. O que rege as subjetividades atualmente é uma exigência de ser si mesmo e de performance, sem referência a ideais ou qualquer objetivo exterior. Começaremos agora uma análise das características das novas patologias que as tornam tão distintas das neuroses que prevaleciam na virada do século XIX para o XX.

### **1.1 Características dos novos sintomas**

Os chamados novos sintomas, inerentes às patologias contemporâneas, têm como característica principal suas diferenças marcantes em relação às chamadas neuroses clássicas. Birman (2006a, p. 33) afirma que a sintomatologia na contemporaneidade se apresenta fundamentada em uma pobreza simbólica, pois “na sociedade contemporânea, há um conjunto de sujeitos negativamente marcados do ponto de vista narcísico que não conseguem enunciar qualquer projeto de futuro” (idem).

É nesse sentido também que Maia (2004, p. 19) afirma que “desde o início dos anos 70, o perfil da demanda clínica vem se modificando: os 'casos difíceis' tornavam-se cada vez mais frequentes e, hoje, já não se constituem como uma exceção”. Suas principais características específicas seriam o “esvaziamento da interioridade, empobrecimento

linguístico e fantasístico ou até mesmo um certo anestesiamiento diante de si e do mundo” (idem).

Entre esses casos, destacam-se as crises de pânico e os transtornos de ansiedade, tão diagnosticados atualmente. Esses quadros são caracterizados por um aspecto traumático e pelo recurso à angústia como defesa contra o excesso pulsional. Atualmente, aparecem como relevantes também casos de apatias e de adições aos mais diversos objetos, que servem como formas de defesa contra a grande intensidade dessa angústia (ibid., p. 112).

Outros autores, como Pinheiro (2003, p. 78), afirmam o acentuamento do caráter narcísico das patologias frequentes na atualidade. Nesse sentido, Maia (2004, p. 20) afirma que os sintomas, em vez de se revelarem como uma solução de um conflito de ordem sexual, atenderiam mais a uma necessidade de “preservação da unidade narcísica”. Tais patologias seriam mais bem explicadas no registro da economia da dor do que no da sexualidade (idem, p. 69).

Já Ribeiro (2004, p. 108) atribui aos sintomas contemporâneos uma causa semelhante àquela das neuroses clássicas: o caráter atacante das pulsões sexuais e os efeitos do recalçamento. Assim, mesmo com a liberalização da sexualidade ocorrida desde os anos 1970, esta continuaria a ser produtora de conflitos, por ser transgressora e motivadora de defesas por parte dos indivíduos e da cultura (ibid., p. 112).

Portanto, mesmo com a passagem do imperativo de contenção e renúncia da sexualidade para uma liberação (ibid., p. 107) não podemos acreditar que a sexualidade deixou de ser conflituosa atualmente, pois “a liberação sexual não dispensa o conflito, apenas modifica-o e, a nosso ver, torna sua expressão mais severa e debilitante” (ibid., p. 114). Então, como

não existe tratamento social do recalque, devemos sempre levar em conta que as alterações contemporâneas nas formas de vivenciar a sexualidade certamente se fazem acompanhar de alterações nos mecanismos de defesa que se destinam a barrar a força intrinsecamente mortífera das pulsões (ibid., p. 113).

Outra característica das patologias comuns na atualidade é que estas se apresentam no registro do corpo, da ação e do sentimento, sendo que as dimensões do pensamento e do conflito psíquico não exercem mais tanta influência, como se fazia presente nas neuroses

históricas e obsessivas (BIRMAN, 2006a, p. 174). Nesse sentido, são chamadas de patologias do ato ou do afeto, enquanto as neuroses clássicas seriam patologias do pensamento e da culpa. Os novos sintomas não são formações de compromisso entre desejo e culpa, não estando centrados no conflito intra-psíquico com os ideais, e sim na vergonha frente aos iguais e na insuficiência frente às imposições da realidade externa.

Figueiredo (2003, p. 58) acredita que o recalque não é um conceito que possa explicar satisfatoriamente as patologias contemporâneas. Seria a *Verleugnung* (recusa), noção utilizada por Freud para explicar o funcionamento do fetichismo e das perversões e traduzida por Figueiredo como “desautorização”, o mecanismo mais utilizado nas novas patologias. Isso se deve à “cultura traumática” em que nos encontramos, decorrente das “condições socioculturais contemporâneas”. A desautorização descrita por esse autor, no entanto, é diferenciada da recusa presente no fetichismo, mesmo que esteja vinculada ao mesmo conceito (*Verleugnung*). Nas suas palavras (ibid., p. 64):

A desautorização da transitividade perceptiva tende a repor infinitas vezes os antecedentes de uma experiência traumática sem permitir que alguma elaboração venha a ocorrer. A sucessão de retornos das ‘quase-coisas’ geradas pela desautorização é muito mais perturbadora que o retorno do recalcado a que estamos acostumados na neurose e na vida cotidiana dos ‘normais’, e ao qual já se opõem tantas resistências. As ‘quase-coisas’ que retornam indigestas e fora de controle geram uma nebulosa de informações que, desligadas umas das outras, produzem, nos casos menos graves, uma espécie de ‘ruído’, uma névoa, um estado crônico de confusão em que muitos pacientes se confessam continuamente envolvidos.

Para Lima (2006, p. 15), as novas patologias estariam vinculadas a uma dificuldade de subjetivação, que seriam resultado de “um *real* que se impõe intensamente, não permitindo que os processos psíquicos se organizem” (idem, grifo do autor). Para ele, as patologias contemporâneas seriam “as adições, o narcisismo mortífero, as dissociações radicais, as anorexias e outras ligadas às altas intensidades não codificadas pela subjetividade e pela cultura” (idem). Já Lebrun (2001/2004, p. 141) enfoca outras características das novas patologias:

erosão das diferenças marcadas entre as estruturas, complexificação das entidades clínicas, recuo das indicações clássicas da cura psicanalítica tais como a histeria e

a obsessão, ampliação paralela da necessidade de cuidados, aumento de distúrbio dito arcaicos enquanto o sexual seria desalojado de seu lugar preponderante, operando este muito mais como uma máscara ou como defesa.

### **1.1.1 O corpo nos novos sintomas**

Um dos pontos de divergência entre as novas patologias e as neuroses clássicas é a função do corpo. Assim, se a conversão histérica continha em si um sentido não revelado, além de uma descarga sexual disfarçada, nas novas patologias – doenças psicossomáticas, disfunções alimentares ou adicções, por exemplo – o corpo é utilizado de outra forma.

Como afirma Gorgati (2006, p. 74), “na contemporaneidade o corpo deixa de ser o palco onde se encenam os conflitos psíquicos, torna-se antes, a própria razão dos conflitos”. Isso demonstra que a compreensão a partir do modelo da histeria é insuficiente para entender tal uso do corpo, pois nas novas patologias estão em jogo “organizações mentais mais arcaicas”. Assim, o corpo surge atualmente não como lugar onde se encenam os conflitos psíquicos internos, mas o lugar onde simplesmente se expressa o mal-estar, desprovido de conteúdo simbólico, justamente porque os mecanismos psíquicos de elaboração psíquica estão enfraquecidos (GASPAR; CARDOSO, 2006, p. 176).

Os mecanismos psíquicos de elaboração e mediação das forças pulsionais seriam precários nas novas patologias, compondo um corpo do transbordamento, “completamente à mercê do excesso pulsional”, em contraposição ao corpo da representação ilustrado pela conversão na histeria (ibid., p. 178). A regressão à fase narcísica e à oralidade são prevalentes devido à recusa de investimento na genitalidade, demonstrando uma dificuldade no reconhecimento da alteridade (ibid., p. 180-181).

Isso pode ser exemplificado a partir de casos clínicos que demonstram uma dificuldade na travessia do Édipo, que se dá pelo aspecto excessivo das duas figuras parentais. Estes aparecem ao mesmo tempo como faltosos e excessivos no investimento do bebê, não lhe permitindo a construção de “referências internas sólidas em que possa se ancorar para realizar o trabalho de elaboração psíquica ao longo de seu processo de subjetivação” (ibid., p. 188). Com isso, ocorre um comprometimento da constituição do eu,

que reflete à regressão ao narcisismo como uma tentativa de compor um corpo próprio, que sustenta o excesso pulsional (ibid., p. 187).

Pinheiro e Vertzman (2003, p. 88) afirmam que a noção de corpo em psicanálise é “contra-intuitiva, paradoxal e fronteira”, pois é sempre um elemento linguístico, sexual ou fantasmático, além de se encontrar sempre na fronteira dos interesses, aquém ou além do verdadeiro objeto de investigação da psicanálise (ibid., p. 89). Existem três concepções de corpo em Freud: o corpo do sintoma histérico, o corpo investido pelo narcisismo do próprio sujeito e dos seus cuidadores e o corpo-superfície do texto “O ego e o id”.

O que está em jogo no investimento narcísico do corpo é um maior esclarecimento por Freud da função do eu, incitado pelos questionamentos de Jung (ibid., p. 90). Assim, o eu não é unitário desde o início, necessitando de um investimento externo para se constituir. Já o corpo como superfície é uma projeção do eu, e a alteridade é alcançada então por essa representação da unidade corporal, constituindo um limite para o indivíduo com relação ao exterior. Assim, “o eu passa a ser fruto dessa noção de alteridade, bem como do investimento das figuras parentais sobre a imagem corporal” (ibid., p. 91).

A dimensão do corpo que estaria presente nos novos sintomas seria então a do corpo-superfície, a partir do qual se constituem os limites entre a interioridade e a exterioridade. Esse corpo-superfície se constitui através da mediação pelo outro do atravessamento pulsional. Essa dimensão de alteridade possibilita a descarga pulsional, pois proporciona um campo possível de objetividade que retorna ao organismo constituindo, assim, um corpo (GASPAR; CARDOSO, p. 175). O que acontece nas novas patologias é um comprometimento nesse investimento narcísico do outro, que não dá suporte para a constituição dos limites corporais.

### **1.1.2 Da culpa à vergonha**

Outra característica comumente apontada nas patologias contemporâneas é a falta de conflito, o que torna os conceitos de castração e complexo de Édipo pouco utilizáveis na elucidação dos sintomas atualmente, pois estes parecem não se pautar mais por uma “economia do desejo” e sim da dor, manifestando-se como compulsão ou apatia (MAIA,

2004, p. 56). A *dor* seria uma forma de experiência solipsista, não existindo abertura para o outro como nas formas clássicas de mal-estar, regidas pelo *sofrimento* (BIRMAN, 2006a, p. 190-191).

Então, o modelo da culpa e do recalque, baseado na histeria e utilizado de forma eficaz nas neuroses de transferência, não dá conta desse outro tipo de patologia, que está mais referenciado ao narcisismo e à vergonha (PINHEIRO; VERTZMAN; VENTURI; BARBOSA, 2006, p. 154). O que está em jogo nesse caso é a falta de um código moral coletivo que possa ser internalizado pelo sujeito. Na culpa, “estaria em jogo a honra, a moralidade e os ideais sublimados”, enquanto na vergonha o que se destaca é “a noção de performance individual, dissociada de valores tradicionais ou narrativas públicas” (idem).

A culpa leva o indivíduo a uma elaboração para lhe dar um sentido, enquanto a vergonha deve ser reparada imediatamente, pois “exprime a intolerância narcísica à frustração” e “impõe a relação de forças e o enfrentamento real imediato” (idem). Vemos então como diversas características das patologias contemporâneas estão ligadas entre si e também com a forma como a subjetividade se apresenta atualmente. O sentimento de vergonha está ligado à fragilidade simbólica decorrente da falta de valores e de ideais, que por sua vez remete ao caráter narcísico encontrado nos novos sintomas. Sobre a síndrome do pânico, que é uma “forma destacada de mal-estar” na atualidade, Birman (2006a, p. 177) afirma:

No final do século XIX, Freud descreveu a síndrome do pânico sob o nome de neurose de angústia. Esta seria uma neurose atual, causada pela disfunção libidinal, na qual o psiquismo não conseguiria inscrever a excitabilidade sexual numa série simbólica capaz de interpretar o incremento de excitação. (...) Enfim, Freud indicava aqui a fragilidade das formações simbólicas, as únicas que poderiam articular o registro da pulsionalidade com o da simbolização.

O excesso pulsional que encontra dificuldades em ser simbolizado atualmente também tem como efeito o caráter explosivo das subjetividades contemporâneas, como atesta o problema sócio-político da violência e da epidemia de comportamentos compulsivos, como a adicção a drogas e a bulimia (ibid., p. 180-182). Tal quadro leva a afirmar que “o excesso está no fundamento do mal-estar contemporâneo” (ibid., p. 183), ao

contrário da cultura na época de Freud, que tinha como principal problema o recalque excessivo.

Como afirma Fuks (2006, p. 51), as patologias como os transtornos psicossomáticos e as adições seriam caracterizadas pelo que Freud formulou como “neuroses atuais, cujos sintomas sem história de conflitos nem representações inconscientes recalçadas se diferenciam nitidamente dos sintomas psiconeuróticos”, se configurando como um “ato-sintoma” que surge no lugar da elaboração psíquica. Esse representaria uma maneira menos eficaz de lidar com o conflito, por não se encontrar no registro das representações e se caracterizar como simples descargas de intensidade pulsional.

Já Uchitel (2006, p. 152- 153) propõe chamar esse tipo de sintoma de “transtorno”, por ser refratário à simbolização, terminologia também utilizada por Schwartzman (2004). Os transtornos estariam ligados à problemática do ser, em vez da do “dever ser”, que estaria na base das neuroses clássicas. Eles também trazem “a ausência do recalque, a colocação em ato do trauma, dos excessos” (ibid., p. 153).

### **1.1.3 Fragilidade simbólica**

As patologias contemporâneas não estariam relacionadas a questões edípicas e identificatórias como as neuroses clássicas, estando vinculadas a elementos mais arcaicos decorrentes de impossibilidades de tradução, o que implica uma falta de ligação (SIGAL, 2006, p. 97). Isso porque “estamos diante de modalidades de satisfação pulsional imediata, dotadas de características auto-eróticas difíceis de simbolizar” (ibid., p. 96-97). Os sintomas atuais, portanto, não substituiriam um conflito como os sintomas clássicos, pois são “a presença atual da angústia” (ibid., p. 98-99).

No mesmo sentido, Schwartzman (2004, p. 137) afirma que as novas patologias não teriam um escoamento pulsional por “vinculação ou produção de uma representação psíquica”. Isso porque não se pode dar um destino às pressões pulsionais que incidem sobre o aparelho psíquico.

O tipo de funcionamento mental de pacientes somatizadores demonstra a pobreza simbólica referente às subjetividades contemporâneas e a outras patologias. Assim, o

pensamento operatório e a depressão essencial<sup>2</sup> são modos de funcionamentos mentais distantes do psiquismo apresentado por Freud, com base nas neuroses frequentes em sua época (ibid., p. 138-139). Existiria uma “ausência de pleno funcionamento dos dispositivos simbólicos” nos pacientes psicossomáticos, que são caracterizados pelo “pensamento operatório” e pela inexistência de fantasia e de vida afetiva (FIGUEIREDO, 2003, p. 156).

As conversões históricas, os rituais da neurose obsessiva e os delírios do paranóico são entendidos como um destino mental no qual está representado o conflito da satisfação pulsional e sua impossibilidade. Já os novos sintomas dão provas de que não podem ser mentalizados, ou seja, a pressão pulsional não pode ser convertida em desejo, por causa de um empobrecimento do funcionamento psíquico (ibid., p. 140). Assim, enquanto as neuroses e psicoses estão ligadas ao objeto de satisfação da pulsão, os novos sintomas estariam vinculados ao objetivo desta, que é seu escoamento ou seu represamento (ibid., p. 148). Elas seriam regidas por uma “economia do trauma”, enquanto as neuroses clássicas evidenciavam uma “economia do conflito” (ibid., p. 141).

A compulsão verificada nas diversas adições diagnosticadas atualmente é uma forma de defesa contra o excedente pulsional. Outra forma de defesa é a baixa atividade psíquica verificada em normopatias e nas depressões essenciais. Por fim, temos a somatização como outra forma de escoamento do excedente pulsional que não pode ser ligado ou representado (ibid., p. 141-142).

Os estados-limites, caracterização que engloba patologias como toxicomanias, de distúrbios alimentares, além de casos caracterizados por violência, delinquência sistematizadas e suicídios (LEBRUN, 2001/2004, p. 142) são exemplos paradigmáticos das novas patologias por representarem casos de difícil apreensão pelos modelos clássicos da psicanálise. Estes interrogam continuamente a técnica clássica da psicanálise e sua teoria na atualidade, assim como fazem os casos que escapam ao diagnóstico estrutural, não se

---

2

O pensamento operatório se caracteriza pela falta de ligação com movimentos fantasmáticos e representativos; já na depressão essencial prevalecem os sentimentos de desvalorização pessoal, mas estão ausentes as auto-acusações e a culpabilidade que caracteriza os grandes quadros de depressão e melancolia (MARTY apud SCHWARTZMAN, p. 139).

situando no campo das neuroses, nem no das psicoses. Isso leva diversos psicanalistas a tentar situá-los como um meio termo entre essas estruturas, como faz Figueiredo:

Trata-se de uma estrutura singular, que não se confunde com a neurose e psicose, mas cuja dinâmica exclui uma estruturação estável e estabilizadora do funcionamento mental do comportamento. Enfim, seria uma estrutura marcada pela instabilidade e pela ausência de estratégias sintomáticas estáveis que produz toda sorte de confusões com diversos quadros neuróticos, psicóticos e de perversão (FIGUEIREDO, 2003, p. 83).

Seus fatores de risco seriam “dificuldades identificatórias secundárias, a pobreza da elaboração imaginária e as carências de regulação das pulsões” (ibid., p. 143). Esses casos podem ser caracterizados por serem “doenças das fronteiras do ser”, nas quais existiriam angústias paradoxais: por um lado uma angústia de abandono e de perda do objeto; por outro, uma angústia de invasão por esse mesmo objeto. Isso representaria uma “precariedade nas fronteiras internas como, por exemplo, a da barreira instituída pela repressão” (ibid., p. 82).

Enfocou-se até agora as características das novas patologias que diferem radicalmente das neuroses clássicas e de transferência, objetos de estudo iniciais do saber psicanalítico. No entanto, mesmo que a psicanálise tenha se desenvolvido a partir do estudo das neuroses de transferência, ela não ignorou o que outros tipos de patologias pudessem trazer de modificações para sua teoria. Nesse sentido, Lasch (1983, p. 61) afirma que a própria mudança da psicanálise “de uma psicologia dos instintos para uma psicologia do ego” foi resultado de um primeiro reconhecimento da maior frequência de casos muito distintos das neuroses clássicas, que sofriam de sintomas difusos, sentimentos de vazio e que atuam seus conflitos ao invés de recalá-los (ibid., p. 62).

Além da mudança para uma psicologia do ego, as mudanças apresentadas pela teoria a partir da segunda tópica e do segundo dualismo pulsional demonstram que a psicanálise não estava alheia ao novo paradigma – o pós-moderno – que começava a se apresentar e aos fenômenos que se tornaram frequentes na atualidade (SOUZA Jr., 2006, p. 29). Nesse sentido, Maia (2004, p. 42), afirma que

A teorização freudiana se deu nesse lugar de ruptura entre o paradigma moderno e a emergência de um novo paradigma: o contemporâneo. Os conceitos centrais da segunda síntese metapsicológica já interrogavam os pressupostos do paradigma moderno e anunciavam algumas de suas futuras modificações.

## 1.2 Do moderno ao pós-moderno

Como vimos, então, as neuroses clássicas, cuja explicação está na base das hipóteses iniciais da psicanálise, são patologias inscritas no tempo histórico moderno. Nesse sentido, Birman (2006b, p. 24-25; 1997, p. 97) afirma que a psicanálise se constituiu como um discurso crítico da modernidade, sobre “a perda do erotismo do sujeito na modernidade”. Tal fato fica explícito se levarmos em conta que o campo das pulsões investigado pela psicanálise ia contra o modelo civilizatório vigente, o que explica as resistências encontradas por ela em seu surgimento e durante todo seu desenvolvimento.

O discurso freudiano indicava, assim, que os imperativos da modernidade implicavam danos psíquicos cruciais, em decorrência do modelo civilizatório que construiu, tendo nos discursos da ciência e da técnica os seus pressupostos. Tal modelo tinha consequências morais que não podiam ser silenciadas, desdobrando-se em insatisfações crescentes nas individualidades, efeitos das exigências morais sobre a economia erótica (BIRMAN, 1997, p. 94).

Isso implica afirmar não apenas que o saber psicanalítico tem como condição de possibilidade as características de seu tempo, mas que o sofrimento que ele pretende tratar é o do indivíduo moderno, que seria inexistente em uma sociedade pré-moderna, como já foi apontado por diversos autores (BIRMAN, 2000; 2006b, p. 49). Então, a leitura empreendida por Freud dos problemas da civilização é uma análise dos problemas acarretados pela modernidade e do desamparo que esta gerou para os indivíduos (BIRMAN, 2000/2007, p. 140; FORTES, 2007, p. 91).

A modernidade representara a perda de um referente originário seguro e inquestionável, que existiria na Idade Clássica, caracterizada como o mundo do Cosmos fechado. O universo infinito da modernidade, nas palavras de Koyré, representa uma desarmonia do mundo, que é regido agora pelo discurso científico no lugar do religioso,

promovendo o desencantamento do mundo, como afirmou Weber (BIRMAN, 2000/2007, p. 100-101).

Da modernidade à pós-modernidade o endossamento das individualidades e o asseguramento de uma identidade pelas instituições coletivas teriam sido perdidos (MAIA, 2004, p. 70). A pós-modernidade se caracteriza então pela falta de certeza quanto aos ideais de construções subjetivas, deixando aos indivíduos a escolha do que antes era fundamentado pela cultura moderna. O mal-estar sentido na época moderna derivava do imperativo de fixidez da identidade, enquanto o mal-estar pós-moderno é decorrente da falta deste (ibid., p. 71).

O que se evidencia é uma nova “cartografia social”, caracterizada por uma “fragmentação da subjetividade”. O auto-centramento no eu é inédito em comparação ao individualismo iniciado no século XVII (ibid., p. 23). Antes da modernidade, uma identidade fixa era atribuída tanto às pessoas como às coisas, o que não ocorre mais, não porque os indivíduos não possuam mais uma posição social fixa, mas porque já não existe um mundo independentemente de seus participantes (LASCH, 1984/1990, p. 22). Lasch afirma (ibid., p. 25) que se anteriormente a cultura

reforçava os padrões anais do comportamento – estocagem de dinheiro e mantimentos, controles das funções fisiológicas, controle do afeto – a cultura do consumo de massa no século XX recria padrões orais enraizados numa fase ainda mais anterior do desenvolvimento emocional, quando a criança era completamente dependente do seio materno.

Já Dufour (2003/2005, p. 53) coloca em paralelo o sujeito freudiano, “sujeito à culpabilidade”, e o sujeito kantiano, “submetido à moral”. O primeiro nasceria “da impossibilidade de satisfazer à liberdade crítica exigida pelo segundo”. Ele se encontraria “sempre alguns furos abaixo da liberdade crítica requerida, isto é, aquém do que o desejo exigiria”.

A psicanálise trata, portanto, do sujeito inscrito na cultura e no seu tempo histórico, e o mal-estar que ela diagnostica diz respeito ao indivíduo na modernidade (BIRMAN, 2000/2007, p. 38). Esse mal-estar está diretamente relacionado ao contexto social da modernidade, representado pela queda das autoridades, desde Bacon e Descartes,

que será sentida politicamente no início do século XX (FARAH; MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 39). A leitura da modernidade empreendida por Freud é possível devido ao fim das narrativas orais coletivas e tradicionais nessa época histórica, cujo resultado é o inconsciente presente também nas narrativas individuais (DUFOUR, 2003/2005, p. 57).

Dufour (ibid., p. 45), utilizando-se do campo conceitual lacaniano, define a pós-modernidade como “um espaço coletivo no qual o sujeito é definido por várias dessas ocorrências do Outro”, o que representaria “o fim da unidade dos espíritos reunidos em torno de um único grande Sujeito”, característica das sociedades tradicionais e da sociedade moderna. Como ele afirma, “na pós-modernidade, o sujeito não é mais definido na sua relação de dependência a Deus, ao Rei ou à República, sendo obrigado a se definir por ele mesmo” (ibid., p. 88). A situação moderna criava uma dívida simbólica que se colocaria para cada um, o que resultaria nas neuroses individuais:

A neurose nada mais é que aquilo pelo qual cada sujeito paga sua dívida simbólica para com o Outro (o Pai, para Freud), aquele que tomou, para ele, o encargo da questão da origem. A neurose é muito simplesmente exuberante no tempo da modernidade porque a dívida para com o Outro, presente sob suas diferentes figuras, nela é multiforme (ibid., p. 55-56).

Em relação à continuidade ou ruptura da modernidade à pós-modernidade, que também é chamada de modernidade tardia ou hipermodernidade, as opiniões variam. Elas costumam seguir um padrão: os intelectuais europeus apostam em uma continuidade, o que é explicado pela modernidade ser constitutiva da identidade de seu continente. Já os norte-americanos apostam em uma ruptura, o que também evidencia um interesse geopolítico implícito, pois a hegemonia atual americana se realizou exatamente na contemporaneidade, o que faz com que eles tenham interesse em afirmar a chegada de um novo tempo e a ruptura radical com a época precedente (BIRMAN, 2006b, p. 36-38).

No entanto, pode-se afirmar que existe certa continuidade entre as duas épocas no sentido de que a pós-modernidade representa uma exacerbação das características que já estavam presentes na modernidade, como a “desordem das paisagens sociais e culturais, um rompimento dos fios tecidos no passado entre os homens, seus grupos e suas obras” (BALANDIER, 1985/1997, p. 146). Todavia, como já vimos, os ideais atuais já não são

mais os compartilhados pelos indivíduos na modernidade. O ideal da contemporaneidade seria o auto-engendramento (LIMA, 2006, p. 16), o que está relacionado ao esvaziamento simbólico e à queda da autoridade na pós-modernidade.

Birman (2006a, p. 208) trata do mesmo tema em outros termos. Ele afirma que o descentramento da autoridade na figura do pai, que caracterizava a subjetividade moderna, não se faz mais presente na pós-modernidade, caracterizada “pela multiplicação dos pólos de poder e pelo descentramento deste”. Esse estado de coisas leva ao sentimento de *desalento*, que, ao contrário do desamparo, não conta mais com o pólo da alteridade para se constituir.

### **1.3 Características da cultura atual**

Exporemos agora as análises realizadas por alguns psicanalistas sobre as características da atualidade. Elas são, em sua maioria, retiradas de análise sociológicas sobre a pós-modernidade, em um ensejo de demonstrar como o aparecimento das novas patologias e dos novos sintomas se explica pelas características originais de nossa época.

Na introdução de seu livro “O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis” (1984/1990, p. 24), Lasch analisa as repercussões sociais de uma “cultura organizada em torno do consumo”, que estimularia o narcisismo. Ele substituiu sua denominação anterior de cultura do narcisismo por cultura do sobrevivencialismo. A vida comum passou a ser regida por estratégias de sobrevivência somente necessárias em condições extremas, como apatia seletiva, descompromisso emocional e renúncia ao passado e ao futuro (ibid., p. 47). Tal forma de encarar a vida tem como função criar “tensões passíveis de resolução”, enquanto uma esperança de mudança coletiva do social parece cada vez mais remota (ibid., p. 55).

Contrariamente ao que poder-se-ia pensar, a sociedade de consumo não “torna as pessoas gananciosas e agressivas”, e sim “as torna frágeis e dependentes”. A denominação de cultura do narcisismo para a cultura atual tem valor na medida em que esta favorece “soluções regressivas no lugar de soluções 'evolucionárias' para o problema da separação” (ibid., p. 170).

A família igualitária, a socialização da criança por outras agências que não só a família e a cultura de massa minam as interdições culturais das fantasias de intercambialidade sexual e geracional, o que impede os indivíduos de se verem em “sua própria debilidade e dependência” (ibid., p. 175). Além de retirar a autoridade dos pais, essas agências socializadoras “expuseram as crianças a novas formas de manipulação, de sedução sexual” (ibid., p. 171).

A combinação da sedução sexual com a pretensão de igualdade entre as gerações colabora para reforçar na jovem criança, com toda a probabilidade, a ilusão de sua potência sexual, ilusão que, por suas próprias razões, ela procura desesperadamente manter. Tais processos da cultura contemporânea reforçam o modelo familiar amiúde observado em pacientes narcísicos e esquizofrênicos, que, com frequência, descrevem seus pais como “nulidades”, enquanto caracterizam suas mães como sedutoras e “mortiferamente perigosas (ibid., p. 176).

Além desses fatores, a ciência também aproxima perigosamente o ego do ideal do ego, reforçando a onipotência infantil. A característica mais problemática da cultura do narcisismo não seria o hedonismo exacerbado e a liberação das restrições morais. O maior problema seria a criação de fantasias de puro sobrevivencialismo, inquestionáveis pela consciência, que estão desligadas da realidade material exterior. Isso ocorre pela própria impossibilidade de uma ação que modifique de fato as condições exteriores. (ibid., p. 177).

Essas fantasias de onipotência, que decorrem do caráter sobrevivencialista da subjetividade, na caracterização de Lasch, servem então como um recurso para evitar uma crise mais aguda. Como ele afirma, “o desvanecimento de um mundo durável, comum e público – podemos conjecturar – intensifica o medo da separação, ao mesmo tempo que enfraquece os recursos psicológicos que tornam possível enfrentar tal medo de forma realista” (idem).

Assim, o mundo de objetos criado pela ciência e pelo mercado não permite trocas simbólicas genuínas, porque o indivíduo não se sente produtor deste “reino intermediário de objetos fabricados pelo homem” (ibid., p. 179). O principal problema da sociedade industrial não seria a devastação da natureza, mas não gerar “confiança na continuidade e

permanência do mundo feito pelo homem ao cercar-nos com bens disponíveis e fantásticas imagens de mercadorias” (ibid., p. 237).

Outro autor que atribui à ciência o esfacelamento do laço social na atualidade é Jean-Pierre Lebrun. Ele relaciona a especialização do conhecimento científico à perda da autoridade paterna na família, o que seria a causa dos novos sintomas e das diferenças apresentadas nas subjetividades contemporâneas (LEBRUN, 2001/2004, p. 15-16 e 19). Esse autor, sendo lacaniano, dá ênfase ao pai real como suporte da linguagem, sendo sua autoridade o que permite separar a criança de sua ligação imaginária com a mãe.

A assimetria familiar, portanto, representa a estrutura da linguagem que irá organizar a realidade psíquica do sujeito (ibid., p. 29). Isso pode se relacionar com a operação do interdito do incesto, que representa “o reconhecimento da impossível congruência entre palavras e coisas, consideração de uma fundamental e irredutível indisponibilidade que a mãe representa para cada um de nós” (ibid., p. 35). Assim,

a intervenção do pai real é, portanto, importante, não tanto porque presentifica para o sujeito que mãe já tem dono e que, nesse sentido, isso põe fim a qualquer esperança de tirar gozo daí; simultaneamente, é a consentir na impossibilidade própria da linguagem que ela leva a criança (ibid., p. 39).

Desse modo, é da dialética familiar que irá depender a relação do sujeito com a categoria do impossível estrutural da linguagem, a forma como ele lida com a castração. Cada uma das figuras parentais estaria responsável pela transmissão de um impossível: o pai aponta a impossibilidade de “tudo nas coisas”, enquanto a mãe aponta o “não tudo nas palavras” (ibid., p. 37).

A principal crítica à ciência feita por Lebrun é relacionada ao seu apagamento da enunciação, que seria a “propriedade mais específica do sujeito”, e por isso o indivíduo pode estar a perigo de ser subjugado por sua autoridade (ibid., p. 66). Isso porque o discurso científico se compõe apenas de “um saber de enunciados, um conjunto acéfalo de ditos”, no qual ninguém se coloca como responsável por sua enunciação (ibid., p. 53). O autor distingue o momento atual do anterior, no qual era o discurso religioso que tinha autoridade sobre o saber e sobre a formação das subjetividades. Além disso, a ciência é “totalitária por profissão” (ibid., p. 67), sendo que o totalitarismo moderno é entendido

nesse contexto como uma patologia da democracia, um abuso de poder materno, diferente das formas ditatoriais anteriores, que eram abusos do poder paterno (ibid., p. 85 e 89).

Essa nova configuração familiar é apenas consequência das mudanças na sociedade, pois não existe “corte entre o campo social e a cena familiar” (ibid., p. 97). A intervenção paterna é sancionada ou não pelo ambiente cultural no qual estão inscritos os membros da família (ibid., p. 98). A cultura contemporânea falharia por não dar um lugar espontâneo para o limite, sendo este encontrado apenas na falta de recursos (ibid., p. 107).

A ciência, apagando a dimensão de enunciação em favor da de enunciados sem autor, deslegitima a noção de autoridade paterna (ibid., p. 109), o que tem como consequência um “atolamento no imaginário”, que “é facilitado pela suspensão do remetimento da mãe ao pai”. Nessa situação, o desejo do sujeito de se inserir na ordem simbólica fica obstruído (ibid., p. 116), tendo como resultado “um embaralhamento das coordenadas e uma dissolução do laço que o liga aos outros no social” (ibid., p. 117).

O discurso científico tenta ao máximo evitar o encontro com o impossível, influenciando a cultura a fim de que esta não mais veicule seus interditos fundadores – o incesto e o assassinato (ibid., p. 120). Com isso, a dificuldade do indivíduo de se auto-interditar aumenta, tendo em vista que a interdição já não é mais reconhecida pela cultura, levando-o a “se sentir marginalizado, e, portanto, a se desresponsabilizar” (ibid., p. 121).

O autor denomina esse simbólico que perdeu sua função de alteridade como “simbólico virtual”. Esse não representaria uma nova forma de simbólico que geraria novas formas de sofrimento, e sim são criadas, com ele, novas formas de “contravir as leis da linguagem” (ibid., p. 170). A dificuldade atual para os indivíduos seria, portanto, a de sustentar uma enunciação própria (ibid., p. 193), mas não por resistência à ordem fálica como foi anteriormente, e sim como “defesa contra a desordem consequente à desinscrição do significante do falo” (ibid., p. 166).

A dessacralização da figura do pai com o discurso científico gerou, então, a dificuldade de lidar com a alteridade na pós-modernidade (ibid., p. 129). A “vocaçao civilizadora” do processo de simbolização teria sido perdida com essa primazia do discurso científico na atualidade (ibid., p. 137). A malha social atual permitiria um evitamento

radical dessa impossibilidade, gerando os novos modos típicos de lidar com o sofrimento, como a toxicomania (ibid., p. 139).

Ora, a sociedade, ao se submeter aos implícitos do discurso da ciência, apaga a natureza significativa do objeto e simultaneamente transforma os desejos em necessidades. A resposta que lhe é dada pelo toxicômano é, então, clara: ele refuta ter que se confrontar com o mal-estar inerente ao desejo e reivindica dispor – como lhe é prometido - desse objeto como um puro objeto de necessidade (ibid., p. 140).

Os indivíduos não são mais julgados pelo caráter, como no século XIX, mas por suas performances e personalidades, tornando problemáticas as noções de individualidade e identidade (ibid., p. 21). A existência do mundo objetivo e independente fica falseada, pois a realidade externa só é entendida como gratificadora ou opositora à realização de desejos dos indivíduos (ibid., p. 22). Os efeitos psicológicos do consumismo são entendidos como

exercício repetido da auto vigilância constrangida, da submissão ao julgamento dos especialistas, da descrença em sua própria capacidade de tomar decisões inteligentes, seja como produtores seja como consumidores, falseia as percepções das pessoas tanto em relação a elas mesmas como ao mundo que as rodeia (idem).

Como demonstra Birman (2000/2007, p. 82), na passagem da modernidade para a pós-modernidade, “algo da ordem do sujeito e do desejo se transformou radicalmente”, não se acreditando mais no poder criador de nenhum dos dois, enterrando a idéia de revolução e de que o sujeito coletivo poderia modificar o mundo (ibid., p. 83). Essa esperança estava ligada tanto ao pensamento de Freud, em relação às individualidades, quanto ao de Marx em relação à coletividade. Esses dois pensadores, junto com Nietzsche, davam ao desejo um lugar de destaque em suas teorias, sendo esse visto como “condição de possibilidade de transformação do sujeito e do mundo” (ibid., p. 84).

Podemos dizer que, como em relação à sua época de surgimento, o discurso psicanalítico pode continuar tecendo críticas sobre o “sujeito pós-moderno”, caracterizado pela exaltação narcísica de seu eu, pela demanda de auto-centramento e de espetáculo (ibid., p. 85) Encontramos atualmente, então, um modo de subjetivação contrário ao

proposto pela desconstrução freudiana (idem). Assim como na época de Freud, a psicanálise continua não se coadunando com os objetivos da sociedade (ibid., p. 34).

Assim, se a modernidade é caracterizada pela figura humilhada do pai (BIRMAN, 2000, p. 123), a pós-modernidade se configura com a ausência de uma referência transcendente. Disso decorre a pobreza simbólica contemporânea e a falta de referência de um ideal, que têm como consequência a falta de recursos para o sujeito lidar com a pressão pulsional. É o que fica evidente com a explosão de violência na atualidade, com o fundamentalismo religioso no campo social e com a eclosão na clínica de quadros compulsivos.

Maia (2004, p. 62), baseando em Bauman, define o sujeito pós-moderno em oposição ao sujeito racional da modernidade: como fragmentário, sem identidade, consequência de uma “ruptura da pós-modernidade como ideário social da racionalidade moderna”, opinião compartilhada por Balandier (1985/1997, p. 161). Essa situação de “identidade incerta” demanda as respostas narcísicas encontradas tanto nos sintomas quanto na cultura (MAIA, 2004, p. 161 e 166). Tal configuração social “torna nossa época extremamente vulnerável ao traumático” (ibid., p. 62-63). A cultura atual é caracterizada como a sociedade do espetáculo, seguindo a tese sociológica de Debord, e os transtornos alimentares seriam a ilustração de um adoecimento que segue a lógica do espetáculo, do simulacro e do virtual (ibid., p. 63). O que está em risco é a própria aquisição de valores culturais, coletivos, que não encontra meio de aplicação eficaz nos meios de comunicação (ibid., p. 64).

A alienação no espetáculo ou no imagético seria a causa do adoecimento narcísico, pela impossibilidade de deslocamento do eu ideal para o ideal do eu, devido à inexistência de ideais enquanto bens simbólicos (ibid., p. 65). Segundo a autora, tal fator da sociedade contemporânea seria a causa do fenômeno das práticas corporais, que seriam uma forma de o indivíduo assumir uma identidade através de uma imagem sobreposta ao seu corpo (idem).

Uma vez que a cultura não dá um suporte narcísico para o indivíduo, por não possibilitar um ideal em que ele possa se mirar e não permitir a unificação do eu, tais práticas aparecem como tentativa de estabelecer um limite narcísico, o que tiraria o

indivíduo de seu auto-erotismo. Porém, essas práticas servem também como um recurso ao auto-erotismo, para sanar as feridas do narcisismo (ibid., p. 68). Desse modo, “no âmbito da cultura imagética, as individualidades que se deixam aprisionar nessa rede se veem em dificuldade para construir uma imagem corporal como imagem narcísica de base” (ibid., p. 67).

Já Souza (2006, p. 21) afirma que a cultura atual e seu estímulo ao divertimento, ao espetáculo e aos jogos eletrônicos dificultam a construção de laços sociais e acentuam o individualismo e o isolamento dos indivíduos. Além disso, como a cultura é caracterizada pela sua hiperintensidade, hipermobilidade e pelo motocontínuo da ação, quem não consegue se adaptar é considerado um desviante, que faz resistência à hegemonia da norma (idem). Podemos identificar entre esses casos os deprimidos, que também vão contra o hedonismo atual e em relação aos se cria uma preocupação excessiva de inclusão na cultura, através da medicação ou da preocupação terapêutica.

Para Dany-Robert Dufour, as mudanças históricas que acometem a cultura atual podem ser identificáveis por diversos sinais. Seriam eles “o domínio do mercado, dificuldades de subjetivação e de socialização, toxicomania, multiplicação das passagens ao ato, aparecimento do que se chama, corretamente ou não, ‘os novos sintomas’” (DUFOUR, 2003/2005, p. 23). Para esse autor, os novos sintomas representariam “práticas de ruptura, de rejeição do laço com o Outro” (idem).

A rejeição do laço com o Outro representa mais do que a queda dos ideais do eu ou de uma revolta contra os ídolos. Dufour acredita que o neoliberalismo criou uma nova ideologia que produz sujeitos dessimbolizados, que tem como consequência a “fabricação de um ‘novo homem’, de um sujeito a-crítico e psicotizante” (ibid., p. 208). O interesse de tal ideologia seria criar um “sujeito unissexo e ‘não-engendrado’, isto é, sem o arrimo de seu fundamento exclusivamente no real, o da diferença sexual e da diferença geracional” (idem).

Toda essa situação cultural seria fruto de interesses do capitalismo avançado, que “persegue um ideal de fluidez, de transparência, de circulação e de renovação que não pode se conciliar com o peso histórico desses valores culturais”. Assim, os valores sobre os quais eram construídos os ideais sociais, que são introjetados pelos indivíduos na cultura, são

extirpados por não serem mercadológicos (ibid., p. 200). Como Dufour afirma, “o neoliberalismo não tem mais o que fazer com o velho sujeito herdado da modernidade, exposto por Freud, classicamente *neurótico* e assaltado pela culpabilidade (ibid., p. 118, grifo do autor).

O liberalismo não seria, como poder-se-ia pensar, uma forma de resistência contra todas as formas de dominação, e sim uma nova forma de dominação (ibid., p. 191), que representa a transformação dos cidadãos em consumidores. Podemos dizer que, na economia liberal, somente o mercado é livre e os indivíduos são constituídos por essa falta de valores, acabando por se curvar a essa nova ideologia dominante. Cria-se assim a dessimbolização descrita por tantos psicanalistas em relação à subjetividade contemporânea, pelo interesse da ideologia atual de que os indivíduos só se realizem enquanto consumidores.

Essa promoção da adicção à mercadoria tem como consequência uma das novas patologias: a toxicomania. A droga seria “a mais aditiva das mercadorias”, que não seria buscada para “preencher a imperfeição usual do Outro”, e sim “uma simples dependência com relação a um Outro retirado do campo do desejo e, de algum modo, reinscrito no real da necessidade” (ibid., p. 113).

Souza Jr. (2006, p. 30) também destaca a “subordinação da cultura e da subjetividade ao registro econômico” na contemporaneidade. Diferentemente da época de Freud, quando a cultura podia ser pensada como “oposição à satisfação dos prazeres”, atualmente temos “uma administração instrumental dos desejos e prazeres para a geração de novas riquezas” (idem). Ocorreria então uma “recodificação mercantil do sofrimento”, que seria comprovada pela ênfase do mercado no tratamento de depressões e impotência sexual (ibid., p. 31).

O desamparo na pós-modernidade apresenta formas inéditas, por representar um tempo em que acabaram as esperanças de alcançar as utopias do Iluminismo e da modernidade, em um mundo desencantado e sem Deus (BIRMAN, 2000/2007, p. 229). O que foi perdido na contemporaneidade seria a dívida simbólica:

A dívida indica, pois, aqui, o imperativo da responsabilidade na relação do sujeito com o outro, a dimensão *alteritária* da existência, que nos dias que correm tem sido desqualificada pela moral do hedonismo, pela exigência de gozo imediato. Assim, uma certa concepção trivial do *desejo*, sem que se considerasse devidamente a dimensão simbólica foi colocada no cenário da atualidade em nome da liberdade (BIRMAN, 2006b, p. 112, grifos do autor).

As análises sociológicas de Lasch, que caracteriza a cultura atual como cultura do narcisismo, e a de Debord, que nomeia a contemporaneidade como uma sociedade do espetáculo, referem-se a essa perda da capacidade atual de lidar com a alteridade. A subjetividade pós-moderna seria marcada, então, pelo engrandecimento do eu sem levar em consideração o outro, importando somente a performance individual (ibid., p. 113). O que está em jogo, assim, é “uma concepção de desejo fora da referência alteritária, pelo qual se esvazia a relação da responsabilidade do sujeito com o outro” (idem).

O que caracterizaria a subjetividade contemporânea, desse modo, seria a auto-suficiência, o que enfraquece uma ética fraternal (ibid., p. 119). No entanto, a auto-suficiência é uma formação ilusória da modernidade (ibid., p. 121), que, não obstante, acentuou-se desde então até a sua radicalização na atualidade, com a exacerbação do individualismo e do hedonismo.

A dificuldade que se impõe neste cenário cultural é a construção de uma identidade, pois o cenário social contemporâneo não possui “um referencial 'terceiro', verticalizado, portador de um código coletivo”, só podendo se reconhecer em uma “imagem refletida no olhar do outro” (SCHWARTZMAN, 2004, p. 160). Outro autor que também identifica o fim da culpa como era encontrada nas neuroses histéricas e obsessivas é Luis Cláudio Figueiredo (2003, p. 56), associando ao momento da cultura em qual vivemos atualmente:

Trata-se aqui de um novo pavor que nada tem a ver com a culpa. A cultura da esquizoidia nem operam o medo pânico da punição, nem o terror diante das transgressões e, menos ainda, os motivos da compaixão e da solidariedade. Os laços sociais tão esfarrapados e desinvestidos do regime ultra-individualista não suportam nem a compaixão nem o compromisso com a lei que institui e regula o campo social. As ameaças chegam, assim, destituídas de qualquer dimensão moralizante, como eram aquelas que provinham do superego rigoroso dos velhos bons tempos, que podia ser cruel, mas também comportava uma dimensão de justiça e uma promessa de proteção.

#### **1.4 Relações entre a cultura atual e os novos sintomas**

Podemos dizer que as neuroses clássicas eram sintomas do conflito “de uma sexualidade familiarizada e 'alcovatizada' por uma burguesia comprometida com um capitalismo em expansão, e também denunciaram com seus corpos espetacularizados a falocracia de uma cultura” (CRUZ, 2006, p. 113). Os sintomas atuais, em contraposição, representam o sofrimento decorrente da imposição de novos ideais forjados pelas mudanças culturais, que seriam de performance individual, auto-gestão e auto-engendramento.

A sintomatologia contemporânea demonstra a fragilidade simbólica na construção das subjetividades. Ocorre atualmente uma “perda de eficácia dos mecanismos de proteção simbólica culturalmente constituídos” (BIRMAN, 2006a, p. 178), que impede os indivíduos de ativar o mecanismo de angústia-sinal no psiquismo, que os protegeria de sentir a angústia do real.

A pobreza simbólica, apontada como uma característica fundamental dos novos sintomas, seria o resultado da precariedade com que são oferecidos os objetos de satisfação na cultura atual, enquanto há uma proliferação de estímulos que não permitem aos indivíduos realizar ligações, mediações e dar sentido às pulsões (FIGUEIREDO, 2003, p. 156-157).

Assim, a perda dos mecanismos simbólicos na cultura atual deixa os indivíduos expostos a situações traumáticas regulares (BIRMAN, 2006a, p. 219), fazendo com que “a regulação das intensidades se realize hoje pela somatização e pela passagem ao ato” (p. 220). Juntamente com síndrome do pânico, esses sintomas demonstram as “falhas existentes no mecanismo de angústia-sinal”, o que é decorrente da falha nos processos de simbolização, e “em consequência disso se descarrega diretamente no corpo” (idem).

Além disso, os sintomas atuais representam um fracasso dos imperativos sociais de exaltação do eu e de estetização da existência, tanto quanto uma tentativa de adesão a eles (CARVALHO, 2004, p. 156). No livro “As novas doenças da alma”, de Julia Kristeva (1993/2002), temos uma descrição ilustrativa da relação entre a cultura atual e as novas formas de mal-estar, nestes trechos:

Pressionados pelo estresse, impacientes por ganhar e gastar, por desfrutar e morrer, os homens e mulheres de hoje economizam essa representação de sua experiência que chamamos de vida psíquica. O ato e seu avesso, o abandono,

substituem a interpretação do sentido. (...) Umbilicado sobre seu quanto-a-mim, o homem moderno é um narcisista, talvez cruel, mas sem remorso. O sofrimento o prende ao corpo – ele somatiza. Quando se queixa, é para melhor comprazer-se na queixa, que ele deseja sem saída. Se não está deprimido, empolga-se com objetos menores e desvalorizados, num prazer perverso que não conhece satisfação. (...) Sem identidade sexual, subjetiva ou moral, este anfíbio é um ser de fronteira, um “borderline” ou um “falso self”. Um corpo que age, na maioria das vezes, mesmo sem a alegria da embriaguez performática (p. 14).

A autora aponta a dificuldade de representar como a característica principal das novas formas de sofrimento psíquico, o que as diferencia das neuroses clássicas e as aproxima das psicoses, sem se confundir com esses quadros, no entanto (ibid., p. 15-16).

Lasch (1983, p. 57) afirma que “a emergência das desordens do caráter como as mais proeminentes formas de patologia psiquiátrica, junto com a mudança na estrutura da personalidade” são produtos de mudanças específicas de nossa cultura. Exemplo disso seriam as mudanças “da burocracia, da proliferação de imagens, de ideologias terapêuticas, da racionalização da vida interior, do culto do consumismo e, em última análise, das mudanças na vida familiar, assim como dos padrões variáveis de socialização”. A permissividade e a queda da autoridade na contemporaneidade tiveram como efeito a criação de um superego severo, na opinião de Lasch (ibid., p. 32):

O declínio da autoridade institucionalizada, em uma sociedade ostensivamente permissiva, no entanto, não leva a um “declínio do superego” nos indivíduos. Pelo contrário, encoraja o desenvolvimento de um superego severo, punitivo, que extrai a maior parte de sua energia psíquica, na ausência de proibições sociais autoritárias, dos impulsos destrutivos do id. Elementos inconscientes e irracionais do superego passam a dominar sua operação. À medida que as figuras de autoridade na sociedade moderna perdem sua “credibilidade”, o superego nos indivíduos cada vez mais tem origem nas primitivas fantasias infantis sobre seus pais – fantasias carregadas de ódio sádico – e não ideais do ego interiorizados, formados pela experiência posterior com modelos amados e respeitados de conduta social.

Já o caráter narcísico dos novos sintomas seria o efeito de uma “ordem social destituída de valores ideais”, que “conduz necessariamente os sujeitos e os grupos sociais para o pólo narcísico de sua estrutura simbólica, não lhes entreabrindo um horizonte dialógico e pragmático para o encontro com o outro em processos comuns” (BIRMAN, 2000/2007, p. 298).

Então, as subjetividades, assim como as formas de sofrimento psíquico, dependerão das possibilidades culturais criadas em cada forma de cultura. As novas patologias, demonstrando a incapacidade de “transformar dor em sofrimento”, por exemplo, dão provas de uma “impossibilidade de interlocução” para “ser o suporte para a produção de sentido”. A falta desta capacidade na contemporaneidade “é o correlato do mundo que perdeu o sentido” (BIRMAN, 2006a, p. 193).

Como observado anteriormente, os sintomas atuais e as subjetividades na pós-modernidade são regidos pelo sentimento de vergonha, e não mais pela culpa. Assim, “cada um destes sentimentos opera como uma forma peculiar de inserção na cultura que produz modalidades específicas de mal-estar” (PINHEIRO; VERTZMAN; VENTURI; BARBOSA, 2006, p. 152). Nesse sentido, Dufour (2003/2005, p. 105) afirma que:

Na pós-modernidade, não estamos mais lidando com o sujeito neurótico, caracterizado por uma culpabilidade compulsiva, ligada à suposição de um Outro cuja expectativa ele não pararia de decepcionar. O que define o sujeito em pós-modernidade é algo como o sentimento de onipotência quando ele é bem-sucedido e de impotência quando não o é. Como mostrou Alain Ehrenberg, a vergonha (diante de si) substituiu a culpabilidade (com relação aos outros).

O que se verifica então é uma forma de inserção cultural diferente da época de surgimento da psicanálise. Se então o que caracterizava a socialização das subjetividades era a culpa, na atualidade temos a vergonha como sentimento principal regendo as individualidades no campo social. No entanto, se já existiram outras sociedades regidas pela vergonha, o que peculiariza a atualidade é que esta se encontra dissociada da honra, devido à inexistência de um bem comum (BARBOSA; PINHEIRO; VENTURI; VERTZMAN, 2006, p. 158-159). Assim, a inexistência de narrativas coletivas na atualidade horizontalizou as relações sociais, de forma que é sempre necessário o olhar do outro para constituir o sujeito, na falta de uma referência terceira.

A fobia social, doença caracteristicamente atual, é um reflexo desse quadro antropológico e social. Como afirmam Barbosa, Pinheiro, Venturi e Vertzman (ibid., p. 167-168), a cultura atual valoriza a vergonha e desvaloriza a privacidade e a intimidade, colocando os indivíduos em uma situação de superexposição, fazendo com que a fobia social se tornasse um sintoma tão frequentemente apresentado.

O aparecimento das novas patologias e dos tipos diferentes de pacientes seria resultado da “estimulação de desejos infantis por meio dos anúncios, a usurpação da autoridade parental pelos meios de comunicação de massa e pela escola e a racionalização da vida interior, acompanhadas pela falsa promessa de satisfação pessoal” (LASCH, 1983, p. 68). A subjetividade atual e os novos sintomas são um reflexo dos “novos modos de socialização”, que geram “novos modos de se organizar a experiência” (ibid., p. 76).

Birman (2006b, p. 52) aponta para o pacto masoquista criado na modernidade e acentuado na contemporaneidade como responsável pela importância assumida pelas depressões atualmente. Essa acentuação do masoquismo geraria uma despossessão que teria como produtos patologias como as adições, distúrbio alimentares e perturbações psicossomáticas.

Assim, “se as patologias modernas frequentemente giravam em torno de uma paixão de ser um outro, as patologias pós-modernas giram doravante em torno da questão de ter que se fundar sozinho” (FORTES, 2004, p. 74). É o que fica exemplificado, por exemplo, com a depressão,

cuja expansão espetacular (...) correspondeu ao momento em que os modelos disciplinares da gestão das condutas, as regras de autoridade e de conformidade às interdições editadas pelo grande Sujeito, que designavam para os indivíduos um destino completamente traçado, cederam diante das injunções que incitam cada um à iniciativa individual, intimando-o a se tornar ele mesmo. A depressão seria, de algum modo, o preço a pagar pela liberdade e por nossa emancipação do domínio do grande Sujeito (ibid., p. 93).

Certa parcela de psicopatologias atualmente, como as depressões, a síndrome do pânico e as toxicomanias, são muito investigadas e tratadas por representarem o fracasso do indivíduo em participar da cultura do narcisismo em que vivemos atualmente. A psicopatologia da pós-modernidade seria decorrente do “fracasso do indivíduo em realizar a glorificação do eu e a estetização da existência que está em pauta” (BIRMAN, 2000/2007, p. 168-169). Isso representaria a falha do indivíduo em participar da cultura do narcisismo (idem).

Para Dufour (2003/ 2005, p. 103), o ideal de auto-engendramento estaria também na base das doenças contemporâneas, ao passo que as neuroses clássicas estariam ligadas

aos ideais modernos. O sujeito na pós-modernidade seria caracterizado “não mais por sua dependência e sua submissão ao grande Sujeito, mas por sua autonomia jurídica, por sua total liberdade econômica, e em que nos pusemos a dar do sujeito falante uma definição *auto-referencial*” (ibid., p. 71, grifo do autor).

Atualmente, portanto, não é tão “preciso lidar com as restrições impostas pela norma da sociedade” quanto nos preparar para “a ameaça dos riscos que a inexistência de coerção nos obriga a enfrentar” (FORTES, 2004, p. 74). Além disso, a tentativa de “assassinar o simbólico” e a ênfase na imagem na cultura atual resultariam nas patologias que atingem o corpo e em práticas como as tatuagens e as cirurgias plásticas (LIMA, 2006, p. 16-17).

Concluimos esse capítulo afirmando que o sintoma, para a psicanálise, ilustra os novos imperativos sociais de uma época, revelando tanto a tentativa dos indivíduos de se adequar a eles como os fracassos em atingi-los. A permissividade de desejos que outrora eram proibidos não tornou a existência menos conflituosa, tendo em vista que novas pressões culturais foram impostas. O ambiente cultural, portanto, favorece o aparecimento de certo tipo de mal-estar, por conta de seus imperativos sociais.

É importante observar que, apesar de características diferentes da cultura serem enfatizadas por diversos autores para explicar o aparecimento das novas patologias, o quadro apresentado por eles possui uma unidade relativa. Assim, características como a queda de toda autoridade, a pobreza ou fragilidade simbólica decorrente do discurso científico ou da economia neoliberal e os novos ideais demonstraram que a cultura atual carece de narrativas coletivas e de ideais compartilhados por todos.

Veremos agora como essa ligação entre sintoma e cultura, demonstrada pelas análises precedentes foi construída por Freud desde a criação da psicanálise.

## **Capítulo 2: A dimensão cultural das formações de compromisso**

### **2.1. Sintoma e cultura na criação da psicanálise**

Pretendemos aqui demonstrar que a primeira formulação propriamente psicanalítica do sintoma já levava em conta a dimensão cultural ou social inerente a este. A hipótese freudiana da etiologia das neuroses contrapunha-se à etiologia degenerativa de Janet, à constitucional de Charcot e a dos estados-hipnóides de Breuer. No entanto, isso não quer dizer que Freud formulou uma causalidade puramente antropológica do sintoma. A especificidade das hipóteses psicanalíticas das neuroses e do psiquismo só pode ser encontrada se forem considerados o contexto social, o ambiente externo e a alteridade. Pretendemos demonstrar então como esses elementos estavam presentes desde a constituição da psicanálise.

Como Mezan (1985/1986, p. 144) afirma, a criação da psicanálise pode ser situada em diversos momentos, de acordo com os fatores destacados. Assim, o termo “psicanálise” aparece pela primeira vez no artigo “A hereditariedade e a etiologia das neuroses”, embora Freud já tivesse começado a interpretar seus sonhos e tentado uma explicação geral do psiquismo em 1895, no “Projeto para uma psicologia científica”. Pode-se dizer que existe um período de “incubação” da psicanálise entre 1892 e 1895, mas será somente em 1897 que acontecerá o abandono da teoria da sedução traumática e das tentativas de explicação das neuroses em termos quantitativos.

Iremos agora demonstrar as diferenças encontradas entre dois textos deste período: “Comunicação preliminar” e “As neuropsicoses de defesa”. No primeiro, temos as hipóteses apresentadas em conjunto por Breuer e Freud; já no último, temos o surgimento embrionário das hipóteses freudianas, com a elaboração do conceito de defesa, que pode ser visto como uma primeira versão do que será o conceito de recalque.

É preciso destacar também o abandono da teoria da sedução, ocorrido quando Freud deixa de acreditar na veracidade dos abusos sexuais que constituiriam o trauma, que estaria na base da etiologia das neuroses. É somente após este terceiro momento que surgem as noções de sexualidade infantil e inconsciente, que serão os fundamentos da

teoria psicanalítica. Também é importante enfatizar que o conflito defensivo não é mais entre a consciência contra reminiscências ou ideias e passa a ser contra impulsos, como será demonstrado nas correspondências de Freud com Fliess.

Inicialmente, o interesse de Freud pelas histerias foi despertado pelo seu contato com Charcot, para quem a simulação da histeria através da hipnose demonstrava a importância das ideias nos sintomas dessa patologia (MEZAN, 1982/2001, p. 4) No entanto, Charcot considerava o trauma apenas como um *agent provocateur*, um fator acidental que liberaria o sintoma. Assim, ele não tinha interesse pela psicologia da histeria, tendo em vista que pensava que o mais importante para a eclosão de tal patologia era seu fator constitucional. Freud e Breuer se colocavam contra tal concepção do trauma como apenas um estímulo, considerando que este funcionaria como um corpo estranho no psiquismo do histérico (ibid., p. 5).

Resumidamente, a causa da histeria advogada na “Comunicação Preliminar” seria a incapacidade da ab-reação de um trauma, por este ter ocorrido em um estado especial de consciência, os chamados estados-hipnoides. O afeto estrangulado ficaria retido no psiquismo, sem possibilidade de descarga, gerando os sintomas histéricos. O método hipnocatártico permitia o retorno ao momento traumático através da investigação pela hipnose e a ab-reação do afeto pela catarse.

Assim, se a hipótese dos “estados hipnoides” de Breuer é um avanço em relação à teoria degenerativa de Janet, ela não permite explicar a natureza da histeria. Essa hipótese era uma tentativa de explicação para a dissociação de um grupo de ideias que ocorria na histeria, o qual ficaria sem ligação com outras ideias (FREUD; BREUER, 1893-1895/1974, p. 57). Essa consciência hipnoide ficaria com o controle das inervações somáticas, criando a somatização de uma ideia. O que distinguia esse grupo de ideias seria sua ligação com “traumas psíquicos que não foram removidos pela abreação ou por atividade de pensamento associativo” (ibid., p. 56). Eles se separariam pela falta de reação emocional ou afetiva propícia à situação traumática. Pretendia-se que essa supressão emocional fosse superada posteriormente na terapia catártica, na qual a emoção pode se expressar através das palavras (ibid., p. 48-49).

Neste texto, Freud e Breuer distinguem dois tipos de histeria: uma disposicional, na qual se encontram estados hipnoides antes da eclosão da doença, e a traumática, que teria a mesma consequência prática de uma experiência que ocorre durante o estado-hipnoide: a formação de um grupo de ideias sem ligação com o resto da cadeia associativa (ibid., p. 53). A natureza dos estados hipnoides, no entanto, não pode ser explicada, pois estes não ocorrem apenas em indivíduos com disposição a eles. (ibid., p. 54).

A causa precipitante da histeria, assim, seria sempre um acontecimento traumático, de ligação direta ou simbólica com os sintomas apresentados (ibid., p. 44-45). O trauma se constituiria pela “emoção do susto”, emoções aflitivas “como as de susto, ansiedade, vergonha ou dor física” (ibid., p. 46). A lembrança do trauma ficaria agindo no psiquismo como um corpo estranho (idem). Cortado de elos associativos, o grupo de ideias associadas com a experiência traumática continua agindo como “causa *diretamente* liberadora” (ibid., p. 48, grifo no original). É a partir de tais hipóteses que eles formularam a já conhecida afirmação de que os “histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (idem).

Mesmo que o método hipno-catártico elaborado por Breuer possua uma eficácia terapêutica considerável, tal técnica não pode remover os fatores disposicionais, que é entendido nesse contexto como a pré-disposição para a recorrência de estados hipnoides (ibid., p. 58). Como eles afirmam no final da “Comunicação preliminar” (ibid., p. 59):

Se ao descobrirmos o mecanismo psíquico das manifestações histéricas demos um passo à frente na trilha aberta pela primeira vez com tanto êxito por Charcot com sua explicação e imitação artificial das paralisias hístico-traumáticas, não podemos ocultar de nós mesmos que isso nos levou para mais perto apenas de uma compreensão do *mecanismo* dos sintomas histéricos, e não das causas internas da histeria. Nada mais fizemos que tocar de leve na etiologia da histeria e, de fato, fomos capazes de lançar luz apenas sobre as suas formas adquiridas – sobre a importância dos fatores acidentais da neurose.

Assim, reflete Mezan (1982/2001, p. 8), a construção da psicanálise se faz sobre as ruínas das hipóteses apresentadas na “Comunicação preliminar”. É no texto “As neuropsicoses de defesa”, no qual diversas hipóteses psicanalíticas já são renunciadas, que podemos perceber como a concepção de Freud se afasta da de Breuer e das hipóteses

apresentadas pelos dois apenas um ano antes. É o conceito de defesa, elaborado entre 1893 e 1894, que Freud destacará como importante na etiologia da histeria (idem).

O que afasta Freud dessas concepções é a percepção da sexualidade nos sintomas, que são concebidos como resultado do conflito entre a sexualidade e a defesa, que posteriormente será conceituada como recalque ou repressão. Porém, antes de chegar a essas concepções, Freud esteve às voltas com explicações mecânico-psicológicas e argumentos biológicos para explicar o caráter traumático da sexualidade. Esse é o período da teoria da sedução, segundo a qual a causa das neuroses seria sempre um acontecimento traumático real.

Além disso, Freud discordava da teoria dos “estados hipnoides”, na qual se baseava toda a explicação da histeria encontrada nos “Estudos sobre a histeria”. Assim, a explicação de que as reminiscências formavam corpos estranhos, por serem memórias de experiências ocorridas em períodos em que o indivíduo se encontrava no estado hipnoide, eliminava a especificidade da sexualidade e da defesa. Nesse momento, a defesa é entendida como sendo voluntária. Então, se existe uma vontade que retira a memória da consciência por seu conteúdo impróprio, fica invalidada a teoria de que isso ocorria devido aos estados hipnoides. Como Mezan (ibid., p. 25) resume, esse período do abandono das primeiras hipóteses sobre a histeria e a especificidade da pesquisa de Freud se iniciando resulta em um rompimento com as hipóteses de seus antecessores:

O conceito de defesa só pode ser produzido através de uma ampla reformulação das teorias iniciais e dos procedimentos técnicos de que Freud se servia antes de 1895. Tanto estes como aquelas lhe foram legados por seus antecessores, Breuer e Charcot. De Charcot, procedia a vinculação da histeria com a hipnose; de Breuer, o método catártico e a teoria dos estados hipnoides. Contudo, Freud possuía uma experiência clínica que faltava a Breuer, e um interesse pela psicologia que faltava a Charcot. Foram estes dois elementos que lhe permitiram ultrapassar seus predecessores – na medida em que podemos considerá-los como tais – e avançar num rumo inteiramente novo, que se encontra nas raízes da Psicanálise.

Os destinos da ideia incompatível e de seu afeto correspondentes serão os critérios para diferenciar as formas de neurose. Na histeria, a ideia incompatível é mantida afastada do ego e do afeto; a ideia obsessiva teria seu afeto conservado em um substituto; e na paranoia os dois são projetados no mundo exterior (FREUD, 1892-1899/1977, p. 289).

Pode-se perceber aqui o reflexo das hipóteses do “Projeto para uma psicologia científica”. Além de sua aparência de uma concepção mecanicista do psiquismo, essas hipóteses permitem a Freud passar do plano somático para o psíquico, através da construção de um aparelho de linguagem que permite a descarga de intensidade ou é perturbada por ela.

Freud, não aceitando a explicação dos estados hipnoides como causa dos sintomas histéricos, tenta construir então sua hipótese a respeito da presença da sexualidade neles e a razão desta se tornar patogênica. Para responder a esse problema, ele constrói a hipótese do mecanicismo das intensidades psíquicas e da biologia da puberdade, que tornaria os afetos sexuais mais intensos na memória do que no momento da experiência.

Na conferência “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos”, Freud (1894/1994, p. 38), demonstra que tanto um trauma real quanto uma sugestão hipnótica têm o mesmo resultado, uma paralisia histérica, como havia sido demonstrado já por Charcot. Tanto uma grande experiência traumática quanto “uma história de sofrimentos (ibid., p. 40) resultaria em um sintoma histérico. Freud aqui partilha das hipóteses expostas com Breuer na “Comunicação preliminar” (ibid., p. 45), mas demonstra também que não acredita completamente na teoria dos estados hipnoides. Ao lado das neuroses causadas por esse estado de auto-hipnose (ibid., p. 47), temos outras nas quais foi impedida a reação afetiva no evento traumático “por motivos sociais” (ibid., p. 46).

Já em “As neuropsicoses de defesa”, Freud tenta distinguir uma categoria de histeria, nomeada como histeria de defesa, das histerias de retenção e das que tinham como causa a predisposição a estados hipnoides (FREUD, 1894/1994, p. 54). Na histeria de defesa, diferentemente das outras duas, a divisão da consciência não teria uma função explicativa importante. Nela, ocorreu uma defesa do eu contra uma representação incompatível por gerar afetos aflitivos (ibid., p. 55).

A defesa operaria retirando a vinculação afetiva da representação incompatível. O sintoma, como a conversão histérica, representa a transformação da soma de excitação desvinculada em “alguma coisa somática” (ibid., p. 56). O traço de memória da ideia recalçada passa a reunir mais traços da mesma espécie e a formar associações, que também passarão a sofrer a ação da defesa (ibid., p. 57). Já as obsessões demonstram o resultado de quando o processo defensivo mantém o afeto na esfera psíquica (ibid., p. 58 e 59).

Neste artigo Freud afirma que suas observações demonstraram que o afeto sempre estava ligado à sexualidade do indivíduo (ibid., p. 59). O afeto nesses casos se encontraria “*desalojado* ou *transposto*” para uma representação simbolicamente ligada à representação incompatível, como no caso das fobias (ibid., p. 60-61). A psicose alucinatória também é explicada pela ação da defesa sobre a representação e seu afeto. A representação, no entanto, não é somente recalçada, mas retirada do eu (ibid., p. 64-65). Assim, como a representação incompatível está ligada a um fragmento da realidade, o próprio eu se desliga da realidade exterior (ibid., p. 65).

Mesmo que a hipótese exposta em “As neuropsicoses de defesa” se assemelhasse àquela encontrada em “Comunicação preliminar”, pois também parte da concepção de um grupo de ideias cujo afeto não foi ab-reagido, a hipótese dos estados-hipnoides perde a razão de existir quando é introduzida a noção de defesa (MEZAN, 1982/2001, p. 12). Além disso, é a própria teoria da ab-reação dos afetos que se torna desnecessária para a tese que Freud apresenta neste texto, tendo em vista que o fator que tornaria a ideia patogênica seria o recalque (ibid., p. 18). Já em um dos casos dos “Estudos sobre a histeria”, o de Elizabeth von R., Freud se defrontou com o fenômeno da resistência e com a sexualidade nos sintomas (ibid., p. 17-18). Este texto também é marcado pela tentativa de explicação quantitativa do sintoma, como em todos os escritos dessa época (ibid., p. 19).

Assim, o conceito de defesa remete ao motivo da incompatibilidade da ideia incompatível com o ego. Desse modo, não era mais a peculiaridade do estado hipnoide que retirava as ideias de associação, mas seu caráter sexual, que passará a ser o foco principal do primeiro momento de pesquisa da psicanálise (ibid., p. 26-27). Mezan (ibid., p. 28) acredita que a formulação do conceito de defesa marca o início da teoria psicanalítica, não tanto por causa do texto “As neuropsicoses de defesa” conter os germes de diversas hipóteses psicanalíticas, mas por ser uma reformulação das hipóteses apresentadas na “Comunicação preliminar”.

Apesar dessas inovações, toda essa fase é marcada pela teoria da sedução e pela tentativa de descrever energeticamente e mecanicamente o psiquismo em “Projeto para uma psicologia científica”, hipóteses que ficaram invalidadas pelas descobertas da sexualidade infantil e das fantasias.

Na parte II do “Projeto para uma psicologia científica” podemos ver a tentativa de explicação mecânica para a compulsão histérica. Existira uma compulsão justificada, como a da pessoa que evita viajar de carruagem após sofrer um acidente. Caso tal compulsão não se extinguisse com a passagem do tempo, se tornaria patológica, mas ainda não caracterizaria uma histeria, somente uma neurose simples.

A especificidade da compulsão histérica se caracteriza por a ideia compulsiva ser injustificada. Sua função é encobrir outra idéia, que justificaria o afeto que a compulsiva dispara (FREUD, 1950 [1895]/1977, p. 458-459). Tal substituição de uma ideia por outra, existindo uma associação entre elas, é o que caracteriza a repressão ou recalque. Freud afirma que a repressão tem “o sentido quantitativo de estar privada de Q, e que a soma das duas [da compulsão e da repressão] seja igual ao normal. Sendo assim, só a distribuição se modificou” (ibid., p. 460-461). Tal deslocamento da energia seria então a repressão, que seria motivada pelo desprazer que o investimento nesta ideia causaria (ibid., p. 461).

Freud continua, assim, procurando a diferença existente entre a defesa patológica e a defesa normal. A defesa normal consistiria em evitar que a atenção se dirija para uma ideia penosa, “desviando o pensamento em outras direções” (ibid., p. 462) Porém, não podemos evitar as percepções que trazem de volta a lembrança. Na histeria, o que excederia a defesa normal seria o investimento na ideia compulsiva, que a faz retornar à consciência a todo momento (ibid., p. 463).

Esse excesso, diz Freud, torna o problema insolúvel nesses termos, pois as ideias mais penosas, que exigiriam tal defesa excedente, em geral “não podem ser reprimidas e substituídas por símbolos” (idem). Assim, outra condição para a defesa patológica se instaurar seria o caráter sexual das ideias incompatíveis. O que torna a sexualidade geradora de afetos intensos que conseguem ser reprimidos são as “características naturais da sexualidade” (ibid., p. 464). Freud tenta explicar tal fator pela possibilidade de os histéricos serem indivíduos que tiveram experiências sexuais precoces (ibid., p. 469).

O conceito de defesa só se sustenta durante o período em que Freud acredita na hipótese da sedução traumática, conjuntamente com a possibilidade de explicar em termos quantitativos tanto os processos normais quanto patológicos, como pode ser verificado no “Projeto”. Nesse momento, a sexualidade é patogênica porque ela só advém na puberdade,

reassignificando o trauma de natureza sexual ocorrido na infância, considerada como uma época assexuada.

A criação da psicanálise pode ser considerada contemporânea da formulação do conceito de recalque em substituição ao de defesa (MEZAN, 1982/2001, p. 4). A noção de defesa pretendia explicar a separação entre a ideia e o afeto, explicação que na teoria dos estados hipnoides não era satisfatória por ser circular. O trauma não é ab-reagido, pois ocorre em um estado-hipnoide e este não permite a ab-reação por suas particularidades, ou então seria a natureza do trauma que impediria uma reparação (FREUD; BREUER, 1893-1895/1974, p. 50-51).

Dessa forma, o motivo da incapacidade de ab-reagir nesses estados fica inexplicado por partir da petição de princípio de que nos estados hipnoides o indivíduo não consegue elaborar o trauma (MEZAN, 1982/2001, p. 26). Mezan (ibid., p. 23) afirma que foi o fenômeno da resistência que levou Freud ao abandono das hipóteses da “Comunicação preliminar” e do método catártico. Pode-se perceber que tal fator levou às primeiras formulações do aparelho psíquico com ênfase na tópica, como em “A interpretação dos sonhos”, e ao abandono da ênfase no fator intensivo, que caracteriza o “Projeto para uma psicologia científica”.

Além disso, o método terapêutico de Breuer, apesar de sua eficácia relativa à cura, não possibilitava um diagnóstico diferencial das neuroses. A hipótese da ab-reação dos afetos não permitia diferenciar a histeria da neurose obsessiva (ibid., p. 20). Além disso, dentro do modelo da “Comunicação preliminar”, as reincidências não podiam ser evitadas. É por isso que posteriormente o objetivo terapêutico da psicanálise será o da remoção das resistências, que seriam uma expressão do recalque que tornou a ideia patogênica (ibid., p. 21).

Já as hipóteses quantitativas e a teoria da sedução são abandonadas pela incapacidade de integração de seus elementos: era necessário recorrer à biologia e à puberdade para explicar por que a recordação do evento traumático trazia mais desprazer do que a própria experiência. O recalque era entendido nesse momento como o desinvestimento na recordação, e o afluxo de libido depois da puberdade para a recordação traumática seria o

inverso do recalque, o que seria ilógico do ponto de vista mecânico. Tal explicação acaba decorrendo em um raciocínio circular (ibid., p. 62). Como afirma Mezan (ibid., p. 62-63):

Para que a energia oriunda da sexualidade possa ser encaminhada para a recordação patogênica (...) é preciso que ela não encontre uma saída normal pela descarga motora, mesmo masturbatória. Ora, isso não ocorre porque o indivíduo já é neurótico, quer dizer, já passou pela repressão anteriormente (...). Ou seja, o efeito assume as vezes de causa: a energia sexual não pode ser descarregada porque é atraída para a recordação, e é atraída para a recordação porque não pode ser descarregada.

Já nas correspondências com Fliess, Freud concebe o sintoma como uma satisfação substitutiva erótica, pois Freud aproxima o mecanismo de substituição obsessivo do hábito de colecionar, pois as coisas colecionáveis são “equivalentes eróticos” (FREUD, 1892-1899/1977, p. 287). Neste caso, o sintoma não é formulado como uma defesa contra a sexualidade, mas como um substituto deformado dessa.

Podemos ver uma mudança nas ideias de Freud, que o levaram às elaborações posteriores na carta 61, na qual ele afirma que o que é afetado pelo recalque, na histeria, não seriam lembranças, e sim “impulsos que se originam das cenas primitivas” (ibid., p. 335). Já a irrupção de tais impulsos na vida psíquica varia de acordo com a patologia: na histeria, seriam as lembranças que penetram na vida normal, na neurose obsessiva seriam os próprios impulsos e na paranoia as fantasias (idem).

O que já surge aqui é a ideia do sintoma como defesa contra os impulsos impróprios, além de ser uma expressão desses mesmos impulsos. Assim, o paciente pode desejar estar doente como “uma arma protetora contra sua própria libido” (ibid., p. 338). O indivíduo consegue expressar deformadamente o impulso proibido, ao mesmo tempo em que protege sua honra. Este é expresso, mas não realizado, pois o próprio sintoma representa mais uma forma de impossibilidade de realização deste. É nesse contexto teórico que aparece a primeira observação de Freud em relação aos impulsos edipianos. Os sentimentos hostis em relação às figuras parentais seriam elementos integrantes das ideias obsessivas e dos delírios de perseguição no paranoico (ibid., p. 344-345).

Na conhecida carta 69, Freud relata a Fliess o fim de sua hipótese da sedução como fator etiológico essencial para as histerias. Os motivos seriam a falta de sucesso

clínico completo (ibid., p. 350), a impossibilidade distinguir a realidade factual no inconsciente, pois neste não existiriam “indicações de realidade”, e o fato de a teoria da sedução ter de supor que existam tantos pais perversos quanto histéricos (ibid., p. 351).

A pesquisa de Freud vai da clínica à auto-análise, pela qual ele verifica que sofre dos mesmos impulsos que os pacientes. Assim, Freud expande suas hipóteses para todos os indivíduos, demonstrando a universalidade do que ele vê na clínica e em si mesmo, como ilustra este trecho da carta 71: “verifiquei, também no meu caso, o apaixonamento pela mãe e ciúmes do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância” (ibid., p. 358).

Freud apresenta uma primeira formulação do recalque na carta 75. Este seria um afastamento, uma rejeição contra um impulso, o que Freud compara ao ato de se afastar o nariz de algo que cheira mal (ibid., p. 364). Após o recalque, se o impulso estiver livre, surge angústia, e caso o impulso esteja psiquicamente ligado produz a moralidade e a vergonha (idem). É interessante notar que é a partir dessa ideia que Freud entreviu os diques morais da misericórdia, da vergonha e da repugnância estudados por ele em “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, que seriam os sentimentos que estão na base da construção da moralidade interna (FREUD, 1905/1972, p. 164-167). Já na carta 105, aparece a formulação do sintoma como uma realização de um desejo sexual tanto quanto o “desejo do pensamento repressor” (FREUD, 1892-1899/1977, p. 375), podendo se constituir como uma punição.

Mesmo após o abandono da teoria do trauma e as tentativas de explicações mecânicas do funcionamento normal e neurótico do psiquismo, podemos dizer que tais elementos continuaram presentes na teorização freudiana posterior, transmutados na dinâmica e na economia da metapsicologia. Além disso, mesmo com a descoberta da sexualidade infantil, a puberdade continuou como um fator relevante no desencadeamento das neuroses. Isso porque durante muito tempo o complexo de Édipo só intervém na puberdade e só terá importância para as patologias, sendo considerado o “complexo nuclear das neuroses”. Somente no final da teorização freudiana ele passará a ser o estruturador do psiquismo como um todo e se situará na primeira infância. A puberdade então passará a ser vista apenas com um incremento de libido após o período de latência. Tal mudança já pode

ser vista na correspondência de Freud com Fliess, como na carta 75. Como aponta Mezan (1982/2001, p. 70, grifos nossos):

O desprazer não é provocado por um acontecimento análogo ao da sedução, mas pela “repugnância” vinculada às fezes e aos produtos da boca. As sensações das zonas erógenas abandonadas foram uma vez vividas com prazer, correspondendo à atividade sexual (no sentido ampliado) da criança. *A puberdade enquanto fator orgânico, já não desempenha qualquer papel importante: o que é determinante é a repugnância frente às zonas em questão, cuja origem se prende à educação e a outros fatores psicológicos, não mais biológicos.*

Nesse momento de gestação da psicanálise, então, a puberdade é a explicação do porquê de as impressões sexuais trazerem mais afetos quando lembradas do que quando experimentadas e do porquê de uma defesa patológica se abater sobre as lembranças de natureza sexual. Essa hipótese é necessária, pois a teoria da sedução e a teoria quantitativa do psiquismo não explicavam a especificidade patogênica da sexualidade (ibid., p. 39-41). No entanto, tal hipótese também deixa inexplicados o fracasso da defesa e as diferentes formações sintomáticas que surgiram deste (ibid., p. 41). O ego e o mecanismo de atenção são introduzidos no “Projeto” como uma tentativa de dar conta da questão “que não pôde ser resolvida no quadro da teoria mecânica” (ibid., p. 46). Outro exemplo é a experiência da dor, que não pode ser resolvida mecanicamente, requerendo explicações biológicas (ibid., p. 45). Além disso, a própria “mudança de compreensão” que ocorreria com as lembranças sexuais após a puberdade demonstra que Freud pendia mais para o lado da psicologia do que da neurologia (ibid., p. 46):

Vemos, portanto, a contradição fundamental da hipótese quantitativa: a exigência de que a recordação patogênica conserve ou mesmo aumente seu investimento de Q, quanto todo o funcionamento do sistema nervoso tende ao objetivo oposto, conduz Freud simultaneamente rumo à biologia e rumo à psicologia (idem).

De forma lógica, tal explicação deixa de recair com tanta ênfase na puberdade após a descoberta da sexualidade infantil, mas é importante perceber seus fracassos para compreender o porquê dos avanços da psicanálise. Podemos apontar, neste ponto, que é exatamente essa peculiaridade da psicanálise que guiará Freud em suas investigações sobre a cultura a partir de então, tendo em vista que estudará a moral sexual civilizada como

principal causadora do aumento de neuroses na modernidade. Isso porque, como vimos, é exatamente o motivo do desprazer causado pela sexualidade que ficará inexplicado nos primeiros modelos, mecânico e biológico, da fase pré-psicanalítica de Freud (ibid., p. 49-50).

Temos então finalmente a passagem da etiologia traumática para uma teoria do recalque contra impulsos e ideias incompatíveis. Por isso, os sintomas de todas as patologias são entendidos como defesas contra impulsos que serão frustrados pela realidade. As condições externas influenciam na medida em que não permitem a satisfação sexual, como no caso do coito interrompido como medida anticonceptiva. O trauma passa a ser entendido como uma de várias formas de distúrbios da vida sexual, que tem como consequência a geração uma intensidade que não pode ser escoada. Assim, a intensidade se encontraria impossibilitada de satisfação por estar associada a uma ideia incompatível.

Entendemos, desse modo, que é a partir da concepção de defesa contra impulsos e ideias incompatíveis que Freud pode formular a importância da fantasia e da realidade psíquica na etiologia das neuroses, tendo em vista que o trauma externo perde importância para fatores “traumatizantes” internos aos sujeitos. Os fatores externos retomaram importância para explicar por que certos impulsos, memórias e ideias seriam incompatíveis e por que o psiquismo precisaria se proteger deles, dividindo-se em uma parte consciente e outra inconsciente.

Pode-se perceber então como Freud foi capaz de retirar o sintoma de uma leitura negativa, que o concebia apenas como uma anomalia decorrente de uma degeneração ou de uma hereditariedade. Essa concepção com a qual ele rompeu estava presente no momento de criação da psicanálise, com Janet, Morel e Charcot (BIRMAN, 2006b, p. 87-88).

O que podemos retirar desse período de gestação da psicanálise, no que concerne à relação entre sintoma e cultura, é que o sintoma surge quando o ambiente externo não permite a realização de um impulso. Mesmo que Freud estivesse falando nesse momento sobre uma realidade externa não especificamente cultural, entendemos que esta é a precursora do contexto cultural, que será investigada posteriormente na psicanálise. É nesse sentido que podemos entender a afirmativa de Freud no “Projeto para uma psicologia científica” de que “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os

*motivos morais*” (FREUD, 1950 [1895]/1977, p. 422, grifos no original). O desamparo se caracterizaria pela falta de um auxílio de um outro para a realização da experiência de satisfação, que depende de uma ação específica no mundo externo que o ser humano ao nascer não consegue realizar sozinho. Como afirma Mezan (1985/1986, p. 169), “é o registro da alteridade que desponta aqui, mas de uma alteridade muito precisa, a da dependência que sucede ao solipsismo originário”.

No entanto, só podemos ver até aqui o germe do que será formulado em seguida, tendo em vista que Freud ainda não havia esclarecido o que tornava os impulsos sexuais a principal fonte dos sintomas neuróticos. Como vimos, o que inicialmente Freud tentou entender através de representações mecânicas e pressupostos biológicos o levou aos imperativos sociais que impediam a satisfação de tais impulsos.

É a sexualidade que escapa ao quadro biológico ou mecânico, pela incapacidade de explicar por que existiria um investimento em uma lembrança que geraria desprazer, além da impossibilidade de elucidar por que a recordação seria geradora de desprazer, se a própria experiência não havia sido desprazerosa (MEZAN, 1982/2001, p. 52-54). Na carta 52, pode-se ver uma tentativa de explicação psicológica, pois Freud concebe a memória como formada por um “processo de estratificação” (FREUD, 1892-1899/1950, p. 317). Nesta carta, o recalque é caracterizado por Freud como uma falha de tradução entre esses extratos de memória (ibid., p. 319). No entanto, fica inexplicada neste modelo a especificidade da psicanálise, pois o recalque ocorria majoritariamente sobre conteúdos de natureza sexual (ibid., p. 320). Embora essa explicação ainda recorresse a elementos biológicos e mecânicos, é importante notar que ela possui um elemento psicológico inédito (MEZAN, 1982/2001, p. 56).

Por fim, é a noção de impulso, substituindo a de recordação, que fará com que Freud entreveja as noções de complexo de Édipo e de sexualidade infantil (ibid., p. 59). A menor importância dada à recordação traumática e a ênfase inédita nos impulsos contra os pais como “elementos integrantes da neurose” estão ligados ao fim da hipótese quantitativa e da teoria da sedução (ibid., p. 60). Além disso, é a incompatibilidade dos impulsos com a consciência que coloca Freud na pista do critério moral que os proíbem de se exprimir (MEZAN, 1985/1986, p. 149). Nessa fase, a ligação entre a moral e a sexualidade ainda é

extrínseca, o que mudará no momento seguinte, com o início das hipóteses propriamente psicanalíticas (ibid., p. 154).

Entraremos agora na fase seguinte da produção teórica freudiana, na qual os sintomas são tratados como fenômenos também culturais e as instituições sociais são vistas como produções sintomáticas. Até esse momento, Freud já havia comparado os impulsos presentes na neurose e os representados na peça do Édipo. Além disso, a comparação da substituição obsessiva com o ato de colecionar é a primeira constatação de Freud de que um fenômeno comum e cultural possui um caráter sintomático. Este método de comparação será utilizado de forma similar na aproximação dos atos obsessivos com as práticas religiosas.

## **2.2 A análise de fenômenos sociais**

Um passo importante realizado na época do início da psicanálise, no que concerne à análise da cultura, é a interpretação de fenômenos sociais, como as práticas religiosas e os chistes. O primeiro deles é explorado em “Atos obsessivos e práticas religiosas”, de 1907. Neste artigo, Freud aproxima as características dos atos e rituais obsessivos com as dos cerimoniais religiosos. Suas diferenças estariam na diversidade dos rituais obsessivos em contraposição à estereotipia dos cerimoniais religiosos, o caráter individual dos primeiros em contraponto com o caráter coletivo dos segundos e, por fim, a falta de sentido do ritual obsessivo e o simbolismo religioso nos cerimoniais (FREUD, 1907/1976, p. 123). Porém, tais diferenças seriam apenas superficiais, levando-se em conta que o ritual obsessivo pode ser interpretado simbólica ou historicamente (ibid., p. 124).

É importante notar que esta é a primeira transposição de uma interpretação de um ato individual, o sintoma obsessivo, para o ritual coletivo e social, o cerimonial religioso. Freud se permite aplicar aos dois fenômenos interpretações similares: os dois tipos de rituais seriam fruto de um sentimento de culpa (ibid., p. 126). Ele afirma que “esse sentimento de culpa origina-se de certos eventos mentais primitivos, mas é constantemente revivido pelas repetidas tentações que resultam de cada nova provocação” (ibid., p. 127).

A ansiedade que surge com a não realização do ritual está ligada, assim, à expectativa de ser punido decorrente do sentimento de culpa. É nesse contexto que o cerimonial surge como um “ato de defesa” ou uma “medida protetora” contra o impulso que levará à punição (idem). O interesse do artigo “Atos obsessivos e práticas religiosas” é a exposição clara de um dos pressupostos da análise da cultura realizada pela psicanálise: a coletividade tem que lidar com os mesmos problemas do que o indivíduo.

Além da caracterização dos rituais religiosos como sendo sintomáticos, temos, nesse momento da obra freudiana, a análise das frases de espírito ou chistes, que seriam formas de expressar desejos proibidos na cultura através do humor, como podemos depreender da leitura do texto “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, de 1905.

Freud aponta para uma característica singular da frase de espírito em comparação ao cômico. O último necessita apenas de duas pessoas para se realizar, o objeto cômico e o espectador, enquanto o chiste necessita de alguém para ser comunicado a fim de que funcione, além do objeto alvo do comentário (FREUD, 1905/1977, p. 166-167). Esse ouvinte é um colaborador que não pode ser dispensado, pois o produtor do chiste não possui ganho de prazer aparente. Isso porque quem produz o chiste não ri de seu próprio comentário, risada que somente ocorre no espectador (ibid., p. 168-169). Essa aparente falta de prazer que a pessoa que produz a frase de espírito experimenta se deve ao fato de existirem nela “obstáculos tanto à suspensão quanto à possibilidade de descarga”.

Já ao ouvinte, espectador-colaborador, é poupado tal dispêndio, adquirindo o prazer do chiste “com muito pequena despesa de sua parte”. O riso é a descarga da energia que estava investindo a inibição, e ele falta ao produtor, pois a descarga nele é a própria produção do chiste (ibid., p. 172). Então, a descarga presente na expressão da frase de espírito se caracteriza pela remoção das inibições, remoção que é condição de possibilidade para sua produção:

Na primeira pessoa de um chiste executa-se a elaboração do chiste, à qual deve corresponder certa cota de nova despesa psíquica. Assim a própria primeira pessoa produz a força que suspende a inibição. Isso, sem dúvida, resulta em prazer para si (...); mas a despesa na elaboração do chiste é, em qualquer caso, deduzida na produção (do prazer) resultante da suspensão da inibição – uma despesa que é idêntica à evitada pelo ouvinte do chiste (ibid., p. 173).

A diferença entre o prazer nos dois pólos dos chistes, desse modo, é importante para entender o fenômeno social e a função do terceiro. Assim, o prazer de produzir o chiste deve ser complementado pela reação do terceiro; este, por sua vez, tende a repeti-lo para ter o prazer de gerar a mesma reação em outra pessoa (ibid., p. 180).

Como Freud afirma, “o processo do chiste na primeira pessoa produz prazer pela suspensão da inibição e diminuição da despesa local; não parece, entretanto chegar ao fim senão por intermédio de uma terceira pessoa interpolada, obtendo o alívio geral através da descarga” (ibid., p. 182). Mezan (1982/2001, p. 122) observa que o texto “Os chistes e sua relação com o inconsciente” marca o surgimento do “registro (...) da alteridade; ela está sempre presente, como objeto, adversário ou complemento, no ciclo do prazer”.

Portanto, além da análise dos rituais religiosos, nesse primeiro momento da psicanálise, podemos destacar a interpretação dos sonhos, dos chistes e dos atos falhos como a maior contribuição para uma análise de fatos culturais por parte da psicanálise. Primeiro porque esses fenômenos foram os primeiros objetos de estudo da psicanálise, além dos sintomas neuróticos, e são produtos comuns a todos os indivíduos, mesmo os não-neuróticos. Isso fez com que a psicanálise se fundasse como algo além de “uma ciência auxiliar no campo da psicopatologia” (FREUD, 1925/1976, p. 62), podendo contribuir para a compreensão do psiquismo normal.

Em segundo lugar, sonhos, frases de espírito e atos falhos são fenômenos coletivos, o que permite à psicanálise realizar análises de caráter universal, não se limitando ao psiquismo individual. Foi da verificação da recorrência de impulsos amorosos e hostis dirigidos aos pais que Freud pôde apreender o complexo de Édipo, que se caracteriza por ser “uma lei universal da vida mental” (ibid., p. 79). Assim, as hipóteses da psicanálise não se restringem mais, a partir desse momento da obra freudiana, ao estudo das neuroses ou de outras patologias mentais. A partir da investigação de sonhos, sintomas, atos falhos e ditos espirituosos, foi possível elaborar teses universais sobre o funcionamento da mente, entre as quais o complexo de Édipo assume posição de destaque.

Se a peça teatral de Sófocles, assim como os ditos espirituosos, encontra na psicanálise uma interpretação, bem como o sintoma neurótico, é a própria criação artística que poderá ser analisada. O que permite colocar todos esses fenômenos em série é o fato de

todos expressarem um desejo (ibid., p. 81), mesmo que deformado pelas circunstâncias, o que os aproxima dos sonhos. As diferenças são tão reveladoras quanto as semelhanças, pois os chistes e as criações artísticas são produtos sociais, mas nem por isso deixam de exprimir um desejo inconsciente.

Assim como Freud havia dado uma positividade aos sintomas, que eram considerados “anomalias”, sua leitura de fenômenos psíquicos como os sonhos e atos falhos deu uma positividade a eles que até então não possuíam, pois eram considerados pelo discurso científico da época como não tendo um sentido. Ocorreu, assim, uma transposição dos mesmos processos que ocorriam na produção do sintoma para a construção de chistes, para a formação dos sonhos e para o tropeço do ato falho (BIRMAN, 2006b, p. 89).

Ainda, com a análise dos atos falhos, outra barreira foi rompida: enquanto os sintomas eram particulares dos neuróticos e os sonhos eram processos que ocorriam na intimidade da mente, os atos falhos são “atos sintomáticos” testemunháveis no meio social. Isso demonstra a existência do inconsciente na mente desperta de todos nós (MEZAN, 1982/2001, p. 106).

O sentido dos sintomas é similar ao encontrado em toda a série de formações de compromisso descobertas por Freud até então. Sonhos, atos falhos, frases de espírito, todos eles exprimem um desejo proibido de forma deformada, sob as condições impostas pela repressão (ibid., p. 84). Os mecanismos de condensação e deslocamento estão presentes em todas estas formações de compromisso, o que é explicado pelo fato de a energia estar em estado livre no inconsciente. Assim, os conteúdos podem se substituir, condensar-se, o investimento pode passar de uma representação a outra por diversos tipos de associação. Além disso, tais mecanismos auxiliam no disfarce do conteúdo impróprio dos desejos e fantasias e permitem a expressão deformada e disfarçada destes nestas formações (ibid., p. 87).

### **2.3 Moral sexual civilizada**

O artigo de 1908, “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa”, não é uma aplicação das premissas e hipóteses construídas nesse primeiro momento da psicanálise

sobre a civilização. Não é tampouco uma aplicação paralela à dimensão social e cultural a daquilo que foi observado na clínica. Pode-se dizer que Freud abandonou as hipóteses biológicas e mecânicas sobre a especificidade da sexualidade ao se deparar com as fantasias históricas (MEZAN, 1982/2001, p. 58) e os impulsos edipianos. Assim, como foi demonstrado no capítulo precedente, ele descobriu que não era um acontecimento traumático que geraria o conflito defensivo ou que seria recalado, e sim impulsos do próprio indivíduo.

O contexto social já estava implícito como parte da etiologia das neuroses desde as primeiras formulações propriamente psicanalíticas sobre o sintoma, cujas hipóteses eram baseadas no conceito de defesa. Podemos pensar, nesse sentido, que o texto de 1908 representa muito mais um ponto de chegada do que o início de uma investigação da cultura e do contexto social pela psicanálise, mesmo que caracterize a primeira sistematização do que a psicanálise tem a afirmar sobre ambos.

Nesse momento, como veremos em detalhe ao acompanhar a argumentação desse artigo, Freud (1908/1976, p. 187) pensa que o sofrimento psíquico é decorrente da moral exagerada que se aplica sobre a sexualidade dos indivíduos. O conflito que ocorre entre as exigências da civilização e os desejos sexuais egoístas de seus participantes pode ser moderado, existindo a possibilidade de não exigir tanta frustração dos indivíduos e, com isso, diminuir a ocorrência de formação de sintomas. Estes seriam soluções de compromisso para o conflito feito individualmente pelo neurótico, que ocorre pela internalização de uma moral externa que faz com que os impulsos os quais o indivíduo não consegue suprimir se tornem incompatíveis.

Freud (ibid., p. 187-188) inicia o artigo afirmando que o aumento da doença nervosa moderna se deveria ao incremento do sacrifício exigido pela cultura ao indivíduo, que consiste em sacrificar as satisfações naturais em nome de sua eficiência no contexto cultural. Além disso, o próprio estilo de vida moderno leva o indivíduo a ter uma ânsia maior pelo prazer, que não pode ser satisfeito devido às próprias exigências culturais (ibid., p. 189). Da lista de exigências sociais e econômicas, Freud destaca a repressão ou recalque da vida sexual, que se agravou ao longo dos tempos e que exige maiores sacrifícios na esfera sexual à medida que a civilização progride mais (ibid., p. 191-192).

Como o desenvolvimento da civilização pôde permitir outros tipos de liberdade, mas restringiu cada vez mais os impulsos sexuais, Freud é levado a afirmar que a civilização se funda sobre a repressão das pulsões. Esse paradoxo pode ser colocado em paralelo com o paradoxo da moral que ele descobriu ocorrer na neurose obsessiva: quanto mais se obedece às injunções morais, mais elas impõem seus mandamentos. Isso porque um maior “grau de civilização” ou de moral exige cada vez mais uma maior restrição, a fim de manter a cultura, cujos valores e progresso se fazem à custa da sexualidade.

Desse modo, os bens culturais, segundo Freud (ibid., p. 192), são fruto da supressão das pulsões, da onipotência e da agressividade, e, portanto, sua manutenção e seu desenvolvimento fazem com que tal supressão seja ainda mais necessária. É a sexualidade que ilustra melhor esse caráter de premência por satisfação e de energia que pode ser usada para o desenvolvimento da cultura. Ela possui um caráter duplo, pois sua capacidade de se deslocar e de não perder intensidade a leva a ser empregada *a favor* da civilização, através do processo de sublimação (ibid., p. 193). No entanto, essa utilização é limitada pela capacidade de cada um dos participantes da cultura frustrar a satisfação sexual ou de sublimar uma parcela desta. A capacidade para sublimar exige o sacrifício da sexualidade pelo desvio do objetivo propriamente sexual.

A hipótese freudiana é a de que todo produto cultural é fruto da sexualidade, pois só ela pode doar energia suficiente para tais construções, mesmo que estas representem um desvio quanto ao fim sexual. Portanto, pode-se dizer que as produções culturais são satisfações substitutivas de impulsos sexuais. Os sintomas aparecem como mais um elemento da série de satisfações substitutivas – e é importante ressaltar que eles possuem o caráter mais marcadamente sexual. Por este motivo, são caracterizados como associais, pois não possuem valor cultural. O neurótico se caracteriza como o indivíduo que se rebela contra essa supressão da satisfação dos impulsos sexuais, satisfazendo deformadamente o impulso sexual e frustrando o objetivo da cultura, ao inutilizar a energia que poderia ser utilizada em prol da civilização.

O sintoma aparece então, paradoxalmente, como um produto cultural associal, uma instituição social de uma pessoa só. Ele é um produto cultural, pois é fruto da repressão ou do recalque cultural e satisfaz não apenas ao impulso sexual, como também ao

mecanismo que exige sua supressão ou seu recalque. Portanto, ele possui duas faces: satisfaz substitutivamente à sexualidade e, ao retirar o indivíduo do convívio social, satisfaz também à proibição que impede a expressão e a realização dos impulsos sexuais.

Desta forma, o sintoma se caracteriza por ser uma supressão frustrada (ibid., p. 196), apenas aparente, uma vez que o desejo reprimido continua a se satisfazer, mesmo que substitutivamente. Além disso, o sintoma também satisfaz a instância moral, que nesse momento da obra de Freud é entendida como a censura existente no pré-consciente, que exige o recalque e impõe a resistência quando os conteúdos inconscientes têm o perigo de surgir na consciência (FREUD, 1917/1976a, p. 348-349). É importante ressaltar que, na sublimação, a satisfação moral é a aceitação da obra de arte, que é caracterizada pelos desejos recalcados do artista disfarçados de forma a poderem ser apresentados ao público (FREUD, 1917/1976b, p. 439).

Esse paralelo entre sintoma e sublimação é interessante, pois os dois funcionam como formações substitutivas da sexualidade recalçada. Na obra de arte, os desejos inconscientes estão velados na elaboração estética da obra; no sintoma, estes estão velados da mesma forma, porém o sintoma não funciona como um produto de troca cultural, pois, nele, os desejos estão intensamente deformados, deslocados e condensados, ininteligíveis como os sonhos. A diferença é que na sublimação a censura é driblada, sendo possível escapar da culpa pela dessexualização da pulsão. Assim, o que varia entre sintoma e a sublimação é a satisfação moral ou social. A sublimação representa uma modificação tanto do objeto quanto do objetivo da pulsão sexual (FREUD, 1923/1976, p. 309). Como afirma Mezan (1985/1986, p. 313, grifos do autor):

A sublimação envolve portanto a modificação do objeto da pulsão sexual e concomitantemente uma transformação da sua finalidade: ao investir atividades socialmente mais valorizadas, a pulsão renuncia à satisfação direta para despender sua energia em atividades que, embora sob interpretação se revelem substitutos daquela, consistem precisamente em *substitutos* dela, e não em rodeios para atingi-la de modo neurótico.

Uma parcela de sublimação também está presente nas pesquisas sexuais infantis, das quais surge o interesse pela pesquisa e por operações intelectuais, como se pode ler no artigo de Freud de 1910, “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”. No

entanto, tais impulsos de pesquisa e do pensamento podem ser atrapalhados por sua vinculação com a pulsão sexual. Assim, o impulso para a pesquisa pode ser recalçado conjuntamente com os impulsos sexuais, ocorrendo uma inibição no pensamento.

Em um segundo caso, as atividades sexuais vinculadas à pulsão de pesquisa podem emergir do inconsciente e transformar a atividade pesquisadora em uma preocupação compulsiva. Já no terceiro caso, no qual está incluído o próprio Leonardo da Vinci, a sublimação ocorreria de tal forma separada do recalque que a pulsão de pesquisa fica desvinculada “da pesquisa sexual infantil” e essa pulsão pode “agir livremente a serviço do interesse intelectual” (FREUD, 1910/1970, p. 73-74). Leonardo escapou desses outros destinos pela ausência do pai na época de suas investigações sexuais infantis, o que impediu também uma ligação sua com a religião (ibid., p. 112).

Na sublimação, essa satisfação surge do reconhecimento da obra; portanto, a formação substitutiva encontra um valor social. No sintoma, a doença protege a virtude do indivíduo, retirando-o do convívio social e impedindo-o de realizar seus desejos proibidos, satisfazendo assim os preceitos morais e sociais. Por outro lado, a doença retira a energia que seria utilizada na cultura (FREUD, 1908/1976, p. 200). A neurose então se apresenta como um paradoxo, realizando os preceitos morais da cultura e ironicamente frustrando os objetivos da cultura ao mesmo tempo (ibid., p. 207).

Além da sexualidade, Freud também lista a agressividade como uma pulsão a cuja satisfação se deve renunciar na vida social. Porém, como o conflito pulsional causador da neurose, nesse momento de sua teorização, é estabelecido entre a pulsão de auto-conservação e a pulsão sexual, é a sexualidade reprimida pela civilização moderna que será privilegiada no artigo “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa.

É importante destacar que a pulsão sexual, quando muito intensa e frustrada, encontra dois destinos possíveis: o indivíduo se torna perverso, realizando de fato o que a sociedade condena, ou realiza uma supressão frustrada, o que caracteriza o sintoma (ibid., p. 196). É nesse contexto que Freud define a “neurose como negativo da perversão” (idem). É importante notar que tal hipótese não visa caracterizar o neurótico ou o perverso como imorais ou amorais, e sim demonstrar como a moralidade que se impõe sobre todos é injusta por ser excessiva e hipócrita (ibid., p. 197). Freud descobre que “o elemento inato

por trás das perversões é comum a todo gênero humano: são as raízes constitucionais da pulsão sexual que se apresentam desmascaradas nas perversões mais estranhas” (MEZAN, 1982/2001, p. 131).

Desse modo, existem duas saídas para o indivíduo que não consegue se colocar dentro dos ideais de controle exigidos pela civilização para seus impulsos sexuais ou hostis: a perversão, na qual o indivíduo realiza seus desejos moralmente proibidos e “sofre as consequências do seu desvio de padrões de civilização” ou a neurose, na qual “tais desejos se realizariam deformados no sintoma” (FREUD, 1908/1976, p. 196).

É importante notar, como aponta Mezan (1982/2001, p. 98-99), que nesta época da obra freudiana o recalque é pensado principalmente a partir do referencial do indivíduo, entendido como um processo interior ao psiquismo. Obviamente, Freud considera, nesse ponto, a alteridade e o mundo exterior, que impõe frustrações à sexualidade, ou seja, “o caráter socialmente determinado da repressão” (ibid., p. 115). Assim, é o mundo exterior que impõe a necessidade do recalque, mas, nessa etapa de sua teorização, Freud enfatiza o “desenvolvimento biopsicológico do indivíduo” (ibid., p. 99).

Além disso, temos a importância dos “fatores disposicionais” para a etiologia das neuroses, como pode ser visto no texto “Tipos de desencadeamento da neurose”, de 1912 (FREUD, 1912/1969, p. 292). O conflito sempre se inicia com uma frustração da realidade em satisfazer um impulso sexual do indivíduo; no entanto, para que o resultado dessa frustração tenha como consequência uma neurose, é necessário que o indivíduo possua “dificuldades internas insuperáveis” (ibid., p. 293). Assim, a frustração, para gerar uma neurose, deve se abater sobre uma satisfação insubstituível para o indivíduo (ibid., p. 295). Todavia, é a impossibilidade externa de satisfazer o indivíduo que faz a libido regredir para os objetos incestuosos (FREUD, 1917/1976b, p. 422) e as fantasias inconscientes, com os quais também não obterá a satisfação esperada, mas poderá construir a satisfação substitutiva do sintoma.

Será em “Totem e tabu”, a próxima fase da teorização freudiana que abordaremos neste trabalho, que Freud estabelecerá o recalque também como um fenômeno histórico e social. É interessante observar que nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, em uma nota de rodapé acrescentada em 1920, Freud afirma que a implantação dos sentimentos

de vergonha, repugnância e estética pode ser fixada pela hereditariedade e pode ocorrer sem influência da educação (FREUD, 1905/1972, p. 164, n. de r.; MEZAN, 1982/2001, p. 133).

Dessa forma, temos, de um lado, a ênfase em fatores constitucionais do indivíduo e, por outro, o fato de que o recalque passa a ser determinado pela família e pela sociedade (MEZAN, 1982/2001, p. 144). Por isso, nesse momento de sua obra, Freud pensa o conteúdo do Édipo em termos “puramente psicológicos” (ibid., p. 137). No entanto, apesar dessa ênfase no desenvolvimento biopsicológico e nos fatores constitucionais do indivíduo, já está estabelecida de modo definitivo a ruptura da psicanálise com “a separação acadêmica entre o 'exterior' e o 'interior'” (ibid., p. 223), pois o recalque passa a ser um “processo ao mesmo tempo de índole social e endopsíquica” (idem). Assim, nem o fator externo nem o interno por si só levam o indivíduo a uma neurose (ibid.).

Além disso, os fatores disposicionais, como podemos ver no artigo “A disposição à neurose obsessiva”, de 1913, são “inibições de desenvolvimento” que fixam a libido em estágios anteriores ao genital (FREUD, 1913/1969, p. 400). Essas fixações, por sua vez, estão ligadas às experiências infantis (ibid., p. 402; FREUD, 1917/1976b, p. 422). Uma diferença importante e ilustrativa do sintoma é sua comparação com o caráter. Esse último, para Freud, é resultado dos mesmos conflitos que resultam em uma neurose, porém “alcança sem dificuldade seu objetivo de substituir o reprimido por formações reativas e sublimações”, enquanto o sintoma se caracteriza pelo fracasso do recalque e o retorno do recalcado” (FREUD, 1913/1969, p. 406). A regressão da libido a estágios anteriores ao genital ocorre nos dois fenômenos, mas no caráter não existe resistência a essa regressão como no sintoma, sendo essa resistência mais um fator de conflito na neurose (ibid., p. 407).

Como se pode notar, nesta época, Freud acreditava que o abrandamento da pressão exercida pela civilização sobre a sexualidade humana, com uma reforma do regime moral excessivo (FREUD, 1908/1976, p. 197), resolveria o problema das doenças nervosas (BIRMAN, 1997, p. 29; 2003, p. 19), posição que foi questionada por ele mesmo posteriormente. Isso mostra que, nesse momento, Freud ainda acredita em uma harmonia a ser alcançada entre os dois registros, o do individual e o do social, guiado por uma

ideologia iluminista e cientificista, com a qual irá romper posteriormente (BIRMAN, 2000/2007, p. 40).

Podemos situar historicamente tais ideais freudianos, pois eles estão circunscritos à modernidade. Pode-se dizer que Freud ainda participa, nesse momento de sua obra, dos ideais modernos de progresso através do uso da razão e de “integração entre indivíduo e sociedade” (FARAH; MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 48). Temos, neste ponto, duas vertentes que influenciaram o surgimento da psicanálise: o ideal romântico que enaltece a paixão e tenta dar conta do intensivo através de uma razão intuitiva (HERZOG, 2000, p. 92-93) e o projeto iluminista, que visava dar conta da moral e da realidade natural e social através da razão científica (ibid., p. 93). Essas duas vertentes da razão vinham tentar restabelecer uma possibilidade de harmonia com a natureza, rompida com a modernidade.

Poder-se-ia objetar, no entanto, que a visão psicanalítica de Freud não pode ser associada a tais ideais por se configurar como pessimista, tal como a filosofia de Schopenhauer, cuja originalidade foi revelar uma dimensão não submetida à razão, e que a submete (idem). No entanto, como afirma Herzog (ibid., p. 100), a perspectiva freudiana, apesar de ser inúmeras vezes referida a estas duas visões, difere destas por possuir um caráter trágico. Tanto a visão otimista quanto a pessimista “pressupõe um dado, seja ele ordenado ou não. Este dado – Deus, Vontade, Razão – dá sentido a tudo, mesmo que, em si mesmo, não tenha sentido algum”. A época do surgimento da psicanálise é justamente a da crise destes valores (ibid., p. 88-90), e foi por isso que ela acabou por tratar dos temas presentes em tal crise (ibid., p. 100).

No mesmo sentido, Birman (1997, p. 22) observa que a esperança de Freud na ciência e sua crítica contundente da religião, decorrentes da ideologia iluminista, são contraditórias com os descentramentos do sujeito operados pela psicanálise. Esses descentramentos seriam o da consciência para o inconsciente, do eu para o outro e da consciência, do eu e do inconsciente para o pólo pulsional (ibid., p. 20).

### Capítulo 3: A análise de objetos das ciências sociais

A investigação da cultura como um objeto em si pela psicanálise não é contemporânea de seu surgimento. No entanto, como já vimos, toda a noção de aparelho psíquico e de sintoma forjados pela psicanálise desde seu início pressupunha que estes eram formados levando-se em conta o mundo externo e a alteridade. Logo em seguida, Freud aborda a cultura moderna pelo viés da moral que esta aplica sobre os indivíduos, criando formas de sofrimentos específicas ao incidir excessivamente sobre a sexualidade dos indivíduos.

O que esse terceiro momento, que traçamos aqui como iniciando nos artigos que compõe “Totem e tabu”, de 1913 até o artigo “Psicologia das massas e análise do ego” de 1923, traz de original é o debate estabelecido pela psicanálise com outras ciências humanas. Assim, apesar de sua especificidade ao analisar o homem na cultura, ela compartilha com outras formas de conhecimento seu objeto de estudo. Assim, como afirma Mezan (2002, p. 266),

a psicanálise não tem a pretensão de ser a única disciplina capaz de falar sobre o homem, e seu objeto – o inconsciente, a realidade psíquica – se situa num plano tal que para abordá-lo é impossível descartar o que outros saberes têm a dizer. (...) a realidade psíquica não existe num vazio. Ela precisa, para se constituir, de uma série de condições que escapa à alçada da psicanálise.

Além disso, como Freud afirma na Conferência XXIV, o que especifica a psicanálise enquanto um saber não são seus objetos de estudo, mas sim seu método de investigação (FREUD, 1917/1976c, p. 453). A teoria das neuroses seria apenas “um capítulo da medicina como outro qualquer”, enquanto que a psicanálise como um todo visaria interesses mais amplos (ibid., p. 454).

A psicanálise pode, então, construir hipóteses sobre fenômenos universais presentes em qualquer cultura, mesmo que esses se expressem de forma particular em cada cultura diferente. A individualidade ou a singularidade existira “balizadas pelos 'possíveis sociais' de dada comunidade”. Então, afirmar que o inconsciente é histórico ou universal se mostra como um falso problema, pois é um conceito que se situa exatamente nesse espaço

“entre”: “os mecanismos e conflitos fundamentais se situam no plano universal; os conteúdos e soluções, na sua infinita variedade, pertencem ao domínio do particular e do singular” (MEZAN, 2002, p. 271).

O que muda com “Totem e tabu”, de 1913 e irá se repetir em “Psicologia das massas e análise do ego”, de 1921 é que Freud resolve aplicar o método psicanalítico sobre objetos de outras ciências sociais. Em “Totem e tabu”, o objeto visado são as sociedades primitivas, e “Psicologia das massas e análise do eu”, os grupos, objeto de estudo da psicologia de grupo criada por Le Bon.

Como Assoun (1993/2008, p. 40), aponta, Freud se voltou mais enfaticamente para a cultura nos artigos que compõe “Totem e tabu” após ter traçado as principais linhas da psicanálise, sendo estas a tópica inconsciente traçada na “Interpretação dos sonhos” e a sexualidade tratada nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. No entanto, este desejo de maturidade é um retorno ao desejo da juventude de Freud, quando ele se interessava por assuntos humanos, como a filosofia (ibid., p. 41).

No texto “O interesse científico da psicanálise”, de 1913, ao escrever sobre “o interesse da psicanálise do ponto de vista da história da civilização”, Freud explica a aplicação do método psicanalítico, obtido do estudo dos sintomas neuróticos e da análise de sonhos a produtos culturais:

Em primeiro lugar, parece inteiramente possível aplicar os pontos de vista psicanalíticos deduzidos dos sonhos a produtos da imaginação étnica, como os mitos e os contos de fadas. (...) O estudo dos sonhos e das neuroses feitos pela psicanálise lhe trouxe a experiência necessária para capacitá-la a adivinhar os procedimentos técnicos que orientaram essas deformações. Num certo número de casos, porém, ela pode também revelar os motivos ocultos que levaram a essa modificação do sentido original dos mitos (FREUD, 1913/1974, p. 220).

A análise de Freud das instituições culturais segue o método de análise do sintoma: os produtos sociais, tais como os mitos, a religião, a moralidade e a justiça são formações de compromisso em uma escala mais ampla. Se o sintoma representa a solução para um conflito individual, entre o desejo e sua proibição, as instituições sociais surgem para resolver o conflito entre o indivíduo e o grupo. Isso implica afirmar que as realizações psíquicas e as sociais têm como fonte a mesma dinâmica (ibid., p. 221), e que o sintoma é

uma solução individual para compensar desejos insatisfeitos, assim como as instituições culturais buscam soluções sociais para os mesmos (ibid., p. 222). Nas palavras de Freud (ibid., p. 221):

Todo o curso da história da civilização nada mais é que um relato dos diversos métodos adotados pela humanidade para 'sujeitar' seus desejos insatisfeitos, que, de acordo com as condições cambiantes (modificadas, ademais, pelos progressos tecnológicos defrontaram-se com a realidade, às vezes favoravelmente e outras com frustração.

É nesse sentido então que Freud pode colocar o animismo, os mitos, a religião e a moralidade em série como fenômenos que surgiram na cultura para compensar “a falta de satisfação dos desejos humanos” (ibid., p. 222). A ciência se exclui desse grupo porque constitui, para Freud, a forma mais radical de não submissão ao princípio do prazer. Apesar de seu objetivo ser uma modificação na realidade externa e conseqüente aumento na possibilidade de satisfação de desejos, sua realização exige o máximo de sacrifício de prazer e a consideração ao princípio de realidade.

Por fim temos a obra de arte, outro produto cultural, que é motivada pelos “mesmos conflitos que impulsionam outras pessoas à neurose e incentivaram a sociedade a construir suas instituições” (idem). A beleza da obra de arte que seduz esconde a verdadeira motivação do artista e de seus espectadores: a liberação pulsional através da observação de desejos proibidos serem satisfeitos, mesmo que na ficção e de forma deformada, da mesma forma que acontece nos sonhos (ibid., p. 222-223). Como afirma Freud (ibid., p. 223):

A arte é uma realidade convencionalmente aceita, na qual, graças à ilusão artística, os símbolos e os substitutos são capazes de provocar emoções reais. Assim, a arte constitui um meio-caminho entre uma realidade que frustra os desejos e o mundo de desejos realizados da imaginação – uma região em que, por assim dizer, os esforços de onipotência do homem primitivo ainda se acham em pleno vigor.

Percebemos então de que forma Freud pôde aplicar os mesmos métodos e conceitos que utiliza na clínica em sua análise da cultura. Aproximando as características do totemismo e do sintoma obsessivo, ele demonstra, em “Totem e Tabu” que os dois fenômenos exercem a mesma função: exonerar o indivíduo da culpa, o primeiro em um

nível social, enquanto o sintoma em um nível individual. A culpa que gera o sintoma deriva do atravessamento do complexo de Édipo, enquanto que o totemismo e a religião derivam do assassinato do pai da horda. Assim, a cultura nasce da proibição do incesto após o fim da horda dominada pelo pai, assim como os sintomas são formados pelo recalque dos impulsos edipianos incestuosos.

Em relação aos sintomas, temos nessa fase do desenvolvimento da psicanálise a introdução do conceito de narcisismo, que obriga a mudança do primeiro dualismo pulsional para outro, o das pulsões do ego contra as pulsões sexuais, sendo que essas duas pulsões teriam como energia a libido. A pulsão sexual em seu investimento objetual é recalçada por se apresentar conflituosa com os interesses narcísicos do indivíduo. A consciência moral, antes localizada na censura do pré-consciente, agora é representada pela figura do ideal do ego (MEZAN, 1983/2001, p. 179).

A auto-satisfação passa a não ser mais entendida como estritamente oposta à sexualidade, como ficou demonstrado com o conceito de narcisismo, mesmo que Freud ainda mantenha, até 1920, o conceito de interesse, ligado à auto-conservação. O conflito que gera uma neurose passa a ser representado pelas pulsões do ego contra as pulsões objetuais (ibid., p. 226), no qual um desbalanço libidinal provocaria um recalque (ibid., p. 235). Assim, o interesse de auto-conservação passa a ser entendido também como um investimento narcísico, não excludente ou oposto à sexualidade.

A complexidade do ego, que vai chegar ao máximo na última fase da psicanálise, já é aqui prenunciada. Assim, mesmo sendo ele o agente do recalque, ele não opera somente com base no princípio de realidade, tendo em vista que pode estar evitando o desprazer devido a interesses narcísicos (ibid., p. 254). Desse modo, a tópica anterior, que consistia somente na divisão Ics./Pré-cs e Cs. se complexifica com a instância do ego.

O ego passa a ser então o agente repressor, e apoia a formação do sintoma por ser conveniente ao princípio do prazer (FREUD, 1917/1976c, p. 445). A formação do sintoma pode ocorrer pela fraqueza do ego em diversificar o uso da libido ou pela intensificação da libido (ibid., p. 451).

É a análise das neuroses narcísicas, como Freud denominava as psicoses, que permite à psicanálise apreender a composição do ego e o modo de funcionamento deste,

assim como do narcisismo, pois nessas patologias o investimento objetal estaria ausente ou severamente prejudicado, podendo ser percebido em profundidade o investimento libidinal no próprio ego do indivíduo (FREUD, 1917/1976d, p. 484-485).

Além disso, é a partir da análise dos delírios persecutórios observados nas psicoses paranoides e das auto-acusações da melancolia que Freud conclui que há uma instância observadora do ego interna ao psiquismo, que posteriormente será formulada como o superego (ibid., p. 499). Nesse momento da psicanálise, a instância crítica é entendida como sendo o censor do ego, que se forma pela identificação com as figuras-modelo presentes no ambiente social, tal como pais e educadores (ibid., p. 500).

### **3.1 Totem e tabu**

Os quatro ensaios que compõe o texto “Totem e tabu”, de 1913, apresentam um novo nível nas análises culturais de Freud, pois marca a primeira abordagem da psicanálise a um objeto de uma ciência social: os “povos primitivos” da antropologia. Tal abordagem apresenta uma continuidade no estudo da moral, nesse caso a moral desses povos. Seria esperado, Freud afirma (1913/1974, p. 21) que estes apresentassem menos restrições de suas pulsões sexuais, porém, eles evitam com o maior escrúpulo a prática do incesto.

O primeiro ensaio é dedicado ao horror ao incesto sentido pelos povos estudados e a linhagem dos clãs totêmicos, dos quais estava excluída a endogamia. O totemismo estaria ligado à lei do incesto através dos clãs totêmicos, dos quais era excluída a endogamia (ibid., p. 23). A reação exagerada dos selvagens frente ao incesto demonstra que “estão provavelmente mais sujeitos à tentação de cometê-lo e, por essa razão, necessitam de maior proteção” (ibid., p. 29). É como se a condição primitiva gerasse menos impedimento para a pulsão sexual, o que era incoerente com a proibição rígida do incesto.

O significado do tabu abrange tanto o “sagrado” quanto “misterioso” e proibido (ibid., p. 38). As restrições que caracterizam os tabus diferem das proibições religiosas e morais (idem). O sistema totêmico seria mais semelhante a um primeiro sistema penal humano (ibid., p. 40). A ideia de deuses e espíritos só surgiu posteriormente, sendo que os

tabus ficariam ligados a essas ideias, criando a noção de uma punição divina (idem). Freud então compara as práticas do tabu e os sintomas obsessivos:

(1) o fato de faltar às proibições qualquer motivo atribuível; (2) o fato de serem mantidas por uma necessidade interna; (3) o fato de serem facilmente deslocáveis e de haver um risco de infecção proveniente do proibido; e (4) o fato de criarem injunções para a realização de atos cerimoniais (p. 48 e 49).

A ambivalência presente nesses dois fenômenos se sustenta porque as duas tendências opostas “não podem vir à tona uma contra a outra” (ibid., p. 50). A proibição é consciente, enquanto que o desejo é inconsciente e só se demonstra através de substitutos, que vão sendo proibidos também na mesma proporção que a libido recalçada avançar (idem). Temos então uma conclusão sobre o funcionamento do tabu (ibid., p. 55):

O tabu é uma proibição primeva forçadamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra. O fato da violação de um tabu poder ser expiada por uma renúncia mostra que esta renúncia se acha na base da obediência ao tabu.

O tabu com relação aos governantes, apresentado pelos primitivos, possui um funcionamento similar ao do delírio persecutório. A figura persecutória é modelada a partir da imagem do pai formada por uma criança, “investida de poderes excessivos” pela admiração do infante frente a tal imagem (ibid., p. 71). É importante notar que essa análise do tabu será a mesma feita “O futuro de uma ilusão” a respeito da religião. O fenômeno do tabu, então, será um protótipo da atitude religiosa que surgirá com o monoteísmo.

O tabu sentido em relação aos mortos também é ilustrativo da ambivalência que eles expressam. No caso dos povos primitivos, que teriam uma ambivalência maior do que os indivíduos civilizados, sua hostilidade é projetada de volta para o próprio objeto que a faz surgir, o que faz surgir o medo dos mortos. No caso dos neuróticos obsessivos, essa hostilidade se volta contra o indivíduo na forma de autocensuras (ibid., p. 82). Nos dois casos ocorre um interesse contraditório de expressar e ocultar a hostilidade contra o morto

(ibid., p. 83) e uma satisfação deformada das duas tendências que compõe a emoção ambivalente.

A comparação entre a neurose obsessiva e o tabu é de suma importância aqui. Nas neuroses existiria uma “*preponderância dos elementos sexuais sobre os elementos instintivos sociais*”. Os instintos sociais, contudo, derivam-se eles próprios de uma combinação de componentes egoísticos e eróticos em totalidades de um tipo especial” (ibid., p. 95, grifos no original). As neuroses teriam pontos de contato com instituições sociais como “a arte, a religião e a filosofia”, mas seriam versões distorcidas destas. No entanto, tanto as neuroses quanto as instituições sociais constituem “formas de existência subjetiva”, sendo as primeiras de caráter narcísico e as segundas, alteritárias (BIRMAN, 1997, p. 91).

Podemos dizer que as neuroses são versões distorcidas pela sexualidade “excedente” nestas formações de compromisso, enquanto que as instituições sociais são formações que mantêm a sexualidade equilibrada (FREUD, 1913/1974, p. 96). Assim as neuroses são “estruturas associativas; esforçam-se por conseguir, por meios particulares, o que na sociedade se efetua através do esforço coletivo” (ibid., p. 95). O esforço coletivo seria um produto das “exigências de auto-satisfação”, enquanto que as exigências da sexualidade, por se tratarem de “assunto privado de cada indivíduo” não pode ser solucionada no nível cultural, gerando os sintomas que se caracterizam por serem fugas “de uma realidade insatisfatória para um mundo mais agradável de fantasia” (ibid., p. 96).

O terceiro ensaio de “Totem e tabu” volta-se para o animismo, que seria a crença de que todos os objetos animados e inanimados do mundo são possuídos por espíritos ou almas (ibid., p. 97-98). O animismo seria o sistema de pensamento mais antigo, além de “talvez o mais coerente e completo e o que dá uma explicação verdadeiramente total da natureza do universo”, além de ser uma “teoria *psicológica*” (grifo no original).

Seguindo a doutrina positivista, Freud acredita que houve um progresso nas representações do universo. Primeiro teríamos o animismo ou a visão mitológica, seguida pela religiosa e por fim, a científica (ibid., p. 99). No entanto, Freud não acredita que as fases se seguem em total substituição uma a outra. Pelo contrário, ele acredita que o animismo “persiste na vida moderna, seja sob a forma degradada da superstição, seja como a

base viva da nossa fala, nossas crenças e nossas filosofias” (ibid., p. 100). Sua descrição desses três estágios é a seguinte (ibid., p. 111):

Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a *si mesmos*. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade.

Além do sistema das crenças animistas, temos a magia e a feitiçaria, que são considerados por Freud como a técnica do animismo (idem). A crença no funcionamento da magia ocorreria por se “tomar equivocadamente uma conexão ideal por uma real” (ibid., p. 101). Assim, o desejo, como nos sonhos, é o motivador das práticas mágicas (ibid., p. 106). Além disso, o sistema anímico e a elaboração secundária dos sonhos partilham uma característica: ambas são produto de “uma função intelectual que exige unidade, conexão e inteligibilidade”, o que gera uma conexão falsa.

Existiriam, portanto, duas razões operantes nesses fenômenos: uma razão delirante baseada nas premissas do sistema ou da unidade do sonho e uma razão oculta que seria o desejo que não se pode revelar (ibid., p. 119). O que caracteriza o fenômeno da magia é, portanto, a supervalorização do pensamento (ibid., p. 107), decorrente de uma sexualização do pensamento (ibid., p. 112).

Por fim, podemos ligar a magia ao animismo pelo fato de “a técnica da modalidade animista de pensamento” ser a “onipotência de pensamentos”, que é o princípio que dirige a primeira (ibid., p. 108). A onipotência de pensamentos também está presente na neurose obsessiva, pois as neuroses “são afetadas apenas pelo que é pensado com intensidade e imaginado com emoção, ao passo que a concordância com a realidade externa não tem importância” (ibid., p. 109).

No último ensaio Freud retoma o tema do totemismo. A observação das sociedades ditas primitivas demonstra que as duas funções do totem – a social e a religiosa – tendem a se separar com o tempo, mas as evidências apontam para o fato de que essas dimensões

sempre se encontrariam ligadas em algum momento do passado dessas civilizações (ibid., p. 129).

O aspecto social do totem se caracterizaria pela necessidade de proteger os outros membros do clã e pela responsabilidade do clã todo, mesmo nas atitudes individuais (ibid., p. 131). O laço totêmico seria mais forte que o laço familiar (idem). Freud acredita na necessidade de uma explicação histórica e psicológica para o pleno entendimento do motivo das relações existentes entre a exogamia e a organização totêmica (p. 133). A origem da exogamia não pode simplesmente ser causa de um horror do incesto, que permaneceria inexplicado (ibid., p. 149). Ela será buscada então nas condições da horda primitiva, que seria a primeira forma de agrupamento humano, suposta por Darwin. Como a horda teria um líder macho, este impor a exogamia para os machos jovens, impedindo que estes compartilhassem as mulheres da horda dominada por esse líder (ibid., p. 153).

Freud aproxima as fobias de animais com o totemismo, pela relação que os dois fenômenos têm com o complexo de Édipo, pois o animal totêmico representa o pai da horda. Assim, as duas proibições instauradas pelo totem – não matar o animal que o representa e não ter relações sexuais com alguém do mesmo clã totêmico – são equivalentes aos crimes cometidos por Édipo e representantes dos desejos das crianças que, quando não suficientemente recalcados, formam o núcleo das neuroses (ibid., p. 159).

A semelhança entre os neuróticos e os homens primitivos reside no fato de que os primeiros tratam a realidade psíquica como concreta, enquanto que para os segundos, a realidade psíquica de fato se tornou realidade concreta. Ou seja, enquanto os neuróticos são inibidos em suas ações, mas têm o pensamento como um substituto do ato, os homens primitivos são desinibidos: “o pensamento transforma-se diretamente em ação” (ibid., p. 190-191).

É interessante notar que Freud acreditava na existência de uma diferença quantitativa de ambivalência do “primitivo” em relação ao “civilizado”, o que levou ao desaparecimento do tabu no mundo cultural. Essa visão representa a influência da ideologia positivista e etnocêntrica do momento intelectual do qual Freud participou.

O neurótico obsessivo, que reproduz “o conflito e o tabu dele resultante (...) herdou uma constituição arcaica como vestígio atavístico; a necessidade de compensar isso,

por força da civilização, é o que o leva a um imenso dispêndio de energia mental” (ibid., p. 88). Além disso, a criança possuiria sempre em si uma parcela não civilizada que deverá se submeter à educação. No nascimento é retomada a onipotência de pensamentos que caracteriza o primitivo e o neurótico obsessivo.

Através da conexão estabelecida anteriormente entre o animal totêmico e o animal da fobia, chega-se à conclusão de que os dois representam a substituição do pai, o que explica a relação ambivalente em relação ao totem:

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva – com o fato de que ele é morto e, entretanto, pranteado. A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai (ibid., p. 169).

O totemista é entendido então como um resultado da passagem da horda primitiva, como descrita por Darwin, para a vida tribal, após o assassinato do pai da horda (ibid., p. 169-170). O festival totêmico, que é “uma repetição e comemoração desse ato memorável e criminoso” foi o começo “da organização social, das restrições morais e da religião (ibid., p. 170). O festival totêmico se caracterizava por uma reunião sacrificial que consistia no sacrifício do animal totêmico, que só poderia ocorrer nessa circunstância, e seu consumo por todos os membros do clã, estabelecendo um laço sagrado entre eles (ibid., p. 165-166).

O pai morto tem mais autoridade do que teve enquanto fora vivo, “de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’” (ibid., p. 172). Os tabus principais do totemismo representam os dois desejos que levaram o grupo de irmão a assassinar o pai, ou seja, o de se livrar do pai e o de possuir as mulheres que este proibia (idem). A culpa pelo assassinato os leva a se submeter adiadamente à autoridade do pai. Existe também um motivo de ordem prática para a instituição das proibições dos tabus, que é a possibilidade da vida em comunidade, pois a lei do incesto eliminava a pretensão de que alguém tentasse reocupar a vaga deixada pelo pai.

Assim como a religião totêmica, todas as religiões representam uma tentativa de reconciliação com o pai assassinado da horda, tendo em vista a possibilidade de que “os dois fatores propulsores, o sentimento de culpa do filho e sua rebeldia, nunca se tenham extinguido” (ibid., p. 181). Então, todas as religiões representam um pacto com o pai tal como este é visto pelos olhos da criança, para que este lhes prometa proteção e cuidado, enquanto respeitam o pai pela obediência adiada (ibid., p. 173). O sacrifício do animal totêmico servia como uma recordação sobre o triunfo sobre o pai, demonstrando que não é somente uma expressão da culpa (ibid., p. 173). A culpa, no entanto, é para Freud o sentimento principal na ligação das pessoas em sociedade (ibid., p. 174-175):

A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa.

Podemos dizer que o que estes artigos trazem de novo é a afirmação de que o complexo de Édipo está na base dos mais diversos produtos culturais, como a moral, a religião e a arte, como fica provado pelas representações do herói trágico, figura que condensa o grupo de irmãos que assassinou o pai da horda (ibid., p. 185).

O pai, na verdade, está representado duas vezes no ritual da refeição totêmica: como deus testemunhando o sacrifício e como o próprio animal totêmico sacrificado. No entanto essas duas figurações representam dois significados distintos no tempo. Os sentimentos ambivalentes em relação ao pai são satisfeitos através dessa dupla figuração. O sentimento hostil é descarregado através do sacrifício, que representa também uma comemoração do assassinato, e a elevação do pai à figura de Deus representa o remorso devido aos sentimentos afetuosos para com ele (ibid., p. 178). A vontade do pai continua sendo satisfeita através da proibição do incesto e do assassinato, que seria a interpretação psicanalítica do contrato social (PENNA, 1994, p. 18).

Pode-se afirmar que nestes artigos que compõe “Totem e tabu” Freud elabora um mito sobre o início da ordem cultural, enfocando a morte do pai primitivo na horda formada pelos irmãos excluídos, realizando a passagem da ordem da natureza para a da cultura através do remorso e culpa que são consequências do assassinato em grupo. No entanto, se

remetermos esse texto a seu tempo histórico, podemos perceber que a morte do pai está referida a sociedade democrática. Como afirma Peixoto Jr. (1998, p. 121, grifos nossos):

Este é o problema que Freud procurava solucionar: o da mediação necessária do ausente como condição de possibilidade do contrato e do vínculo social. E o que ele deixou demonstrado foi a total impossibilidade de uma eterna ocupação do lugar do poder absoluto, supondo a morte daquele cuja pretensão fosse situar-se nessa posição de onipotência máxima. *Esta seria a condição de possibilidade das sociedades democráticas*, onde este lugar, mantendo-se vazio, permite a distribuição da soberania por diversos domínios do poder a serem constantemente regulados pela própria sociedade.

Podemos afirmar também que o que estava subjacente ao tema do texto de “Totem e tabu”, como em todos os textos sociais de Freud, é uma análise da ordem social moderna. Birman (2003, p. 21) afirma que esse texto não se refere à passagem da natureza para a cultura enquanto um evento atemporal, mas sim, com relação à civilização moderna (ibid., p. 21-22). O mito do assassinato do pai da horda e a posterior comunidade fraterna, onde nenhum irmão pretende ocupar o lugar do pai morto apresenta um quadro da subjetividade moderna, onde é demandada grande responsabilidade de cada indivíduo ao manejar tanto conflitos individuais quanto sociais (BIRMAN, 2006a, p. 27) Nesse sentido Birman (idem) afirma:

A modernidade se caracteriza pela condição igualitária e não hierárquica dos cidadãos, segundo o qual todos os irmãos teriam direitos e deveres iguais, delineando-se uma convivência social democrática e republicana em oposição àquela existente no Antigo regime, em que a figura soberana do rei detinha a totalidade do poder.

Assim, o que fica claro é que o mito do pai da horda assassinado remete a condição moderna da sociedade democrática, onde o Rei já não detém todo o poder, os governantes não estão referidos mais a alguma ordem transcendente (excetuando o Estado Moderno) e a autoridade paterna se encontra enfraquecida na família nuclear, o que “estaria no fundamento do mal-estar na modernidade” (BIRMAN, 2006b, p. 67). Como afirma Birman (ibid., p. 66-67):

O que estaria em pauta seria o mito fundador da modernidade. Como se sabe, a alusão à morte do pai tirânico, que queria manter apenas para si o monopólio do gozo, contra o qual os filhos finalmente se rebelaram, tem ressonâncias bastante próximas a Freud na realidade histórica. Com efeito, a decapitação do rei realizada pela Revolução Francesa e o mesmo gesto antes perpetrado pela Revolução Inglesa remetem ambas as narrativas para o limite imposto pelos cidadãos ao poder absoluto do rei, decorrendo daí a constituição da soberania popular.

Tais fatos históricos têm como consequência a falta de uma autoridade simbólica unificada na sociedade moderna. A dimensão transcendental do governante, antes remetido a Deus, se perde após a separação da Igreja e do Estado. Além disso, o discurso científico promove a queda da autoridade tradicional, que era fundada na autoridade da geração anterior. Esse ponto é notado também por Assoun (1993/2008, p. 139, tradução nossa), que afirma que

Não é por acaso que encontramos no estado uma metáfora paternalista, “a autoridade política” expressa a “relação ao pai”, mas trata-se precisamente da relação a uma instância ao mesmo tempo “funcionalmente” útil e virtualmente arbitrária. Nós vimos sobre o que se funda essa ambivalência – seria a noção de um “pacto com o pai” que faz do Estado um substituto totêmico. Mas precisamente, entendido no plano político, esse “Totem” tende ao abuso a se atribuir, novamente pai da horda, seus direitos, de maneira que o pensamento político de Freud expressa uma forma de “liberalismo” do “cidadão” desafiante contra os poderes. Freud denuncia assim no estado “a ilusão da moralidade” (*Sittlichkeit*), que teria a pretensão de encarnar.

É importante notar que a possibilidade de que o evento do assassinato do pai da horda se repetir para todo o indivíduo que nasce na cultura é fundamentada na hipótese de Haeckel de que “a ontogenia repete a filogenia”. Isso quer dizer que cada indivíduo repete os eventos da espécie em sua história.

A hipótese de Haeckel serve então como resposta para duas perguntas de Freud em “Totem e tabu” (1913/1974, p. 187): “quanto podemos atribuir à continuidade psíquica na sequência de gerações? Quais são as maneiras e meios empregados por determinada geração para transmitir seus estados mentais à geração seguinte?”. Nesse sentido, o neurótico não lida apenas com a realidade psíquica de seus desejos e fantasias, mas também com uma realidade histórica, a de sua infância, que repete a história de toda a cultura (ibid., p. 190). Como afirma Defour (2003/2005, p. 160):

Esse princípio (...) permitirá a Freud inscrever o complexo de Édipo como este principal operador graças ao qual se efetua a passagem entre a psicologia individual e a psicologia coletiva. Para ele, as relações entre o indivíduo e a história da humanidade devem ser pensadas sob a forma de uma dramaturgia complexa: de um lado, o indivíduo só se realiza como sujeito por uma repetição abreviada e rápida dessa história, enquanto que, do outro, o sujeito advindo só o é, em suma, por logo se inscrever como agente do processo histórico e civilizacional em curso.

O complexo de Édipo é o que liga a rede conceitual referente a processos ontogenéticos e psicogenéticos – como, por exemplo, a castração, a culpabilidade, o superego – à rede conceitual da antropogênese e à filogênese, o que permite sua utilização tanto na clínica quanto nas análises culturais de Freud (ibid., p. 158-159). Na verdade, os conceitos “ontogenéticos” são os mesmos utilizados na rede conceitual filogenética, o que demonstra que a psicologia individual e a psicologia social são a mesma sob pontos de vista diferentes (ibid., p. 159).

### **3.2 A repercussão da guerra**

A primeira guerra mundial leva Freud a pensar outro lado da cultura, ao qual ainda não havia dado privilégio: o da agressividade. Como afirma Birman (2006a, p. 28), essa seria a primeira decepção de Freud com as conquistas do projeto moderno, que só aprofundará, como ficou demonstrado pelo texto “O mal-estar na civilização”, de quinze anos depois.

Portanto, é a guerra enquanto um fenômeno moderno, como um “obstáculo” para a civilização, que impõe uma reflexão para a psicanálise, pois demonstra a permanência da arrogância primitiva na civilização (FARAH; MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 44). Isso porque a guerra, do qual participaram os maiores bastiões da civilização ocidental, demonstrou a barbárie presente na civilização moderna, (BIRMAN, 2006a, p. 28 e 95). Como Freud afirma em seu ensaio “A desilusão da guerra”, dois fatos foram causas para a desilusão:

a baixa moralidade revelada externamente por Estados que, em suas relações internas, se intitulam guardiães dos padrões morais, e a brutalidade demonstrada

por indivíduos que, enquanto participantes da mais alta civilização humana, não julgaríamos capazes de tal comportamento (1915/1974, p. 317).

Mas tais impulsos não seriam bons nem maus a princípio, sendo “de natureza elementar” (idem). Os impulsos primitivos serão nomeados enquanto maus segundo a necessidade da comunidade humana, como os egoístas e os cruéis (ibid., p. 318). O ponto de vista da psicanálise é que não existe possível eliminação do mal inerente aos indivíduos na cultura, pois o que é visto como mal pela sociedade somente são impulsos primitivos e egoístas, que podem se transformar em altruístas por uma formação reativa, facilitadas pela ambivalência de sentimento (idem). Dois fatores podem transformar os “maus' instintos” em bons para a comunidade. O primeiro, um fator interno, é o erotismo, “a necessidade humana de amor” (ibid., p. 319).

O segundo fator, externo, seria a educação “que representa as reivindicações de nosso ambiente cultural, posteriormente continuadas pela pressão direta desse ambiente” (idem). Freud retoma então a crítica da moral sexual exagerada dos tempos modernos, porém, apontando para o resultado da repressão de outros impulsos. As desordens neuróticas seria o resultado da difícil supressão da sexualidade, mas a pressão da sociedade se revelaria nas deformações de caráter e no rápido aparecimento das pulsões recalçadas quando lhes é dada oportunidade (ibid., p. 321).

Pode-se perceber aqui o uso que Freud repete em “O futuro de uma ilusão” do termo ilusão. Ele afirma ser injustificada “a mortificação e desilusão em virtude do comportamento incivilizado de nossos concidadãos do mundo durante a presente guerra”, pois ela se baseava em uma ilusão à qual haviam todos haviam cedido, pois “nossos concidadãos não decaíram tanto quanto temíamos porque nunca subiram tanto quanto acreditávamos” (ibid., p. 322). Assim, a guerra funciona como um objeto estranho para a cultura moderna, assim como as neuroses. Ela permite o escoamento de impulsos totalmente contrários à moral das civilizações modernas, e fazem os combatentes regredirem a uma barbárie de proporções épicas.

Fica claro então porque a partir da guerra Freud deu uma maior ênfase do fator sócio-histórico (FARAH; MOGRABI; HERZOG, p. 45). Até então a importância do ambiente externo havia aparecido através da educação e da moral incutida nos indivíduos.

A crítica de Freud havia sido, no texto “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa”, de que esta moral era sempre hipócrita e injustamente aplicada à sexualidade participantes da cultura. A guerra o faz ver a importância da agressividade latente nos indivíduos e na cultura, agressividade a qual havia sido dado vazão na Primeira Guerra Mundial.

Esse artigo, em conjunto com o outro que compõe “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” representam o rompimento e a primeira crítica freudiana do ideal moderno de progresso. Nesses artigos Freud “indica a incompatibilidade entre as pretensões arrogantes da racionalidade civilizatória e os preceitos mais mezinhas que deveriam regular a comunidade humana, como a produção da morte e o respeito pelos mortos” (BIRMAN, 2000/2007, p. 40-41).

### **3.3 Psicologia de grupo**

O texto “Psicologia de grupo e análise do eu”, como em “Totem e tabu”, Freud pretende realizar uma investigação psicanalítica de um objeto de estudo das ciências sociais: o grupo. Outro paralelo que pode ser traçado entre os dois textos é que ambos tentam explicar como uma reunião de indivíduos se mantém coesa, seja no contexto da horda primitiva ou no de um grupo artificial.

Freud inicia o texto afirmando que “algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo (...) de maneira que, desde o começo, a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (FREUD, 1921/1976, p. 91). Tal pressuposto epistemológico, mesmo tendo sido afirmado pela primeira vez nesse momento, pode ser entendido como uma premissa da qual partiu a psicanálise desde seu início, mesmo que precisasse esperar até esse momento para poder ser percebido claramente e afirmado enfaticamente.

Pode-se afirmar que o objeto de estudo da psicanálise não é o psiquismo individual, que seria um reflexo das condições sociais, mas sim “a circunscrição do sujeito nos pólos narcísico ou alteritário do psiquismo” que “será marcada pela regulação de bens e valores no espaço social” (BIRMAN, 2000/2007, p. 282). A oscilação entre esse dois pólos

depende das possibilidades de satisfação encontradas no meio social, pois “são as normas e os dispositivos de forças presentes no espaço social que possibilitam a boa ou má circulação de bens e valores, assim como a dinâmica das satisfações desejantes e do gozo pulsional” (ibid., p. 283)<sup>3</sup>.

Freud baseia suas análises do grupo ou multidão na descrição feita por Le Bon da mente grupal. Para Le Bon (2008/1895, p. 29), um grupo, em certas condições, exhibe características psicológicas distintas da psicologia individual, formando-se uma “alma coletiva” transitória. Tal alma igualaria as diferenças individuais dos participantes do grupo (ibid., p. 32). As distinções individuais se apagam, e o que fica enfatizado na psicologia do grupo seriam características inconscientes, provenientes da hereditariedade da raça (ibid., p. 33). O inconsciente para Le Bon é definido fisiologicamente, como impulsos derivados da medula espinhal, em contraposição ao cérebro, que seria responsável pela consciência (ibid., p. 40).

Esse apagamento das características individuais acontece pelo contágio mental, que é um efeito da sugestibilidade, que atua fortemente em uma multidão (ibid., p. 35). A falta de consciência que acomete o indivíduo no grupo se assemelha a uma hipnose. Essa hipnose é fortalecida porque a sugestão é a mesma para cada indivíduo, ocorrendo uma reciprocidade (ibid., p. 36). Le Bon lista as características da psicologia do indivíduo nas multidões (idem):

Desaparecimento da personalidade consciente, predomínio da personalidade inconsciente, orientação por meio de sugestão e de contágio dos sentimentos e das ideias num mesmo sentido, tendência a transformar imediatamente em ato as ideias sugeridas.

O predomínio da personalidade inconsciente faz com que a multidão não consiga refrear seus impulsos (ibid., p. 40). No entanto, o grupo pode se curvar sob a vontade de uma autoridade forte, passando “da anarquia à servidão” (ibid., p. 55).

---

3

Tal leitura do psiquismo vai contra as leituras que naturalistas e deterministas da psicanálise (BIRMAN, 2000/2007, p. 294), assim como a que acredita que “o psiquismo e o sujeito se fundam apenas na ordem simbólica e no registro da linguagem” (ibid., p. 286).

Le Bon compara a mente grupal com a mente dos povos primitivos e das crianças (ibid., p. 39). Freud (1921/1976, p. 104) acrescenta a essa série a neurose, pois todos estes se guiam pela “vida de fantasia e da ilusão nascida de um desejo irrealizado”. E como nos sonhos e na hipnose, em um grupo psicológico a “verificação da realidade das coisas cai para o segundo plano, em comparação com a força dos impulsos de desejo com sua catexia afetiva” (idem).

Diferentemente de Le Bon, que postula um inconsciente grupal, como se existisse uma mente grupal, Freud irá problematizar tal concepção (ASSOUN, 1993/2008, p. 103). Isso porque uma alma coletiva deste tipo derivaria de uma pulsão social, e o que Freud investiga nesse texto é a possibilidade do grupo se manter coeso, problematizando o que Le Bon toma como fato. Assim, as relações de amor e os laços sentimentais entre os indivíduos do grupo definem a sociabilidade, e não uma pulsão social, pois esta noção denegaria o erotismo presente nos grupos (ibid., p. 111).

Freud substitui o conceito de sugestão ou sugestionabilidade como fato fundamental da vida mental do homem pelo conceito de libido (FREUD, 1921/1976, p. 114-115). Eros, tanto como o amor sexual inibido em seu fim estaria na base da formação dos grupos (ibid., p. 116-117), assim como da cultura, como se verá na posterior análise do artigo “O mal-estar na civilização”.

A principal característica da psicologia de grupo é a falta de liberdade do indivíduo dentro dele, tendo em vista que está ligado por laços libidinais vertical e horizontalmente, com o líder do grupo e seus iguais, respectivamente. Isso fica evidenciado pelo fenômeno do pânico que os acomete quando esses laços se desfazem (ibid., p. 122-123). O medo nesse caso, assim como na angústia neurótica, é provocado pela cessação de laços emocionais (investimentos libidinais), que eram mantidos pela identificação com o líder e que tem como consequência a identificação mútua entre os integrantes do grupo (ibid., p. 123).

No entanto, de acordo com o novo dualismo pulsional, não é só o amor que deve encontrar um destino no grupo e servir também à função de manter o grupo coeso. O ódio contra determinada pessoa ou instituição pode servir como um ideal unificador (ibid., p. 127). No entanto, só o amor pelo outro pode limitar o narcisismo e o egoísmo do indivíduo

e promover laços sociais (ibid., p. 128). Outra diferença entre os impulsos amorosos e agressivos, é que os primeiros encontram uma vicissitude interna ao grupo, enquanto que a agressividade é deslocada para o exterior, projetada em qualquer um que não participe dele.

Freud também analisa neste artigo a identificação, que caracteriza como “a forma mais primitiva e original de laço emocional” (ibid., p. 135). Ela seria ambivalente desde o início, estando referida a fase oral da libido, quando as duas pulsões se encontrariam indiferenciadas (ibid., p. 133). Ela estaria no fundamento do laço social por, regressivamente suceder uma escolha de objeto libidinal, podendo surgir em relação a uma pessoa que não é escolha da pulsão sexual (ibid., p. 136).

A melancolia serviria de exemplo para a introjeção do objeto (ibid., p. 137), onde o ego se deprecia, pois se identifica com o objeto, do qual se vinga pelo abandono (ibid., p. 137-138). O ideal do ego que se forma com a introjeção do objeto é “herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutava de auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego, das quais este não pode sempre estar à altura” (ibid., p. 138). Sendo que o ideal do ego tem como função a “auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão”, é importante observar que ele se presta também a interesses narcísicos (idem).

Freud diferencia a idealização de identificação. A primeira é semelhante ao estado de estar amando, que tem como características a idealização e a supervalorização sexual (ibid., p. 142-143). A insatisfação sexual acarreta o aumento da supervalorização sexual e a utilização de libido narcísica coloca um limite ao narcisismo do indivíduo que está amando, ao mesmo tempo em que pode ter seu ideal do ego realizado no objeto visado (ibid., p. 143). Freud resume tal situação na fórmula: “o objeto foi colocado no lugar do ideal do ego” (ibid., p. 144). Já na identificação, objeto é abandonado e o ego se identifica com ele, ou seja, o objeto é colocado no lugar do ego (idem).

O estado hipnótico se assemelharia ao de estar amando porque os dois funcionam através da idealização, assim como ao do grupo, sendo o hipnotizador o líder, colocado no lugar de ideal do ego (ibid., p. 145). Podemos dizer que se o amor genital atrapalha a formação do grupo, pois retira do casal qualquer interesse por outra coisa além do seu par, é

através de seu protótipo que surge a idealização por causa da supervalorização sexual. Aqui surge o paradoxo da sexualidade como obstáculo e base da civilização, que tem como paralelo o conflito entre a libido do ego e a libido do objeto. É necessária a dessexualização ocorrida na formação do ideal, pois esta permite que o ideal seja compartilhado por diversas pessoas, o que não ocorre no amor genital, onde o objeto de amor é idealizado e sexualizado ao mesmo tempo.

O grupo se caracteriza por um número de indivíduos que colocam o mesmo objeto no lugar de ideal do ego (ibid., p. 147). Como o estado de hipnose, que constitui então um grupo de duas pessoas (ibid., p. 145), o laço do grupo é constituído por impulsos sexuais inibidos em seu objetivo. Tal fator é condição de possibilidade para a durabilidade no tempo do laço social, tendo em vista que “os impulsos sexuais desinibidos em seus objetivos sofrem uma redução extraordinária mediante a descarga de energia, sempre que o objetivo sexual é atingido” (ibid., p. 146).

Freud compara os grupos naturais, que se formam em determinado contexto e tem geralmente curta duração, com os grupos artificiais, como a igreja e o exército. Nestes últimos a regressão a um estágio anterior é “em grande parte controlada”, o que coloca a mente dos grupos comuns em semelhança com a mente das crianças e dos primitivos (p. 149). A existência do líder é então imprescindível para a subsistência desses grupos, o que também é verdade para os grupos artificiais (p. 154).

Freud refuta que exista uma pulsão gregária primária como as pulsões sexuais e as de auto-conservação (ibid., p. 150-151). Assim, ele não pode ser observado em crianças, cuja ansiedade em ficarem sozinhas só pode ser apaziguada pela chegada da mãe, e não a de qualquer outro membro do grupo, o que seria o caso se uma pulsão gregária existisse (ibid., p. 152). Podemos entender que a pulsão de vida demanda uma dimensão social, pela alteridade necessária para sua satisfação.

Já a pulsão de morte, que age desfazendo unidades e laços, se opõe irremediavelmente à agregação social e ao movimento de Eros, que na cultura se expressa formando grupos cada vez maiores. A agressividade é o que surgirá então como principal obstáculo ao vínculo social, por exemplo, no artigo “O Mal-estar na civilização”. Mas aqui ela já transparece como algo a qual tem que ser dado algum destino, o que resultará no

narcisismo das pequenas diferenças e na justiça como formação reativa (idem). Já observamos como a sexualidade surge como obstáculo à civilização, mas nesse texto ela aparece como possibilitadora do laço social, tendo em vista que é por ela que os indivíduos conseguem se identificar, através do mecanismo de colocar o mesmo objeto, o líder, no lugar de ideal do ego, além da criação de laços libidinais horizontais (ibid., p. 153).

Além disso, o amor inverte “um sentimento hostil em uma ligação de tonalidade positiva, da natureza de uma identificação”. A agressividade permanece subjacente, sendo a justiça uma formação reativa a ela, pois rancorosamente negamos aos outros o que não podemos nós mesmos obter (idem).

Freud assemelha os grupos artificiais e os naturais, pois os dois tipos têm como condição de possibilidade a existência de um líder – à horda primitiva, tema de seu texto “Totem e tabu” (ibid., p. 155). O grupo então entra na linha de semelhança com a mente neurótica, junto com o primitivo, a criança e o religioso. A psicologia de grupo seria então mais antiga que a individual, se não fosse permanente a necessidade de um indivíduo proeminente, o líder ou o pai da horda, que será o modelo então da psicologia individual (ibid., p. 156). É nesse sentido que Freud afirma que ser humano não é um animal gregário, mas sim de horda, “uma criatura individual numa horda conduzida por um chefe” (ibid., p. 154).

Podemos entender que o psiquismo, como entendido pela psicanálise, se encontra entre esses dois pólos. A psicologia individual representa uma reminiscência do narcisismo ilimitado do pai da horda. A psicologia de grupo, característica dos irmãos sob o domínio do pai, é a limitação do narcisismo da psicologia individual. Por outro lado, a psicologia de grupo é causada pelo domínio do pai, pelo “seu ciúme e intolerância sexual” (ibid., p. 157). A cultura só se constitui na morte do pai, ato realizado sob a égide do grupo. A partir daí, o grupo permanece sob o comando do pai morto, sendo que este lugar foi esvaziado e preenchido com o totem ou com os mitos heróicos (ibid., p. 171). Nas realizações culturais é realizado um ganho narcísico, pois ela permite a reatualização do crime contra o pai, satisfazendo tanto a culpa quanto a liberação recorrente, como nos “festivais totêmicos”.

Tal análise segue a hipótese de Freud de que não existe uma pulsão gregária primária. Assim, nem a psicologia de grupo nem a individual são primárias, sendo uma

constituente da outra, as duas se constituindo simultaneamente. Sendo a natureza humana a de um animal de horda, essa situação se impõe, sendo necessário um líder e sua individualidade narcísica, por um lado, e o grupo, de outro. É essa tensão permanente que caracterizará a cultura no entendimento de Freud. Tanto a sexualidade tem um papel importante, por permitir a identificação entre os irmãos, como a agressividade direcionada contra o pai, que os frustrava sexualmente. Mesmo após seu desaparecimento, sua função continua a ter importância, tendo em vista que o desejo de ocupar o lugar do pai nunca desaparecerá do indivíduo. O lugar vazio deixado pelo pai morto deverá ser mantido indefinidamente na cultura, a começar pela proibição do incesto.

No fim desse texto, Freud fala sobre o caráter associal dos impulsos diretamente sexuais (ibid., p. 177). Como os sentimentos mais primários são sentidos em relação aos membros da própria família, ocorre uma separação entre a corrente sensual e uma afetuosa com a proibição do incesto (ibid., p. 176). É essa separação que diferencia o grupo da horda. Por outro lado, foi a tirania do pai da horda que levou à formação do grupo, de uma psicologia de grupo. É nesse sentido que pode ser entendida a afirmação de Freud de que a cultura tem como fundamento a proibição do incesto. A neurose é associal porque é a realização deformada de desejos que não podem se satisfazer na realidade social. É nesse sentido que a religião surge como uma proteção contra uma neurose, como uma cura deformada (ibid., p. 178).

O sintoma é então uma formação de grupo que acontece intra-psiquicamente, “recapitulando assim as instituições da humanidade de uma maneira distorcida”. Tal fator constituiria “prova evidente do papel dominante desempenhado pelos impulsos diretamente sexuais” (idem). Assim, o amor seria composto de impulsos sexuais diretos e inibidos no objetivo. A hipnose surge como o estado de amor somente baseado nos impulsos inibidos e “o grupo multiplica esse processo” (idem). É “a substituição dos impulsos diretamente sexuais por aqueles que são inibidos em seus objetivos que promove em ambos os estados (hipnose e grupo) uma separação entre o ego e o ideal do ego” (ibid., p. 179).

Entendemos então o porquê da vinculação do ideal do eu ao líder e primitivamente ao líder da horda. O grupo só pode se manter coeso após o assassinato do pai contanto que este mantenha sua autoridade, que era exercida no sentido da proibição do resto do grupo

de desfrutar das mulheres e agora continua presente fracionadamente para cada um com a proibição do incesto. A situação do grupo de irmãos continua existindo como psicologia de grupo, pois agora como antes estes se mantêm unidos pela pulsão sexual inibida em seu objetivo. O grupo, então, quando apresenta as características descritas por Le Bon e Freud, está regressivamente reproduzindo a “atmosfera da Horda” (PENNA, 1994, p. 17).

O neurótico se encontra paradoxalmente cumprindo e burlando as regras impostas pelo ideal, pois sua libido continua ligada na fantasia aos objetos incestuosos, mesmo que não realize o incesto na realidade. O que está aqui em questão é oposição entre ego e sexualidade, onde o ego ficou no meio do caminho entre os desejos sexuais e o ideal.

Um ponto importante deste texto apontado por Assoun (1993/2008, p. 198) é que um elemento fundamental da sociedade instituída é que “ela se estruturaria em volta do fato da exclusão do erotismo e da mulher”, como fica demonstrado pela análise das instituições da Igreja e do Exército, “onde estariam excluídas as relações de amor entre um homem e a mulher”.

Como afirma Peixoto Jr. (1998, p. 122), Freud substitui a oposição indivíduo sociedade pela oposição “atos psíquicos narcísicos e atos psíquicos sociais”, o que tem como consequência impedir

a definição fixa de tipos de personalidade ou de doença fundada em fatores meramente endógenos, no que ela reafirma a necessidade de um constante reexame da história do sujeito e de suas transformações decorrentes das identificações. A partir daí, torna-se necessário questionar até que ponto certas posições subjetivas não são senão tentativas de responder, de forma mais ou menos adequada, às demandas do social.

Não existiria também, para Freud, uma divisão epistemológica entre a psicologia individual e a psicologia coletiva, “porque o psiquismo é inevitavelmente marcado por relações narcísicas alteritárias que compõem os pólos e os seixos de sua estruturação” (BIRMAN, 2000/2007, p. 278).

Um conceito importante que emerge neste texto e está no entrecruzamento entre o indivíduo e a cultura é o de identificação. Metapsicologicamente esse conceito “abre uma brecha no solipsismo da tópica” e “proporciona um meio de precisar a misteriosa 'influência' que a 'sociedade' exerce sobre o 'indivíduo', frase na qual nenhum dos três

termos significa grande coisa” (MEZAN, 1982/2001, p. 188). Podemos dizer que esses termos não significam nada para a psicanálise, pois, para ela, por trás de cada um deles existe um intrincado campo conceitual que tenta dar conta da complexa dialética existente entre indivíduo e sociedade (idem).

No início da psicanálise, analisado no capítulo anterior, essa brecha no solipsismo do psiquismo estava presente no processo de recalque, que possui uma “raiz social” (ibid., p. 212) e possui uma “função estruturante na vida pulsional e consciente do ser humano (idem). A identificação passa a ser o conceito de mediação “entre a pulsão e o que lhe é externo”. Isso porque “o que torna a realidade exterior irreduzível à dialética pulsional” é que esta “consiste essencialmente num tecido de relações subjetivas” (p. 276).

## Capítulo 4: Sintoma e cultura após 1920

Esse capítulo pretende explorar as contribuições freudianas sobre os temas da cultura e do sintoma após o *tournant* de 1920, realizado com o texto “Além do princípio do prazer”. À primeira vista, podemos perceber como as reflexões sobre a cultura e o contexto social são maiores do que nunca no pensamento freudiano. Temos nesse último momento mais textos sobre a cultura do que em qualquer das outras fases: “Psicologia das massas e análise do ego”, de 1922, “O futuro de uma ilusão”, de 1927, e finalmente “O mal-estar na civilização”, de 1929.

Além disso, temos após 1920 textos clínicos muito importantes, como “Análise terminável e interminável” ou “Inibição, sintoma e ansiedade”, o que demonstra que Freud nunca teve seu interesse retirado de onde partiu a investigação psicanalítica: a clínica. Mesmo que a hipótese deste trabalho seja de que desde o início da psicanálise havia uma dimensão social do sintoma, não podemos negar que há um movimento da clínica para a cultura cada vez maior, pois os neuróticos funcionam como informantes para o antropólogo: é a partir de seus sintomas que Freud pôde elaborar suas teses sobre a cultura e a sociedade.

Os conceitos introduzidos com a virada de 1920, portanto, teve implicações importantes tanto na análise do sintoma quanto em relação às hipóteses sobre a cultura. Veremos agora as mudanças ocorridas nessas últimas.

### 4.1. Mudança paradigmática de 1920

Podemos dizer que o ideal iluminista de Freud acaba abalado com o aparecimento da segunda teoria pulsional. O que está em jogo nesse momento é a descrença de Freud nos ideais iluministas, que serviam de base para sua concepção anterior sobre a cultura (BIRMAN, 2003, p. 19). Então, se antes Freud acreditava na possível harmonia entre a dimensão pulsional e a da civilização, após a introdução da pulsão de morte, tal harmonia é colocada em cheque (BIRMAN 2000/2007, p. 37, 38 e 128). Tal fato representa o

rompimento da psicanálise com os ideais iluministas e cientificistas, e é o que define a noção de mal-estar na cultura, introduzida no texto “O mal-estar na civilização”:

Nem mesmo a crença no ideal da felicidade – possibilitado pela ciência no discurso do Iluminista – é reconhecida. Por isso mesmo, Freud pôde enunciar, de maneira seca e cortante, que a felicidade jamais poderia ser alcançada por uma fórmula universal – como teria preconizado o discurso iluminista da ciência que prometeu bem-estar para todos –, mas apenas de maneira singular, já que seria possibilitada pela economia pulsional. Seria justamente por isso, aliás, que existira o mal-estar na civilização (ibid., p. 37-38).

Então, as mudanças ocorridas no pensamento freudiano após 1920 representam o fim da esperança de Freud de que a felicidade seria alcançada pela dominação da natureza ou pela busca de uma harmonia com essa, ou seja, o desamparo passa a ser considerado insuperável (FARAH; MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 53). Além disso, o texto “O mal-estar na civilização” representa uma crítica à ilusão do contrato social moderno (ibid., p. 52). Com essa mudança de posição, é o próprio estatuto do sintoma que se modifica, pois se antes ele poderia ser eliminado ou enfraquecido através da busca de uma harmonia entre a dimensão social e a individual, nesse momento ele é uma condição ineliminável da condição humana.

A mudança de paradigma em Freud teve motivações clínicas: as neuroses de guerra, decorrentes da primeira Grande Guerra, com suas repetições do trauma, colocaram em jogo a prevalência do princípio do prazer como fundamento do psiquismo. O que retorna então à teorização de Freud é o trauma, negligenciado após o abandono da teoria da sedução. Assim, se as neuroses de transferências estão referidas à fantasia e ao recalque, esse novo modelo patológico está baseado no narcisismo e na passagem ao ato. Tais mudanças representam então “o fim das ilusões de domínio pulsional” (ibid., p. 58) que era gerado pela ilusão cientificista do qual participava a psicanálise até esse momento. Além disso, a ênfase na ambivalência originária marca uma preponderância da questão pulsional sobre a da representação recalçada (idem).

Essa mudança também está relacionada à crítica da modernidade empreendida por Freud, no entendimento de Farah, Mograbi e Herzog (2006, p. 60): “Quando Freud se desloca do paradigma centrado na representação para o paradigma baseado na relação com

o outro (...) enfatiza-se a permanência, insuperável, de um primitivo que resiste a socialização”. Isso significa que “‘O mal-estar na civilização’ revela a crise da autoridade simbólica da modernidade (...). Não há uma autoridade transcendente que dê a medida da dimensão política; esta só se sujeita à desmedida do pulsional” (idem, p. 62). Assim, a crítica da civilização realizada por Freud nesse texto é inscrita historicamente (BIRMAN, 2000/2007, p. 17). Todo o discurso psicanalítico estaria marcado por esse horizonte sócio-histórico (idem).

Mas não se trata do caso de a psicanálise realizar uma crítica da modernidade por si, pois esta é uma produção de ordem histórica e objeto de estudo para a sociologia, mas sim dos “impasses que a modernidade constituiu para o sujeito” (ibid., p. 139). A importância de se localizar a psicanálise historicamente e notar quais são as consequências de tal inserção em seu tempo se faz presente para não cairmos no “ingênuo estatuto de totalizações inconsistentes e abstratas” (ibid., p. 123). Então, as análises da civilização empreendidas por Freud “constituem, de fato e de direito, comentários críticos sobre a inscrição do sujeito na modernidade” (idem).

Então, o que estava em jogo nessa mudança paradigmática era a participação da psicanálise no ideal moderno, iluminista e progressista, que se configura até as reflexões sobre a guerra, e culmina no texto “O mal-estar na civilização”, quando se revela o rompimento de Freud com esses ideais. Além disso, o diagnóstico da psicanálise é que a própria “condição moderna” que gera o desamparo do sujeito frente ao mundo. Nesse sentido, Birman (2000, p. 123):

O desamparo crescente seria o preço que o sujeito teve e tem de pagar pela aposta que fez no projeto da modernidade. (...) O desamparo se impõe como sintoma e como fonte permanente da produção de perturbações psíquicas, uma vez que a dor por eles revelada contraria todas as pretensões da modernidade de que o sujeito prometido poderia dominar o mundo de forma absoluta e inquestionável.

É preciso salientar a importância do narcisismo na crítica da autonomia do indivíduo moderno. A sexualização do eu com a descoberta do narcisismo o colocou no mesmo plano dos objetos, passível de ser investido ou desinvestido pela libido (BIRMAN, 1997, p. 30). Além disso, a alteridade se coloca como estando no âmago do eu, sendo este

um precipitado de identificações passadas, além de carregar a marca do narcisismo dos pais. Isso demonstra que o eu não está livre de conflito, como Freud supusera anteriormente. É importante notar também que no texto “O ego e o id”, de 1923, o eu passa a ser considerado tendo grande parte de si inconsciente. O descentramento operado pelo conceito de inconsciente de Freud passara a não mais dar conta do descentramento do sujeito.

Não podemos deixar de apontar a mudança na visão sobre a sublimação representada aqui. Na primeira teoria de Freud sobre a sublimação, ela implicaria na dessexualização da satisfação, o que representaria uma contradição em relação ao conceito, pois uma parcela de erotismo sempre teria de estar presente nas obras artísticas, o que não acontece, por exemplo, com o saber científico (BIRMAN, 2003, p. 20). A mudança na visão de Freud sobre a sublimação aparece nas “Novas conferências sobre a psicanálise” (FREUD, 1932), onde ela é vista como criando um novo objetivo de investimento para a pulsão. Assim existiria um erotismo próprio ao processo de sublimar, referente à ação de Eros sobre a pulsão de morte, sendo tanto o erotismo quanto a sublimação destinos para as exigências pulsionais (BIRMAN, 2000/2007, p. 131; 2006b, p. 51):

Para fundamentar essa afirmação, foi necessária a constituição dos conceitos de pulsão de morte e de desamparo, correlatos do descentramento do sujeito enunciado na virada dos anos 1920. Erogeneidade e sublimação não são mais opostas, como inicialmente, porém duas modalidades diferentes de ação pelas quais o sujeito procura lidar com o desamparo originário (BIRMAN, 2003, p. 21).

Além da retomada do conceito de desamparo, temos a modificação do sadismo para o masoquismo como primário nesse último momento teórico de Freud. O desamparo, como já foi visto, está ligado ao contexto cultural moderno, e o mesmo pode ser dito da primazia do masoquismo: “O masoquismo seria a forma privilegiada de ser da subjetividade, que se protege dessa maneira triste de um suposto malefício maior produzido pela modernidade, qual seja, o desamparo” (BIRMAN, 2006b, p. 26). Assim “o masoquismo é uma forma de subjetivação constituída na modernidade, pela qual os indivíduos se assujeitam aos outros para evitar a condição de desamparo, por um lado, e

que encontram o eco disso num outro que precisa desafiar o mesmo desamparo” (ibid., p. 29).

Apesar de a renúncia pulsional ser sempre caracterizada como a causa da neurose, percebe-se uma mudança de perspectiva após a virada de 1920, pois Freud passa a enfatizar muito mais as complicações da inserção da pulsão no registro das representações, havendo, portanto, uma ênfase inédita no registro econômico da metapsicologia. Se as neuroses de transferências puderam ser entendidas a partir do paradigma da representação, as neuroses traumáticas levaram Freud a dar uma importância maior ao registro econômico, e, portanto, intensivo, em oposição ao registro das representações.

#### **4.2 Consequências do segundo dualismo pulsional**

Podemos afirmar então que com a segunda teoria pulsional, a concepção de Freud da sociedade mudou radicalmente. Como já foi afirmado anteriormente, o texto “O mal estar na civilização”, em contraposição com o “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa”, representa o fim da esperança de Freud com relação aos ideais iluministas. Isso permite a Freud indagar as vantagens da evolução tecnológica e do discurso científico para a convivência em sociedade. Se antes Freud acreditava que a razão promoveria a harmonia entre a sexualidade e a civilização, através do enfraquecimento do recalque, na segunda teoria pulsional esse objetivo fica colocado em cheque.

A concepção anterior da cultura fica abalada com a nova teoria pulsional. A cultura nesse momento não pode ser mais vista como simples coercitiva em relação às pulsões, pois a pulsão de morte não visa o prazer. Assim, o problema não se coloca mais sob a forma de recalque pulsional, mas de possíveis destinos que a cultura permite para a expressão da agressividade inerente (MEZAN, 2002, p. 320).

Não se pode mais dizer que a cultura repousa integralmente sobre a coerção delas (das pulsões), tanto porque já não temos a bem dizer pulsões sexuais para serem coibidas, quanto porque o fenômeno da agressividade precisa encontrar um lugar na descrição metapsicológica. O que incumbe agora à cultura é simultaneamente *estimular e controlar* a agressividade (ibid., p. 368, grifos do autor).

Até o segundo dualismo pulsional, a pulsão era sempre uma força a serviço da vida, fosse da espécie, através da sexualidade e da imortalidade através da reprodução, ou na auto-conservação de cada ser individual. Com a pulsão de morte, é instituída uma “força” que não move o indivíduo para o prazer, para a satisfação. Se a agressividade é agora colocada ao lado da sexualidade enquanto obstáculo da harmonia entre indivíduo e sociedade, esses dois fatores ainda visam à satisfação, seja pela união com o objeto ou pela dominação/destruição deste. É nesse sentido que podemos entender a afirmação de Freud de que a luta entre o indivíduo e a sociedade é relativa à economia libidinal entre os pólos narcísicos e alteritários. Assim, além da oposição interna entre estes dois impulsos (que podem ser encontrados juntos como no sadismo) e entre os interesses do indivíduo e do grupo, há uma terceira oposição instituída por Freud nesse último momento de sua obra, entre a representação e o irrepresentável, ilustrado pela figura da pulsão de morte.

Além disso, o retorno da figura do traumático na figura da pulsão de morte representa que Freud teve de reconhecer a falibilidade da figura do pai, que havia sido assegurada por Freud quando descartou a teoria da sedução (BIRMAN, 2006a, p. 26). Essa falibilidade do pai também está relacionada à modernidade (ibid., p. 27), representada pela queda da autoridade tradicional, deixando o indivíduo em desamparo. É a própria equiparação entre progresso da civilização e promessa de felicidade e de harmonia, ideal iluminista, que Freud coloca em jogo nesse momento. Como afirma Herzog (2000, p. 87):

No conflito estabelecido com a segunda teoria pulsional (...) o termo civilização é nuançado, não comportando mais o caráter de um ideal a ser atingido, nem sendo mais concebido como um ideal de harmonia. Em “Mal-estar na civilização” (1930), ao contrário, torna-se claro que este ideal, além de ilusório, não se sustenta em nenhum dos modos expressos pela cultura para dar conta de uma compreensão sobre o sujeito: religião, filosofia ou mesmo a ciência não atingem o objetivo ou a promessa de uma vida melhor, rebatendo-se, com isso, a própria idéia de progresso como motor da busca da felicidade.

Todas essas mudanças se correlacionam e afetam a própria concepção de sintoma. O que fica demonstrado então é que o sintoma não pode ser tratado apenas como um ruído que pode ser eliminado com uma maior harmonia entre as demandas da sociedade e as individualidades, pois ele é uma dimensão ineliminável do laço social.

#### **4.3 O sintoma na segunda tópic e no novo dualismo pulsional**

Com a segunda tópica, além da complexidade metapsicológica, temos uma modificação no entendimento do sintoma. A neurose passa a ser compreendida como um conflito entre o ego e o id, enquanto a psicose é uma ruptura do ego com o mundo exterior (FREUD, 1924/1976, p. 189). Na neurose o ego permanece fiel ao mundo externo e tenta silenciar o id, enquanto a psicose representa uma submissão ao id e uma desvinculação com a realidade (ibid., p. 192).

O ego, ao recalcar o impulso do id, age sob o comando do superego, que contém “elementos tanto de origem pulsional quanto proveniente da chamada 'realidade exterior'” (MEZAN, 1982/2001, p. 318). O recalque é uma ação do ego, que, por ordem do superego, “se recusa a associar-se” com um investimento pulsional do id (FREUD, 1926/1976, p. 112). O superego sintetiza as noções de consciência moral e seu fundamento é o narcisismo dos pais e a identificação com a figura dos pais após o declínio do Édipo (MEZAN, 1982, 2001, p. 293). Assim, do superego derivam

os elementos superiores da vida ética: o impulso para a formação da consciência religiosa – na medida em que substitui a nostalgia do pai –; o germe da consciência moral – fruto da tensão entre o ego e os severos padrões do superego –; o princípio de interiorização das normas sociais, e portanto, da humanização do pequeno animal engendrado pelo homem e pela mulher (ibid., p. 296).

O ego, no entanto, não é somente submisso ao impulso do id e ao sintoma. Ele tenta aproveitar as vantagens do sintoma, tentando-se adaptar à situação (FREUD, 1926/1976, p.121). Além dos ganhos secundários (ibid., p. 122), o sintoma traz uma acomodação com as exigências da realidade externa, do superego e do pressionamento pulsional. No entanto, somente algumas vezes o sintoma pode ser comparado a um corpo estranho, como afirma Freud (ibid., p. 120), referindo-se a analogia presente nos “Estudos sobre a histeria”. A luta inicial entre o recalque e o impulso pulsional persiste até se tornar uma luta contra o sintoma (ibid., p. 120).

Outro ponto importante de mudança é em relação ao conceito de angústia, que antes era pensada como uma consequência direta da frustração pulsional, agora passa a operar antes do recalque, através do sinal de angústia, que prenuncia um perigo

encarregado pelo princípio do prazer. Assim, não é mais a frustração o motor do recalque, mas sim a angústia (ibid., p. 131), causada pelo complexo de castração, pelo superego ou pelo medo da perda do objeto (FREUD, 1926/1976, p. 151; MEZAN, 1982/2001, p. 322-324). Como Freud afirma (1926/1976, p. 152, grifos do autor): “Pode-se dizer que se criam sintomas de modo a evitar a geração de ansiedade (...) se criam sintomas a fim de evitar uma *situação de perigo* cuja presença foi assinalada pela geração de ansiedade”.

Além disso, Freud retoma o tema do desamparo, pois o protótipo da angústia do nascimento será reeditado pelo medo da perda do objeto, que é causado pela evitação de que um aumento de tensão da necessidade ocorra (ibid., p. 161). Assim, “a situação biológica da criança como feto é substituída por ela por uma relação de objeto psíquica quanto a sua mãe” (ibid., p. 162). Além disso, a compulsão à repetição do id tende a retornar às trilhas que já foram estabelecidas pelo recalque, como se a reação ao perigo permanecesse apesar de não existir um objeto (ibid., p. 177).

#### **4.5 A função da ilusão na cultura**

Freud estabelece a noção de ilusão em seu artigo sobre a religião, “O futuro de uma ilusão”. No início desse texto, Freud se pergunta sobre o valor de se perguntar sobre o futuro da civilização ou da cultura, sinônimos para ele (ibid., p. 15-16). O que caracterizaria a cultura seria sua função de controlar a natureza e ajustar as relações entre os homens, não sendo tais tendências independentes, pois a riqueza pode proporcionar uma satisfação libidinal e uma pessoa pode “funcionar como uma riqueza” (ibid., p. 16). É por esse ponto de vista que se constrói a crítica freudiana do marxismo, pois para ele somente o equilíbrio das riquezas ou o fim das classes sociais não excluiria a dominação de um homem pelo outro, pois este se exerceria também em outra esfera, exatamente esta que Freud tenta explicitar.

Freud afirma o que é retomado em “O mal-estar na civilização”: a hostilidade do indivíduo contra a cultura, o que é resultado da coerção com que esta se impõe, sendo esse meio inevitável para o progresso (ibid., p. 17). Tal hostilidade seria diminuída pelos bens culturais, no caso das elites, e com a satisfação narcísica dos ideais culturais, no caso das

classes oprimidas (ibid., p. 24). Portanto, existirá sempre uma parcela da sociedade que permanecerá sempre associal, e Freud afirma que já seria uma grande realização diminuir a maioria que é hostil à civilização a uma minoria (ibid., p. 19).

A atitude hostil contra a cultura é gerada pelas privações que ela impõe através das proibições de desejos pulsionais como o canibalismo, o desejo de matar e o incesto. Tais impulsos nascem em toda criança humana e devem padecer sobre a pressão externa (ibid., p. 21). Essa coerção será internalizada e assimilada no superego, processo que caracteriza o tornar indivíduo um ser social e moral (ibid., p. 22).

Assim, a cultura seria criada como uma proteção contra a natureza (ibid., p. 26) e a hostilidade gerada contra ela internamente será o tema de “O mal-estar na civilização”. Nessa parte do texto, Freud volta sua análise para o medo do Destino (ibid., p. 27), que será aplacada através da religião. Ela exerce uma função múltipla para tornar o desamparo tolerável (ibid., p. 30):

as ideias religiosas surgiram da mesma necessidade de que se originaram todas as outras realizações da civilização, ou seja, da necessidade de defesa contra a força esmagadoramente superior da natureza. A isso acrescentou-se um segundo motivo: o impulso a retificar as deficiências da civilização, que se faziam sentir penosamente. Ademais, é especialmente apropriado dizer que a civilização fornece ao indivíduo essas ideias, porque ele já as encontra lá.

Assim como o totemismo, a religião faz retornar a figura do pai transformada na ideia de um Deus zeloso e punitivo, temido e ao mesmo tempo, de quem se espera proteção (ibid., p. 35-36). A religião continua o processo de humanização da natureza, que permite um tratamento psíquico do desamparo sentido contra as forças da natureza. Além disso, da mesma forma que o totem era a representação do pai morto da horda, qualquer figura de Deus será uma projeção da figura do pai como percebida na infância (ibid., p. 28). A religião tratada aqui é especificamente a “forma final assumida por nossa atual civilização branca e cristã” (ibid., p. 31). Pode-se perceber então que Freud identifica um desenvolvimento das ideias religiosas, no sentido de que elas foram se humanizando cada vez mais.

Chegamos então ao conceito de ilusão, que não seria meramente ou necessariamente um erro, mas algo derivado dos desejos humanos: “podemos, portanto,

chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (p. 43-44)”.

O diagnóstico geral da crítica de Freud é que a religião funciona diminuindo a hostilidade dos indivíduos contra a civilização, principalmente aqueles que são mais oprimidos por essa. Ela seria uma moral baseada em uma superstição que possibilita o controle das massas oprimidas porque essas não podem encontrar um despertar intelectual (ibid., p. 52-53). Mas Freud não acredita que a religião é uma boa solução para os impulsos pulsionais que a cultura impedia a realização, acreditando que “não dispomos, porém, de outros meios de controlar nossa natureza instintual, exceto nossa inteligência” (p. 62).

A religião seria uma forma de neurose coletiva, que surgira em épocas de “ignorância e debilidade intelectual”, pois as renúncias pulsionais só poderiam então ser mantidas por forças puramente emocionais (ibid., p. 57). As duas contêm restrições obsessivas e um “sistema de ilusões plenas de desejo juntamente com um repúdio da realidade” (ibid., p. 58). Assim como o sintoma, a religião é uma formação de compromisso, entre os desejos inconscientes e sua impossibilidade de se realizarem. Freud dá então seu diagnóstico, muito influenciado pelo positivismo de Comte:

Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta essa conceitualização, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento. Nosso comportamento, portanto, deveria modelar-se no de um professor sensato que não se opõe a um novo desenvolvimento iminente, mas que procura facilitar-lhe o caminho e mitigar a violência de sua irrupção (idem).

É nesse contexto que a religião aparece como uma neurose de grupo, evitando seus membros de sucumbirem a uma neurose individual. As duas são resultados da frustração imposta pelo desamparo em que se encontra o indivíduo em relação ao meio, resultado das diversas cisões que encontramos entre as pulsões e a realização de seu percurso. Como afirma Mezan (1982/2001, p. 341, grifo do autor):

uma ilusão não é um erro; é a realização imaginária de um desejo. Diremos que é a realização imaginária *do* Desejo, isto é, da ânsia de coincidir, da sede de identidade. (...) O trabalho da ilusão se faz por meio da cultura. Vencer a Morte, supondo uma vida além-túmulo em que a alma, por fim livre do corpo que a perturba, afirma sua coincidência consigo mesma, sob olhar benevolente de um Pai que não castra: a religião. Suturar a cisão entre o eu e o mundo, fazendo-o sobrevoar o Universo pela representação: coincidência perfeita entre o sujeito e o objeto, que na filosofia aristotélica tinha o nome de Verdade. Contornar a agressividade e a brecha originária, concebendo o momento da liberdade como aquele em que, ao coincidir comigo mesmo, dou-me a lei moral, cujo conteúdo reside em agir sempre de forma tal que a máxima da minha ação possa ser tomada como lei universal: a moral, em cujos antípodas se situa a psicanálise. Elidir a fratura originária da sociedade, imaginando-a como harmoniosa coincidência das vontades particulares na persecução do Bem Comum: a ideologia.

Podemos perceber como a ilusão não opera apenas na religião: ela está presente também na “Filosofia como busca da Verdade inteiriça” e na “arte como comunhão com o Belo” (idem), por exemplo. Assim, o principal problema da religião não é operar através da ilusão “mas a de ter falhado em sua missão de reconciliar a grande maioria dos homens com as renúncias pulsionais indispensáveis para a preservação da cultura” (MEZAN, 1985/1986, p. 437).

O desamparo é um conceito que representa um ponto de chegada do discurso freudiano, condensando suas descobertas anteriores, sendo “a inflexão máxima da descoberta psicanalítica” (BIRMAN, 2000/2007, p. 36). Como vimos, o desamparo é uma noção já presente na época pré-psicanalítica e é retomada enquanto um conceito operante em diversos níveis para explicar as relações do indivíduo com o ambiente externo e com os outros participantes da cultura.

A psicanálise é então um discurso contra as ilusões instituídas pelo desejo e condensadas em instituições sociais como a religião. Além disso, Freud também tentou retirar a vinculação entre psicanálise e medicina com o texto “A questão da análise leiga” de 1926. Em uma carta ao pastor Pfizer, que também era analista, Freud aponta para a “ligação secreta” entre o “O futuro de uma ilusão” e “A questão da análise leiga”. O primeiro visa proteger a psicanálise dos padres, enquanto o outro protegeria a psicanálise dos médicos (BIRMAN, 1989, p. 29). A psicanálise não visaria estabelecer um ideal de salvação ou de cura como essas outras práticas e saberes. Então, “não estando sustentado por um discurso ilusório deste tipo, o psicanalista seria aquele que colocaria o sujeito diante

do destino do conflito psíquico e da inevitabilidade do desprazer que a cultura impõe à subjetividade (ibid., p. 30).

### **4.3. Mal-Estar na cultura**

“O Mal-estar na civilização” de 1929, representa o maior texto de Freud em relação à cultura. Ele sintetiza diversas hipóteses elaboradas durante o desenvolvimento da psicanálise, além de novas teses que só puderam ser realizadas nesse momento. Temos nesse texto a análise mais abrangente sobre a cultura realizada por Freud. Encontramos nele listadas as possibilidades e obstáculos à satisfação encontrada na vida em cultura pelos indivíduos que nela estão inseridos.

Freud começa a investigar a hipótese de que o denominado sentimento oceânico estaria na base do sentimento religioso, ou seja, seria a fonte e origem desse sentimento, além das diferenças de crenças ou da necessidade de ter fé, pois seria algo subjetivo que poderia ser percebido por cada indivíduo (FREUD, 1929/1974, p. 81-82). Ele passa então a investigar psicanaliticamente a fonte de tal sentimento.

Primeiramente ele estaria vinculado à sensação de nosso próprio ego, que nos aparece como autônomo e unitário. Essa aparência é enganadora, pois além de o ego ser em grande parte inconsciente, ele serviria apenas de fachada – voltado tanto para o mundo externo quanto para o interior do psiquismo e para as sensações internas. As fronteiras do ego só parecem ser apagadas no estado amoroso, onde os enamorados desejam formar um só (ibid., p. 83). Já na psicose, as fronteiras do ego se encontrariam perturbadas, tendo em vista que o psicótico pode acreditar ter pensamentos que não são seus ou uma parte do corpo que não lhe pertenceria (ibid., p. 84). Outro exemplo de estado de indiferenciação entre eu e mundo externo é o do recém-nascido (idem).

É importante notar aqui que Freud se utiliza tanto de situações comuns como o enamoramento e o momento de nascimento quanto de situações patológicas, como os delírios psicóticos. Isso relativiza a própria noção de patologia, tendo em vista que um estado entendido como normal pode gerar o mesmo tipo de perturbação no sentimento do ego. Já o exemplo da criança visa demonstrar que o sentimento de eu não é dado desde o

início, tendo que ser construído, processo que não terminará e sempre estará sujeito a distúrbios.

O primeiro objeto a ser diferenciado será o seio materno, que primeiramente será considerado pelo bebê como uma parte de seu próprio corpo, pois o seio lhe proporciona prazer como as partes de seu próprio corpo. Ao longo do tempo ele perceberá que em certos momentos este “seu órgão” lhe falta, só reaparecendo através de uma ação específica, que no caso, seria o choro de fome (ibid., p. 84).

Outra forma de reconhecimento de uma diferença entre mundo interior e exterior são as sensações de prazer e desprazer que tomam lugar no corpo do bebê. Freud afirma então que “surge, então, uma tendência a isolar do ego tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, a lançá-lo para fora e criar um puro ego em busca de prazer, que sofre o confronto de um 'exterior' estranho e ameaçador” (ibid., p. 85). Este ego então, que antes continha tudo, passa a expulsar o que traz desprazer, e a introjetar o que traz prazer, incluído uma parte do mundo externo. O sentimento de unidade e autonomia do ego é fundado então através de sua ligação genética com um momento anterior, onde este sentimento era muito mais abrangente (ibid., p. 85-86).

Seria então esse sentimento que gera a possibilidade de existência do sentimento oceânico para a psicanálise. Este teria origem neste sentimento primitivo do ego e não seria a fonte dos motivos religiosos por não ser ele próprio expressão de uma necessidade (ibid., p. 90). O sentimento religioso proviria do desamparo que se encontra o bebê e por isso anseia pelo pai protetor.

Freud parte da premissa de que “a vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós (...) não podemos dispensar as medidas paliativas” (ibid., p. 93). Estas seriam a ciência, as satisfações substitutivas, como a arte, e por fim as substâncias tóxicas que amenizam o sofrimento.

Freud então afirma que “o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer”, mas ele não tem possibilidade de ser executado no mundo (ibid., p. 94). As satisfações obtidas seriam “episódicas” e estariam ligadas muito mais à diferença de estado do que ao estacionamento em um estado satisfatório (ibid., p. 95). Já a infelicidade

teria três fontes principais: nosso próprio corpo, o mundo externo e nossas relações com outras pessoas, o qual Freud afirma talvez ser o mais penoso (ibid., p. 105).

Esse artigo, em comparação com o “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa” possui a semelhança de os dois listarem as formas como a cultura frustra as possibilidades de satisfação, e a forma encontrada pelos indivíduos de lidar com essas frustrações, entre elas, o sintoma. No entanto, o sintoma sendo uma forma patológica de lidar com essas frustrações, representa um fracasso das medidas paliativas. A diferença é que “O mal estar na civilização” realiza uma visão mais abrangente das formas de mal-estar engendradas pela civilização, pois Freud tenta aqui encontrar a razão do sentimento de aversão contra a cultura encontrada em grande parte de seus participantes.

Freud continua então a falar sobre as possibilidades de a felicidade ser alcançada. Ele afirma então que “a felicidade (...) constitui um problema da economia da libido do indivíduo (...). Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas” (ibid., p. 103). Pode parecer que Freud assume aqui um discurso individualista e biologista, porém, o que ele está querendo demonstrar é que “não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (idem).

Assim como no “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa” Freud demonstra que as imposições sociais são injustas por não levarem em conta a singularidade de cada um. A todos são impostas as mesmas regras, mesmos ideais e impossibilidades de satisfação, sem levar em conta a capacidade psíquica de cada um, além de as diferenças sociais que fazem com que os economicamente desfavorecidos se rebelam mais contra as outras frustrações sociais. Ao mesmo tempo, são as formas encontradas de burlar ou satisfazer as proibições e injunções sociais que vão singularizar os indivíduos na cultura, seja pelos seus sintomas, ou pelo caráter, entendido pela psicanálise como formações reativas. Como Freud (ibid., p. 104) afirma:

Uma pessoa nascida com uma constituição instintiva especialmente desfavorável e que não tenha experimentado corretamente a transformação e a redistribuição de seus componentes libidinais indispensáveis às realizações posteriores, achará difícil obter felicidade em sua situação externa, em especial se vier a se defrontar com tarefas de certa dificuldade. Como uma última técnica de vida, que pelo

menos lhe trará satisfações substitutivas, é-lhe oferecida a fuga na enfermidade neurótica (...) pode ainda encontrar consolo no prazer oriundo da intoxicação crônica ou então se empenhar na desesperada tentativa de rebelião que se observa na psicose.

A religião aparece então como sendo uma técnica que consiste em “depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante” (idem), poupando o indivíduo de uma neurose individual ao ajudá-lo a lidar com as frustrações que a vida natural e social impõe a cada um.

Já o progresso cultural e a dominação da natureza pela tecnologia não traz felicidade, constituindo-se apenas como um “prazer barato” (ibid., p. 107). Se antes os deuses constituíam os ideais culturais, agora era o próprio homem através de suas realizações científicas e tecnológicas que se alçava a posição de “Deus de prótese”. Apesar de tal fato beneficiar o sentimento de onipotência, é importante notar que o progresso na cultura faz aumentar as exigências, tendo em vista que quanto mais elevado o ideal, maior são suas exigências, como já havia sido percebido pelo paradoxo da moral.

A base do sentimento de hostilidade à cultura é a reivindicação à liberdade. Ela teria dado origem a todos os movimentos revolucionários, que buscavam formas mais satisfatórias de acomodação do indivíduo na sociedade. Freud se pergunta se tal conflito seria irreconciliável ou se existiria uma forma de civilização em que tal acomodação fosse possível (ibid., p. 116-117). Não parece estar aqui descartada a hipótese de que existem formas melhores de acomodação, porém, o texto privilegia a hipótese de que o conflito é a base da própria cultura, não podendo ser eliminado. É nesse contexto que Freud afirma não ter partido do preconceito de que o progresso cultural em si é sinônimo de aperfeiçoamento (ibid., p. 117). Retornando à hipótese de que a civilização repousa sobre a renúncia pulsional, ele compara o desenvolvimento libidinal individual aos processos civilizatórios (p. 117-118).

Freud aponta que a civilização é formada a partir do amor e da necessidade (ibid., p. 121). Assim, o mundo externo gera necessidades de trabalho, e o homem deseja preservar seu objeto sexual. Apesar de o amor genital ser oposto à cultura por gerar o conflito entre a família e a comunidade mais extensa (ibid., p. 123), sua versão inibida quanto ao fim serve aos propósitos da civilização. Podemos perceber aqui então porque o

convívio social aparece como o maior gerador de conflitos, tendo em vista a ambivalência, frustrações e desvios que este impõe às satisfações pulsionais.

Assim, o mundo social aparece como mais uma fonte de frustração, conjuntamente com o mundo externo e o próprio corpo do indivíduo. O amor genital torna o sujeito dependente de um objeto externo (ibid., p. 122), enquanto que o amor com finalidade inibida serve a maioria das outras relações sociais, não possuindo estas a desvantagem da exclusividade do amor genital. Porém essas relações afetivas permanecem sensuais no inconsciente (ibid., p. 123), que é de onde provém sua energia que elas não podem dispensar.

A sexualidade é ao mesmo tempo obstáculo e via pelo qual a civilização progride. Nesse sentido, existiria uma antítese entre Eros e civilização (ibid., p. 129). O amor genital permite a formação de novas famílias, mas fecha o interesse sexual na célula familiar, enquanto que as amizades não são condenadas à limitação do amor genital, porém não permitem a satisfação sexual direta (ibid., p. 123). Outro obstáculo fundamental é a agressividade, gerada pelo convívio em comum (ibid., p. 134). É por isso que a civilização progride utilizando-se da energia da sexualidade (ibid., p. 133-134), pois “a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis” (ibid., p. 134).

Podemos concluir que é por isso que as instituições sociais são baseadas no amor, mas não permitem sua satisfação direta, ao mesmo tempo em que se prestam a dar um destino à agressividade interna à cultura. Podemos aproximar aqui os temas tratados no texto “Psicologia de grupo e análise do ego”: a necessidade de um líder e dos laços libidinais para a coesão e manutenção no tempo do grupo e mais extensamente, da cultura.

O que podemos perceber é que a neurose continua a ser uma solução de um conflito, porém este passa a ser o protótipo do processo civilizatório. Se antes, como vimos, no texto “Moral sexual civilizada” Freud condena a moral por ser injusta, no “O mal-estar na civilização” ele parece condenar o processo civilizatório e o progresso cultural por se fazer necessariamente à custa da sexualidade do indivíduo de uma maneira muito mais ampla. Ele afirma então que existiria uma tendência por parte da civilização em restringir a

vida sexual e em ampliar a unidade cultural (ibid., p. 124). Este seria o trabalho de Eros, enquanto que, oposto ao processo da civilização se encontraria a pulsão de morte, com a tendência primordial de desfazer unidades.

Mas é importante perceber que o conflito neurótico continua a ser interno a Eros, pois é a ilustração de um conflito entre libido objetual e libido narcísica, ou seja, do ego contra a sexualidade (ibid., p. 140). A civilização progrediria conjuntamente com o número de exigências e impossibilidades impostas ao indivíduo e não possibilitando uma melhor acomodação (ibid., p. 125).

É importante salientar aqui que a agressividade não é puramente um fenômeno causado pela pulsão de morte, pois Eros tem sua participação em impedir a auto-destruição e dirigir a pulsão de morte para um objeto externo (ibid., p. 141). Isso se explica pelo fato de a pulsão de vida e a de morte não se encontrarem em simples oposição, como havia sido nos outros dualismos pulsionais, tendo em vista que de início se encontram indiferenciadas e posteriormente podem se fundir.

Com todos os sacrifícios que a civilização impõe para os indivíduos, fica difícil explicar o que levou à formação da cultura. O homem primitivo não conhecia as restrições culturais à pulsão, mas suas possibilidades de satisfação eram muito pequenas. Assim, Freud chega à conclusão de que “o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (ibid., p. 137).

A introjeção da autoridade externa cria o paradoxo da moral, tendo em vista que somente a renúncia ao desejo não basta para se liberar da culpa. Então “a consciência (...) é, na verdade, a causa da renúncia instintiva, mas que, posteriormente, o relacionamento se inverte” (ibid., p. 152). Assim, o desejo sempre persiste, e com a autoridade introjetada já não é mais possível escondê-lo (ibid., p. 151). Além disso, a agressividade contra a autoridade para a qual tende o indivíduo é invertida com a introjeção deste, causando a hostilidade que o superego dirige contra o ego.

Mezan (2002, p. 369), aponta para o fato de que a instância do superego cria uma tópica no qual “se relativiza a diferença entre o *individual* e *social*”, tendo em vista que ele pertence aos dois registros ao mesmo tempo. Com a criação desse conceito é dada uma importância maior à culpa no registro tanto clínico quanto social, como pode ser visto no

texto “O futuro de uma ilusão” (ibid., p. 370). O superego tem origem em duas fontes: primeiro, o narcisismo dos pais, e por outro, a crítica social internalizada (MEZAN, 1982/2001, p. 298). É a identificação que permite um intercâmbio entre esses dois pólos, assimilando a crítica e a integrando no sujeito (idem).

Tanto a agressividade quanto o amor tem um papel importante também no surgimento da consciência, pois combinados fazem surgir o sentimento de culpa por conta de sua ambivalência (FREUD, 1929/1974, p. 156). Assim, o objetivo da civilização só pode ser alcançado pela intensificação do sentimento de culpa, que seria um de seus principais problemas (ibid., p. 157-158). A agressividade frustrada surge então como sentimento de culpa, e a sexualidade surge como sintoma, sendo que este se fortalece por também satisfazer o sentimento de culpa (ibid., p. 163).

A luta entre Eros e Tânatos representaria então tanto o processo da civilização como o desenvolvimento do indivíduo, pois os dois são processos vitais (ibid., p. 164). A integração na comunidade humana aparece como uma condição a ser preenchida antes da felicidade individual, que seria o programa do princípio do prazer (ibid., p. 165). No entanto, o conflito entre pulsão de vida e pulsão de morte não constitui a luta entre o indivíduo e a sociedade, pois esta seria “a luta dentro da economia da libido, comparável àquela referente à distribuição de libido entre o ego e os objetos” (ibid., p. 166).

A severidade do superego tanto individual como cultural podem ser criticados por não levarem em conta tanto a força instintiva do id quanto as dificuldades do mundo externo (ibid., p. 167-168). Por outro lado, o pano de fundo da normalidade é relativo a uma tradição cultural, não existindo uma normatividade absoluta e essencial (ibid., p. 169). Aqui se realiza a passagem da psicopatologia individual para uma cultural, pois

se o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, não temos nós justificativa em diagnosticar que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização (...) se tornaram 'neuróticas'? (idem, p. 169).

Podemos perceber as diferenças entre o texto “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa” em relação ao “Mal-estar na civilização” em paralelo às mudanças na

teoria freudiana na virada de 1920. No primeiro artigo, podemos perceber, Freud acreditava na superação do registro do indivíduo sobre o da cultura, ou seja, que a racionalidade científica estaria encarregada de tirar as exigências desnecessariamente intensas do recalque sobre a sexualidade, com o intuito de acabar com o sofrimento neurótico (BIRMAN, 2000/2007, p. 39). Isso implica afirmar que em um primeiro momento Freud não acreditava no mal-estar como estando inerente à civilização ou à cultura, sendo efeito de um regime moral hipócrita e desnecessariamente frustrador de satisfações (idem). Então, tal regime poderia ser reformado eliminando o sofrimento psíquico desnecessário (FREUD, 1908/1974, p. 187).

Já no “Mal-estar na civilização” esse objetivo é problematizado em seus fundamentos, pois Freud não acredita mais que a racionalidade científica e o domínio sobre a natureza possam acabar com o sofrimento individual (PEIXOTO Jr., 1998, p. 132). Assim, o mal-estar passa a não ser apenas inerente a qualquer forma de cultura como ele também se especifica ainda mais como moderno, e passa a não ser apenas um efeito da moral. Como afirma Birman (2000/2007, p. 129):

No texto de 1908 esse conflito foi representado sob a forma de uma solução possível, isto é, de uma harmonia a ser conquistada entre os dois pólos pela mediação da psicanálise. Com efeito, esta poderia oferecer ensinamentos consistentes sobre a natureza da pulsão sexual e a inserção desta na economia subjetiva, de maneira que o sujeito poderia alcançar uma relação tranquila entre as exigências da pulsão e da civilização. Em 1929, no entanto, Freud não acreditava mais nisso. A relação conflitual entre a pulsão e a civilização seria de ordem estrutural, isto é, o conflito jamais seria ultrapassado.

O que muda neste momento é a noção do que faz o indivíduo sofrer quando se encontra convivendo em um grupo. No primeiro dualismo pulsional a sexualidade era o grande inimigo da convivência em sociedade, pois a vida em sociedade exigia uma não-satisfação dos impulsos desta ordem, por irem contra a auto-preservação do indivíduo. A isso correspondia o primeiro dualismo pulsional, entre pulsão sexual e de auto-conservação. O modelo apresentado em “Moral sexual civilizada e doença moderna nervosa”, de que a causa na neurose e a frustração do indivíduo na cultura era a causa da neurose e da

infelicidade na vida em grupo passa a ser insuficiente (MEZAN, 1982/2001, p. 299). Como afirma Mezan (1985/1986, p. 502):

A civilização, de modo geral, reprime e sublima tanto as pulsões eróticas quanto as de morte; e podemos ver que, mais do que na repressão das primeiras, é na neutralização das segundas, metamorfoseadas em agressividade, que consiste o essencial do fundamento da cultura.

Já nesse último momento Freud dá uma ênfase muito grande para o destino da agressividade frustrada na cultura (MEZAN, 1982/2001, p. 300). Em relação à sexualidade, porém, a análise de Freud diagnostica um déficit estrutural em relação ao desenvolvimento da cultura, pois “o homem estaria condenado a uma incitação de uma falta crônica, a fazer qualquer coisa” (ASSOUN, 1993/2008, p. 173, tradução nossa).

Nesse sentido, “O mal-estar na civilização” representa um rompimento de Freud com os ideais da modernidade, pois ele já não considera a civilização como sinônimo de aperfeiçoamento e de melhor possibilidade de se obter felicidade (FARAH; MOGRABI; HERZOG, p. 55). Assim, “mesmo afirmando que a civilização implica necessariamente a renúncia pulsional, sendo isso invariável em todas as formações culturais, deixa evidente que sua questão é com a civilização de que participa” (idem, p. 54), pois Freud critica exatamente os ideais da civilização moderna e apontando “tudo aquilo que a modernidade produzia de nefasto nas subjetividades (BIRMAN, 2006b, p. 47). Como afirma Birman:

Assim pode-se dizer que o texto “O mal-estar na civilização” é o ponto de chegada da catástrofe presente no projeto moderno, isto é, das impossibilidades presentes na sociedade democrática e republicana, uma vez que não apenas se incrementam as perturbações psíquicas, como também disseminam de maneira explosiva a violência, o crime e a passagem ao ato (BIRMAN, 2006a, p. 29).

É importante notar, nesse sentido, que a civilização é caracterizada por Freud como a luta entre Eros e Tânatos, uma conseqüência deste embate. É nesse sentido que Farah, Mograbi e Herzog afirmam (2006, p. 37-38) que existem duas concepções diferentes da relação entre indivíduo e sociedade em Freud, uma no texto “Totem e tabu” (1913) e a outra no texto “O mal-estar na civilização” (1929). Essa diferença representa “o questionamento do ideal progressista na psicanálise”. No primeiro destes textos, Freud

ainda dá uma preponderância à dimensão da civilização sobre o do individual, pois se “por um lado, o sexual é originário e o social derivado; por outro, a filogênese é primeiro com relação à ontogênese” (idem, p. 43). Isso leva a crer que a dimensão do social, da filogênese, irá se impor sobre a do individual, da ontogênese.

Já o sintoma, que havia sido formulado como uma formação de compromisso para um desajuste social, decorrente da moral sexual exagerada exercida na modernidade, passou a colocar em evidência “a própria civilização como desajustada” (CANAVÊZ; HERZOG, 2007, p. 129). Podemos afirmar que o sintoma passou de uma formação de compromisso para uma pura expressão de conflito nesse último momento da obra freudiana.

Isso decorre também da complexidade que o psiquismo vai adquirindo na teoria psicanalítica. No primeiro momento da psicanálise o quadro era relativamente simples: tínhamos um impulso (sexual na maior parte do tempo) que não podia ser realizado ou expresso e então era disfarçado, condensado ou deslocado e expresso através de figuras anódinas como o sonho, atos falhos e frases de espírito. Nesse último momento da psicanálise, Freud leva mais em conta a realidade externa como produtora de traumas e uma nova tópica é forjada. A possibilidade de um compromisso entre todas essas instâncias passa a ser mais teoricamente complicada.

Para Birman (2006b, p. 59) a categoria de mal-estar não pode ser pensada sem levar em conta sua inscrição no momento sócio-histórico “para a devida compreensão da economia do dito mal-estar, no registro da subjetividade”. O próprio discurso psicanalítico deve ser referido ao horizonte sócio-histórico em que surge, para que se possa entender a matriz antropológica na qual se inserem e a subjetividade e o mal-estar descritos pela psicanálise (ibid., p. 60).

É importante notar que diferentes paradigmas consideram o mal-estar do indivíduo na cultura como um fenômeno a-histórico. Podemos citar a antropologia evolucionista e o estruturalismo, o primeiro presente na própria teorização de Freud e o segundo desenvolvido por Lacan a partir das hipóteses estruturais de Lévi-Strauss (ibid., p. 61).

Além disso, a formulação de um mal-estar na cultura remete ao conceito de anomia de Durkheim, que este utilizou “para se referir justamente a essas patologias

sociais”. Esse conceito se refere “precisamente à ausência do legislador absoluto, enunciado por Freud para formular o conceito de mal-estar na modernidade” (ibid., p. 72). Seria essa ausência de um “legislador absoluto” que estaria na base do mal-estar circunscrito à modernidade (ibid., p. 99). Como vimos no primeiro capítulo, a queda da autoridade tradicional ou de um legislador absoluto é uma característica que irá se aprofundar na pós-modernidade, o que tem como decorrência a fragilidade e a pobreza simbólica encontradas nos indivíduos e seus sintomas atualmente.

## Conclusão

O percurso que apresentamos visou demonstrar a ligação fundamental do sintoma e da cultura estabelecida pela teoria psicanalítica, desde sua criação. Pôde-se verificar uma ampliação da abordagem freudiana da cultura, que é seguida por uma ampliação na teoria psicanalítica em geral e na abordagem do sintoma. Isso não implica a afirmação de uma separação entre as formulações metapsicológicas, clínicas e sociais; pelo contrário, este trabalho pretendeu demonstrar as ligações entre essas dimensões realizadas em cada fase do percurso teórico de Freud. No entanto, isso não implica afirmar uma descontinuidade na teoria freudiana ou a existência de níveis que não se comunicam em suas hipóteses o sintoma e sobre o contexto cultural.

Ainda assim, foi necessária uma divisão metodológica para expor as hipóteses do sintoma, de um lado, e, de outro, as hipóteses sobre a cultura na psicanálise, de acordo com o que Freud expôs em cada texto. No momento de criação da psicanálise e no seu início, essa divisão não é tão aparente, como no texto “Rituais obsessivos e práticas religiosas”, por exemplo. Entretanto, com o desenvolvimento da psicanálise, foram formulados textos que abordam somente as teorias sobre a cultura, ao lado de textos sobre o sintoma e o aparelho psíquico. Não se pode afirmar, no entanto, que a psicanálise aborda dois pólos distintos, tendo em vista a unidade do método analítico.

Foi possível perceber também, ao longo do percurso deste trabalho, a importância da abordagem da psicanálise enquanto uma leitura do “sujeito em sua inscrição no campo simbólico e em sua imersão no universo das intensidades”. Isso porque o sujeito que a psicanálise revela se constitui “nas bordas entre as pulsões e os sistemas simbólicos, sendo que estes lhe são transmitidos pela ordem social” (BIRMAN, 2000/2007, p. 296). Com a variação dos sistemas simbólicos ao longo da história, pensar as mudanças históricas e sociais se impõe como um trabalho para a psicanálise.

Assim, com a psicanálise, é possível realizar uma leitura de “como a ordem simbólica e política do social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos que funcionam segundo certas regularidades psíquicas e não conforme outras” (ibid., p. 295). Desse modo, pretendeu-se demonstrar neste trabalho que a psicanálise é mais do que uma

interpretação dos “problemas sociais a partir de certas características psíquicas dos agentes sociais” (idem), pois o psiquismo e o sujeito abordados pela psicanálise já é o resultado da interação entre o polo individual e o polo cultural.

As relações entre o sintoma e a cultura na psicanálise, portanto, são múltiplas e vão se ampliando no decurso do desenvolvimento da psicanálise. No momento de gestação da psicanálise, temos a cultura presente em sua investigação do papel da alteridade, como pode ser visto no “Projeto para uma psicologia científica”. As neuroses colocaram o problema de impulsos que não podiam se expressar, o que levou Freud à investigação da importância da alteridade e do confronto com o mundo externo para o entendimento do psiquismo.

Logo em seguida, temos a criação das hipóteses propriamente psicanalíticas, que destacam a sexualidade dos sintomas e a expansão do conceito de sexualidade, rompendo com as hipóteses anteriores, que recorriam a teses mecânicas e biológicas. O desenvolvimento da teoria leva Freud ao conceito de recalque da sexualidade, uma operação exercida pela moral inculcada pela cultura.

No primeiro momento propriamente psicanalítico, então, a sexualidade disfarçada visualizada por Freud nas formações de compromisso o levou a investigar a moral e os sentimentos que impediam a expressão de certos impulsos. A comparação entre rituais religiosos e obsessivos deu a possibilidade de se interpretar as instituições culturais. Mas toda a gama de formações de compromisso pôde ser entendida como fenômenos culturais, pois atos falhos, chistes e sonhos só se exprimem em condições favoráveis – são satisfações impedidas pela ordem social, que encontram uma maneira disfarçada de se fazer presente.

Por outro lado, temos fenômenos sociais que possuem um caráter sintomático, como os rituais religiosos e as frases de espírito. Ambos, não sendo produtos neuróticos e presentes na cultura em geral, demonstram que a sociedade também necessita de formações de compromisso, para dar conta do conflito entre o pulsional individual e a ordem social, que impede a expressão dos impulsos proibidos na coletividade.

O terceiro momento que distinguimos representa a incursão da psicanálise em temas e objetos das ciências sociais, como o totemismo e os tabus das sociedades primitivas e os grupos naturais e artificiais. Já em relação ao sintoma, podemos destacar a investigação

da psicose e da melancolia nessa fase, que possibilitou a criação de conceitos do narcisismo e de identificação, respectivamente fundamentais para “Totem e tabu” e “Psicologia das massas e análise do ego”. Assim, os conceitos retirados das observações clínicas dos sintomas auxiliaram a investigação de fenômenos culturais e de objetos de estudo que eram restritos às ciências sociais da época.

Esses artigos também podem ser aproximados por todos eles tratarem das possibilidades e dos obstáculos para um grupo se manter coeso. Assim, o pai da horda assassinado e posteriormente venerado, bem como o investimento no líder, como ocorre nos grupos, são fundamentais para que a coletividade não se desfaça devido a seus impulsos antissociais. Além disso, a agressividade, nesses textos, ganha um destaque sem precedentes na obra freudiana, tendo em vista a prevalência, anteriormente, da sexualidade como problemática na cultura.

Finalmente, no último momento da psicanálise, após 1920, temos a mudança paradigmática com o novo dualismo pulsional. A partir disso, os fenômenos culturais e individuais passam a ser efeito do embate e da fusão entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. No entanto, continua existindo um embate interno a Eros, entre a libido do ego e a libido objetal. Tais mudanças refletem, além de um abandono por Freud da ideologia iluminista, uma consequência do estudo das neuroses traumáticas, que trazem à tona novamente o fator quantitativo e econômico da metapsicologia, abandonado na criação da psicanálise. Vemos então como o estudo do sintoma traz contribuições importantes sobre a investigação e as hipóteses relativas à cultura.

A psicanálise, desse modo, pode tirar conclusões sobre o contexto cultural através do que se apresenta singularmente nos sintomas. Isso porque a psicanálise torna possível a análise dos efeitos da cultura na produção do psiquismo, entendido como uma construção que tenta dar conta da pressão pulsional em contraposição ao mundo externo, que possibilita ou cria obstáculos para sua descarga.

Freud, a partir das manifestações singularizantes que são os sintomas, pôde constatar o mal-estar presente na cultura, desde a moral exagerada que incidia sobre a sexualidade até a hostilidade inerente a cada um de nós, pelo sacrifício e pela falta de compensação que encontramos na civilização. A singularidade do sintoma, no entanto, não

implica que ele seja individual, pois o psiquismo e o sintoma são consequências do caminho que o polo pulsional de cada um irá traçar através dos códigos sociais e culturais. Além disso, pode-se perceber que existe uma singularidade do sintoma relativa a cada época, como fica demonstrado pelas mudanças nos sintomas na atualidade. As transformações culturais criaram novas imposições e dificuldades para os indivíduos relativamente às possibilidades de satisfações e novos ideais.

O ponto de vista da sociologia é de que a cultura produz um novo tipo de indivíduo socializado. A abordagem psicanalítica da cultura, como vimos, é diferente: ela trata do psiquismo e do sintoma não como produtos culturais em si, mas como o resultado de um conflito entre as pulsões individuais e o mundo externo, contemplando ainda o mundo social e cultural.

Mesmo que tenham acusado a psicanálise de ter um papel na homogeneização das subjetividades e na produção de uma cultura hedonista, pode-se perceber que tal concepção não confere com a leitura psicanalítica das subjetividades, sejam estas moderna ou pós-moderna. O que a psicanálise afirma sobre as subjetividades é que elas estão vinculadas fundamentalmente ao mundo cultural enquanto portador dos códigos sociais. Assim, a concepção que a psicanálise tem sobre o desejo não é hedonista, mas sim sócio-historicamente determinada.

Tal leitura se justifica pelo fato de que o desejo, para a psicanálise, só pode se constituir através do percurso pulsional pelas representações disponíveis no espaço social. Assim, da mesma forma que a psicanálise participou da crítica da modernidade, ela é um discurso dissonante em relação à cultura atual e às subjetividades geradas por esta. O consumismo e o hedonismo atuais, somados à falta de ideais e de narrativas coletivas, geram distúrbios que têm como característica a fragilidade simbólica, pois a cultura não fornece mais meios para cada um lidar com suas próprias pulsões.

Portanto, como afirma Assoun (1993/2008, p. 61), o sintoma não é apenas um acidente de percurso da cultura. Por desafiar a cultura em sua intenção constitutiva, o sintoma demonstra as possibilidades estruturais que o desenvolvimento e o progresso cultural impõem para os indivíduos. Isso porque a psicanálise não trata o sintoma e a patologia mental simplesmente como doenças ou disfunções, como simples frustrações de

desejos face à realidade, e sim como um “‘impossível de viver’ ligado ao próprio estatuto cultural” (ibid., p. 60, tradução nossa).

Dessa forma, se para Freud haveria um mal-estar inerente ao fato de estarmos simplesmente vivos e desejarmos, há também um mal-estar suplementar devido às condições da vida social presentes na cultura. Assim, variando-se o contexto sócio-cultural, teremos modificações não apenas nas relações sociais em si, mas na forma como o psiquismo é estruturado pela cultura e nas formas de sofrimento psíquico apresentadas pelos indivíduos.

## Bibliografia

ASSOUN, P-L. *Freud et les sciences sociales: psychanalyse et théorie de la culture*. Paris: Armand Colin, 1993/2008, 2ª ed.

BALANDIER, G. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1985/1997.

BIRMAN, J. *A psicanálise e a crítica da modernidade*. In: Org.: HERZOG, R. *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da passagem ao ato*. In: Org.: BASTOS, A. *Psicanalisar hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Estilo e modernidade em psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *Freud e a experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus-Timbre, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000/2007.

\_\_\_\_\_. *Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade*. In: Org.: PINHEIRO, T. *Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

CANAVÊZ, F.; HERZOG, R. *Resistir é preciso: por uma positivação do sintoma*. In: Org.: FREIRE, A. B. *Apostar no sintoma*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

CARVALHO, M. T. M. *Sobre o alcance e os limites do recalçamento nas chamadas “psicopatologias da contemporaneidade”*. In: Org.: CARDOSO, M. R. *Limites*. Rio de Janeiro: Editora Escuta, 2004.

CRUZ, M. A. S. *Desafios da clínica contemporânea: novas formas de “manicomialização”*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006.

DUFOUR, D. *A arte de reduzir cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003/2005.

FARAH, B. L.; MOGRABI, D.; HERZOG, R. *Da superação à positividade: crise e política na psicanálise*. In: Org.: BASTOS, A. *Psicanalisar hoje*. Rio de Janeiro: Contra-cap, 2006.

FIGUEIREDO, L. C. *Elementos para a clínica contemporânea*. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

FORTES, I. *O sofrimento na cultura atual: hedonismo versus alteridade*. In: Org.: PEIXOTO Jr., C. A. *Formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

\_\_\_\_\_. *O vazio e o excesso no sintoma contemporâneo*. In: Org.: FREIRE, A. B. *Apostar no sintoma*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

FREUD, S. *A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao problema da escolha da neurose*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas: Vol. XII*. Rio de Janeiro: Imago, 1913/1969.

\_\_\_\_\_. *As neuropsicoses de defesa*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1894/1994.

\_\_\_\_\_. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1907/1976.

\_\_\_\_\_. *Dois verbetes de enciclopédia*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1923/1976.

\_\_\_\_\_. *Conferência XIX: Resistência e repressão*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1916-1917/1976a.

\_\_\_\_\_. *Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1916-1917/1976b.

\_\_\_\_\_. *Conferência XXIV: O estado neurótico comum*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1916-1917/1976c.

\_\_\_\_\_. *Conferência XXVI: A teoria da libido e o narcisismo*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1916-1917/1976d.

\_\_\_\_\_. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1977/1950 [1892-1899].

\_\_\_\_\_. *Inibição, sintoma e ansiedade*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1926/1976.

\_\_\_\_\_. *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1910/1970.

\_\_\_\_\_. *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna*. In: \_\_\_\_\_.  
*Obras completas*: Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1908/1976.

\_\_\_\_\_. *Neurose e psicose*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XIX. Rio de  
Janeiro: Imago, 1924/1976.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XXI. Rio de  
Janeiro: Imago, 1927/1974.

\_\_\_\_\_. *O interesse científico da psicanálise*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol.  
XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1913/1974.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XXI. Rio  
de Janeiro: Imago, 1929/1974.

\_\_\_\_\_. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. In: \_\_\_\_\_. *Obras  
completas*: Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1905/1977.

\_\_\_\_\_. *Projeto para uma psicologia científica*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*:  
Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1950 [1895]/1977.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de grupo e análise do ego*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol.  
XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1921/1976.

\_\_\_\_\_. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: \_\_\_\_\_. *Obras  
completas*: Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1974.

\_\_\_\_\_. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência*. In:  
\_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1894/1994.

\_\_\_\_\_. *Tipos de desencadeamento da neurose*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1912/1969.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu*. In: \_\_\_\_\_. In: *Obras completas*: Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1913/1974.

\_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1905/1972.

\_\_\_\_\_. *Um estudo auto-biográfico*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*: Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1925/1976.

FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*. In: FREUD, S. *Obras completas*: Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1893-1895/1974.

FUKS, M. P. *O sintoma na bulimia: psicopatologia e clínica*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006, pp. 43-56.

GASPAR, F. L.; CARDOSO, M. R. *Quando o psiquismo convoca o corpo: a resposta anoréxica*. In: Org.: BASTOS, A. *Psicanalisar hoje*. Rio de Janeiro: Contra-capas, 2006, pp. 174-188.

GORGATI, S. B. *O corpo-trama na anorexia e na bulimia*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006, pp. 73-85.

HERZOG, R. *Desconstruindo a razão: de Schopenhauer a Freud*. In: Org.: \_\_\_\_\_. *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

KRISTEVA, J. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2002/1993.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

\_\_\_\_\_. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense, 1990/1984, 5ª ed.

LE BON, G. *Psicologia das multidões*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2008/1895.

LEBRUN, J-P. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2001/2004.

LIMA, A. A. S. *O fluxo do tempo*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006, pp. 13-18.

MAIA, M. S. *Extremos da alma: dor e trauma na atualidade e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982/2001, 4ª ed.

\_\_\_\_\_. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985/1986, 4ª ed.

\_\_\_\_\_. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

PEIXOTO Jr., C. A. *Metamorfozes entre o sexual e o social: uma leitura da teoria psicanalítica da perversão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

PENNA, A. G. *Freud, as ciências humanas e a filosofia*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.

PINHEIRO, T.; VERTZMAN, J. S. *As novas subjetividades, a melancolia e as doenças auto-imunes*. In: Org.: PINHEIRO, T. *Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

PINHEIRO, T.; VERTZMAN, J.; VENTURI, C.; BARBOSA, M. *Porque atender fóbicos sociais? Justificativa de uma pesquisa clínica*. In: Org.: BASTOS, A. *Psicanalisar hoje*. Rio de Janeiro: Contra-capta, 2006.

RIBEIRO, P. C. *Patologias da contemporaneidade e conflito sexual: “Não há tratamento social do recalçamento”*. In: Org.: CARDOSO, M. R. *Limites*. Rio de Janeiro: Editora Escuta, 2004.

SCHWARTZMAN, R. S. *O conceito de recalçamento e a busca de uma metapsicologia para as novas patologias*. In: Org.: CARDOSO, M. R. *Limites*. Rio de Janeiro: Editora Escuta, 2004.

SIGAL, A. M. *O sintoma e a medicalização*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006.

SILVA JÚNIOR, N. *Sobre a recodificação mercantil do psiquismo e seus efeitos*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006.

SOUZA, M. L. R. *Apatia: o negativo da violência*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006.

UCHITEL, M. *Nas bordas do sintoma*. In: Org.: FUKS, L. B.; FERRAZ, F. C. *O sintoma e suas faces*. São Paulo: Editora Escuta, 2006.