



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Cezar Augusto Lima Santos

A agressividade e seus destinos

Rio de Janeiro

2016

Cezar Augusto Lima Santos

A agressividade e seus destinos

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Área de concentração: Psicanálise.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sonia Alberti

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S237

Santos, Cezar Augusto Lima.

A agressividade e seus destinos / Cezar Augusto Lima Santos. – 2016.
135 f.

Orientadora: Sonia Alberti.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Agressividade (Psicologia) – Teses. 3. Superego –
Teses. I. Alberti, Sonia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Psicologia. III. Título.

es

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Cezar Augusto Lima Santos

A agressividade e seus destinos

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Área de concentração: Psicanálise.

Aprovada em 27 de abril de 2016.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Sonia Alberti (Orientadora)

Instituto de Psicologia da UERJ

Prof.^a Dr.^a. Doris Rinaldi

Instituto de Psicologia da UERJ

Prof.^a Dr.^a. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

Instituto de Psicologia da UFRJ

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

À Professora Sonia Alberti – minha orientadora – por todos os preciosos ensinamentos e valiosas orientações, pelas riquíssimas discussões, pelo rigor teórico, pela leitura atenta do meu texto e pela enorme disponibilidade.

Às Professoras Doris Rinaldi e Angélica Bastos por aceitarem o convite de participarem da minha banca e pelas preciosas indicações e sugestões que em muito contribuíram para minha pesquisa e escrita.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro que com suas aulas, sugestões bibliográficas e discussões proporcionaram um enorme aprendizado.

À minha avó por seu imenso carinho e incondicional apoio por toda a minha vida.

À Thianne, minha namorada e companheira, pelo seu amor e presença que tanto me fazem bem.

Se os olhares pudessem engravidar e matar as ruas estariam cheias de mulheres grávidas e repletas de cadáveres.

Paul Valéry

RESUMO

SANTOS, Cezar Augusto Lima. *A agressividade e seus destinos*, 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Tomando como ponto de partida o irremediável antagonismo entre a cultura e o pulsional proposto pelo pensamento freudiano e a sua indicação que a limitação da agressividade é o primeiro e mais severo sacrifício que a sociedade tem que pedir ao indivíduo, esta dissertação se propõe a estudar os diferentes destinos que essa agressividade limitada pode enveredar. Para tanto, será necessário primeiramente definirmos e situarmos a agressividade na teoria psicanalítica. Tomaremos como referências principais neste trabalho as obras de Sigmund Freud e de Jacques Lacan, seguidos também da contribuição de diversos outros autores. A temática da agressividade perpassa toda a obra freudiana, emerge de forma patente já nos seus primeiros textos, sofre diversas reformulações e adquire progressiva importância ao longo de sua empreitada conceitual. Pode-se dizer que o enunciado da pulsão de morte, articulada com a questão da agressividade, foi o ponto de chegada de um longo e tortuoso percurso no pensamento freudiano que não se deu sem dificuldades. Estudaremos o mecanismo mais importante de manejo da agressividade na perspectiva freudiana: a sua “introjeção”. Deslindaremos como o supereu volta essa agressividade contra o próprio eu e apreciaremos as suas nefastas consequências. Percorreremos ainda diferentes destinos e diversas formações do inconsciente que concernem à agressividade.

Palavras-chave: Agressividade. Cultura. Renúncia pulsional. Supereu.

ABSTRACT

SANTOS, Cezar Augusto Lima. *The aggressivity and its destinations*, 2016. 135 f.
Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Taking as a starting point the irremediable antagonism between culture and the drive proposed by the freudian thought and his indication that the limitation of the aggressivity is the first and the most severe sacrifice that society has to ask to the individual, this dissertation proposes to study the different destinations that this limited aggressivity can take. Therefore, at first will be necessary to define and situate the aggressivity in the psychoanalytic theory. We will take as main references in this dissertation the works of Sigmund Freud and Jacques Lacan, also followed by the contribution of several other authors. The theme of aggressivity permeates all Freud's work, emerges in a patent form already in his early texts, suffers various reformulations and acquires a growing importance throughout his conceptual endeavor. It can be said that the statement of the death drive, articulated with the issue of aggressivity, was the culmination of a long and tortuous journey in Freudian's thought that was not without difficulties. We will study the most important mechanism of aggressivity handling in the freudian's perspective: its "introjection". We will unravel how the superego turns back this aggression against the ego and appreciate its nefarious consequences. Still we will go through different destinations and different formations of the unconscious which concerns to the aggressivity.

Keywords: Aggressivity. Culture. Drive renunciation. Superego.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	POR UMA TEORIA PSICANALÍTICA DA AGRESSIVIDADE	14
1.1	Percalços na teorização sobre a agressividade	14
1.2	Pulsões para além do “bem” e do “mal”	22
1.3	A agressividade no sadismo e no masoquismo	33
1.4	O ódio é mais antigo que o amor	39
2	O EU, O OUTRO E A AGRESSIVIDADE	45
2.1	O espelho e a agressividade	45
2.2	Narcisismo das pequenas diferenças e o ódio à diferença	56
2.3	A prevalência da ambivalência	61
2.4	A agressividade no laço social	76
3	A RENÚNCIA À AGRESSIVIDADE	83
3.1	A cultura e a renúncia à agressividade	83
3.2	Que destino então para a agressividade?	101
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

O filme argentino *Relatos Selvagens* (2014), dirigido por Damián Szifron e com produção de Pedro Almodóvar, põe em evidência, de uma maneira particular em cada um dos seus seis breves episódios, a tênue linha que separa a civilização da barbárie. Vemos os diversos personagens chegarem às últimas consequências e ultrapassarem os limites comumente adotados como “normais”. Renunciando a renunciar, se permitem exercer a agressividade para além do “civilizado”. O efeito, curiosamente, é trágico-cômico. Quanto mais os personagens se enredam nos conflitos e recrudescem a violência, mais insólita e cômica a trama se torna ao espectador.

No episódio "*El más fuerte*", Diego em seu luxuoso e esportivo carro tenta ultrapassar por várias vezes e de diversas formas outro carro bem mais lento e velho que o seu em uma pacata estrada. Ao finalmente consegui-lo, ele indecorosamente insulta o outro motorista, como muitos, aliás, também o fariam. Contudo, mais à frente seu pneu fura e Diego é obrigado a parar para efetuar a sua troca. Nesse entretempo, Mario, o motorista insultado, o alcança com seu humilde e lento carro. Furioso e munido com uma chave de roda, Mario passa a esmagar o pára-brisas de Diego. Não satisfeito com a destruição, ele ainda defeca e urina no já estilhaçado vidro. Enquanto assiste a esse espetáculo violento, Diego desesperadamente tenta entrar em contato com a polícia.

Após aliviar-se, Mario lentamente retorna ao seu velho carro e prepara-se para retomar a estrada. De desesperado a enfurecido, Diego fecha o semblante e acelera seu carro empurrando Mario e seu veículo rio abaixo. Ele apressa-se em sair do local, pois percebe que, apesar da queda, Mario ainda está vivo. Este rapidamente sobe o barranco e avança impetuosamente na direção do carro de Diego já em movimento. Ele consegue enfim escapar.

Quando achamos que a trama se encerraria, Diego, de seu retrovisor, ao ver Mario caminhando no meio da estrada, balança a cabeça numa negativa raivosa e dá meia volta. Acelera seu carro ao máximo e tenta atropelá-lo, não apenas uma, mas duas vezes. Na sua segunda tentativa, contudo, ele perde o controle e despenca no barranco. Com o carro na vertical, Mario consegue adentrá-lo pelo porta-malas e eles passam a se engalfinhar em uma luta física. Durante a contenda, Mario consegue enrolar o cinto de segurança no pescoço de Diego e o deixa pendurado pela goela enquanto se esgueira em direção ao tanque de gasolina para tentar incendiar o carro. Mas no momento em que deixa tudo preparado para a explosão, Diego se desvencilha da sua “força” e consegue puxá-lo pelo pé de volta para o inteiror do

carro e este finalmente explode. Posteriormente, a polícia encontra os dois corpos, ou melhor, esqueletos abraçados como se fossem dois amantes que nem no momento mais derradeiro se desgrudam.

Este episódio, a nosso ver, destaca-se por seu caráter ordinário, banal e por nos mostrar as consequências do ultrapassamento progressivo de certos limites em direção a um mais-além. Onde a renúncia da agressividade é geralmente realizada, vemos os personagens renunciarem à renúncia, recrudescendo a agressividade em uma espiral mortífera.

Segundo Freud, a “hostilidade de um contra todos e de todos contra um” (FREUD, 1930/1991, p. 118) é o fator que mais perturba nossos vínculos com o próximo e que coloca a sociedade sob uma permanente ameaça de dissolução. Para o psicanalista, a inclinação agressiva do ser humano ergue-se como o obstáculo mais poderoso com que a cultura se depara. Quando estão ausentes as forças anímicas contrárias, que frequentemente inibem a agressividade, Freud assevera que os seres humanos mostram-se como “bestas selvagens que nem sequer respeitam os membros de sua própria espécie” (FREUD, 1930/1991, p.108). “Relatos selvagens” das “bestas selvagens”, podemos assim dizer. Basta acompanharmos as manchetes dos mais diversos jornais e sites para que nos deparemos com a extensão e intensidade da “selvageria” que habita o humano. A vida então, digamos assim, imita a arte. Eis alguns exemplos de notícias que facilmente embrulham estômagos e que poderiam muito bem fazer parte do supracitado filme:

Jovem tem as mãos e pés decepados por ciúmes do namorado (Revista Veja, 13/08/2015).

Promotor denuncia caso de canibalismo no Presídio de Pedrinhas. Segundo ação, detentos torturaram e comeram o fígado de outro preso (Globo.com, 20/10/2015).

Pai matou filha de 8 meses para simular assalto no CE e assim escapar da prisão. (Globo.com, 01/09/2015).

Imigrantes muçulmanos são detidos na Itália após jogarem cristãos no mar (O Globo, 16/04/2015).

Ataques com tiros e explosões deixaram 129 mortos em Paris, na pior violência a atingir a França desde a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e apenas dez meses depois da carnificina no semanário satírico Charlie Hebdo (Folha de São Paulo, 14/11/2015).

Jovem de RO mata ex a facadas em ato sexual: “queria matar alguém”, diz (Globo.com, 30/12/2015).

Adolescente mata o pai com 18 tiros (Globo.com, 30/09/2015).

Dia de fúria: Na Índia, mulher atropela fiéis na porta da igreja! (UOL.com, 21/08/2015).

É difícil pensar em uma questão tão atual e crucial quanto a agressividade. Desde o *bullying* nas escolas até as atrocidades do terrorismo, a agressividade manifesta-se pandemicamente sob as mais diversas formas. Contudo, para que seja viável a cultura, a civilização, o laço social faz-se necessário uma renúncia à pulsão agressiva, à “selvageria”. Freud é contundente: “A limitação à agressividade é o primeiro e talvez o mais severo sacrifício que a sociedade tem que pedir ao indivíduo” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 102). O que fazer então com essa “selvagem” agressividade que espraia-se e ameaça o tecido social engendrando aturdimiento e angústia? É possível erradicá-la ou ao menos “domesticá-la”? Que destinos essa agressividade pode tomar? Estas são as principais questões que impulsionam este trabalho.

Vale destacar que já em *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos*, texto que data de 1893, Freud remete-se à necessidade de uma renúncia da agressividade em nome da civilização. O exemplo escolhido para ilustrar sua teorização na época e os desdobramentos de seu pensamento são dignos de nota:

Um homem experimenta uma ofensa, lhe dão uma bofetada ou algo assim; então, o trauma psíquico se conecta com um aumento da soma de excitação do sistema nervoso. Assim sendo, instintivamente lhe nasce a inclinação a minorar de imediato a excitação aumentada; devolve, pois, a bofetada, e desse modo sente-se mais aliviado; talvez tenha reagido adequadamente, ou seja, descarregou (*abführen*) tanto como lhe foi carregado (*zuführen*). Ora, há distintas modalidades para esta reação. Para levíssimos aumentos da excitação, talvez bastem umas alterações corporais: chorar, insultar, esbravejar etc. E quanto mais intenso o trauma psíquico, maior será a reação adequada. Entretanto a reação adequada é sempre a ação (FREUD, 1893/1991, p.37).

Em seguida, Freud faz alusão a uma frase de Hughlings Jackson:

Entretanto, como observou espirituosamente um escritor inglês: o primeiro que em vez de desferir uma flecha contra seu inimigo lhe lançou um insulto foi o fundador da civilização; desse modo, a palavra é o substituto da ação e, em certas circunstâncias (confissão), o único substituto. (FREUD, 1893/1991, p.38).

Chama a nossa atenção o fato de que Freud, num texto tão inicial, já se ocupe da relação entre a renúncia da agressividade e a civilização de forma tão incisiva e clara. Dessa citação destacamos ainda que, embora tolhida em sua satisfação direta, a agressividade cerceada não deixa de buscar satisfação em substitutos e em formas indiretas (dardeja-se um insulto ao invés de uma flecha). Nesse sentido, vale mencionarmos o trecho de uma entrevista de Ricardo Darín, ator que interpretou o engenheiro perito em explosivos no episódio “Bombita” também em *Relatos Selvagens*, ao canal *Antena 3*:

Normalmente estamos acostumados a registrar a violência quando algo sangra, quando algo se rompe, quando algo se quebra, quando algo explode, mas dificilmente estamos tão atentos, ou tão focados quando o que sangra, sangra por dentro, quando o que dói não se vê, quando o que machuca e humilha pode provocar que uma pessoa esteja submetida a uma grande pressão e isso nós não vemos, não estamos atentos a isso¹.

Nas correspondências entre Freud e Oskar Pfister, vemos o quão grande era o desafio do pai da psicanálise pelo filósofo e pedagogo Friedrich Wilhelm Foerster. Adjetivado como “repulsivo, pegajoso e sórdido” (FREUD, 1909/2009, p. 35), Freud diz a Pfister que ele se comporta como se “vadeasse” na psicanálise há décadas, mas na verdade esta parece ser-lhe algo inteiramente novo. As críticas perpretadas por Foerster à psicanálise deixavam entrever sua total ignorância para com os conceitos psicanalíticos e a evidente contaminação de suas ideias por preceitos morais. Na visão de Foerster, Freud constituía uma força formidável de degeneração psicológica e moral, uma afronta a seu ideal ascético (LEES, 2002). Essa postura de Foerster, para Freud, configura-se num enigma que não é digno de esforço para ser solucionado. Ao deparar-se com uma crítica de Foerster a uma minúcia em *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, Freud diz que “aí a debilidade mental se tornou palpável” (FREUD, 1909/2009, p. 42) e que anseia pela réplica de Pfister ao seu crítico. Ao lê-la, Freud se diz admirado pelo modo como ele escreveu, de forma tão moderada, humana, cheia de tolerância e objetiva, tão mais para um leitor do que para um inimigo. Freud admite que não conseguiria escrever dessa forma, diz ainda que se o fizesse seria para livrar a sua alma, revelar seu afeto. Como isso não teria nenhum resultado edificante, e também alegraria muito seu adversário, que gosta de vê-lo irritado, Freud disse que prefere nem responder, talvez por isso tenha incumbido a Pfister a réplica da crítica de Foerster.

Mas como não sei apresentar a minha raiva artisticamente moderada, nem agradavelmente contagiante, eu me calo. Reduzir a temperatura eu não poderia jamais.

Espero que o senhor [Pfister] não continue polemizando, nem com Foerster nem com outro da sua casta, mas que, de preferência, gaste papel e pena para comunicar seus próprios trabalhos. Deixemos que continuem latindo e sigamos adiante nosso íngreme caminho (FREUD, 1909/2009, p. 46).

Ao invés de agredir, mesmo que por meio de palavras, Freud, por não se ver capaz de dar vazão a sua raiva de forma mais sutil e refinada, optou por calar-se. No entanto, ele próprio admite que não poderia jamais “reduzir a temperatura”. Cabe então perguntar: O que

¹ Tradução livre da entrevista de Ricardo Darín ao canal televisivo Antena 3, vídeo disponível no link (acessado em maio/2015): <https://www.youtube.com/watch?v=dwxxCF-kczE>

fez Freud então com essa abrasiva agressividade? Esta interrogação pontual nos remete à nossa questão principal: Qual seria o destino, ou os destinos, da agressividade?

Na tentativa de cingir esta questão tão crucial será necessário primeiramente definirmos e situarmos a agressividade na teoria psicanalítica. Tomaremos como referências principais neste trabalho as obras de Sigmund Freud e de Jacques Lacan, seguidos também da contribuição de diversos outros autores. A temática da agressividade perpassa toda a obra freudiana, emerge de forma patente já nos seus primeiros textos, sofre diversas reformulações e adquire progressiva importância ao longo de sua empreitada conceitual. Pode-se dizer que o enunciado da pulsão de morte, articulada com a questão da agressividade, foi o ponto de chegada de um longo e tortuoso percurso no pensamento freudiano que não se deu sem dificuldades.

Nesta dissertação, inicialmente, acompanharemos essas dificuldades com que Freud se esbarrou em seu teorizar acerca da agressividade. No primeiro capítulo veremos que, às voltas com resistências e questões morais, inclusive suas próprias, Freud avançava tateando no sentido de reconhecer o protagonismo da agressividade e destruição não eróticas ao lado das pulsões de vida. Cauteloso para não degingolar em moralismos nem em maniqueísmos simplistas que rotulariam a “natureza humana” como boa ou má, Freud calçou-se na experiência analítica, em fatos, buscando ser inflexível na sua empreitada rumo a um rigor teórico e conceitual cada vez maior. Percorreremos os dualismos pulsionais e apreciaremos as consequências das torções teóricas às quais Freud se viu compelido a performar em função das observações e fatos clínicos que lhe desafiavam. Tomaremos o sadismo e o masoquismo enquanto conceitos ampliados até às raias da normalidade e discutiremos os desdobramentos da postulação de um masoquismo primário. Estudaremos ainda neste capítulo a enigmática formulação de Freud acerca da precedência do ódio em relação ao amor e o fato de o primeiro poder ser considerado um índice da diferenciação eu/não-eu.

No segundo capítulo articularemos o estágio do espelho, a constituição do eu e a agressividade. Veremos que o eu se constitui em torno de um centro que é o outro na medida em que ele lhe dá sua unidade. Lacan, em seu Seminário *Os escritos técnicos de Freud*, assevera que é também através do outro que há o primeiro acesso ao objeto, objeto enquanto objeto do desejo do outro. Analisaremos como este concurso primordial precipita-se em uma concorrência agressiva cuja tensão resultante mostra-se insolúvel, quer dizer, não tem outra saída senão a destruição do outro. Abordaremos a fragilidade da constituição do eu enfocando os furos da imagem especular na qual o eu se sustenta. Acompanharemos como o descompletamento da *Gestalt* pretensamente totalizante redundava em angústia e na experiência

do estranho. Em seguida, relacionaremos o conceito de narcisismo das pequenas diferenças com o ódio à diferença, àquilo que não faz “Um”. Constataremos ainda a prevalência da ambivalência nas relações afetivas e veremos como o ódio, e até anseios de morte, permeiam inclusive as relações mais insuspeitadas como, por exemplo, as relações entre pais e filhos e irmãos e irmãs. Enfim, nos debruçaremos sobre a incidência da agressividade no laço social e discutiremos a perplexidade de Freud diante do mandamento “ame ao próximo como a ti mesmo”.

No terceiro e último capítulo deste trabalho, articularemos a renúncia pulsional com a cultura, ponderaremos o peso da limitação pulsional e os ganhos civilizatórios. Discorreremos sobre o infantil, em especial sobre o egoísmo e a crueldade patentes na infância, e avaliaremos a incidência da educação e do acultramento sobre o *infans*. Nos deteremos sobre uma questão crucial que Freud se coloca em *Mal-estar na cultura*: “De que meios se vale a cultura para inibir, para tornar inofensiva, talvez erradicar a agressividade contrariante?” (FREUD, 1930/1991, p. 119). Seria isso possível? Estudaremos ainda o mecanismo mais importante de manejo da agressividade na perspectiva freudiana: a sua “introjeção”. Apreciaremos a severidade com que o supereu volta a agressividade contra o eu, fato que resulta num “paradoxo da moralidade” no qual quanto mais se renuncia, quanto mais se é “santo”, mais se é causticado pelo sentimento de culpa. Para além da satisfação direta e da internalização da agressividade, percorreremos diferentes destinos e deslindaremos diversas formações do inconsciente que concernem à agressividade. Com base nestas elucubrações, por fim, proporemos uma agressividade perversa polimorfa e indicaremos seu lugar estrutural na subjetividade humana.

1 POR UMA TEORIA PSICANALÍTICA DA AGRESSIVIDADE

1.1 Percalços na teorização sobre a agressividade

A temática da agressividade perpassa toda a obra freudiana e adquire progressiva importância ao longo de sua empreitada conceitual. A variedade, a extensão e a importância das tendências agressivas impõe-se a Freud compelindo-o a ceder um espaço cada vez maior a elas ao longo da sua teorização. Na *Interpretação dos Sonhos*, em sessão intitulada “Sonhos de morte de pessoas queridas”, Freud (1900/1991) constata que a agressividade e o ódio permeiam até mesmo as relações mais insuspeitadas e sagradas tais como a relação entre pais e filhos e irmãos e irmãs. Nesse sentido, em “Aspectos arcaicos e infantilismo dos sonhos”, Freud afirma que:

Sempre que alguém, no decurso da vida, se interpõe no caminho de uma pessoa (e como é freqüente isso acontecer, face à complexidade dos relacionamentos de uma pessoa), de imediato está o sonho disposto a matá-lo, quer se trate do pai, da mãe, de um irmão, do cônjuge, etc. (FREUD, 1900/1991, p. 186).

Freud surpreende-se com essa “implacável maldade” e se mostrou reticente em corroborar essa asserção: “Nos assombrou muitíssimo essa perversidade da natureza humana, e certamente não nos inclinávamos a aceitar sem ressalvas a exatidão deste resultado da interpretação do sonho” (FREUD, 1900/1991, p. 186).

Em *O Chiste e suas relações com o inconsciente*, Freud (1905b/1991, p. 97) nos demonstra como até mesmo um chiste pode pôr-se a serviço das tendências hostis. Uma vez que a “hostilidade ativa e violenta, proibida pela lei, foi substituída pela invectiva da palavra” (FREUD, 1905b/1991, p. 97), o chiste, ao evitar as restrições e driblar os interditos, pode abrir vias de escoamento da agressividade que tinham se tornado inacessíveis ao sujeito até então. Algumas piadas são “verdadeiras bofetadas, que só podem ser expressas de modo indireto” (MEZAN, 2005, p.153). O invólucro chistoso permite que a agressividade, antes coibida pelas circunstâncias externas ou pelas inibições do próprio sujeito, se expresse de alguma forma.

Ainda nesse texto, Freud assevera que somos dotados de “poderosas disposições hostis” (FREUD, 1905b/1991, p.97) e que estes impulsos hostis contra os nossos próximos

estão submetidos, desde nossa infância, assim como desde os primórdios da cultura humana, às mesmas limitações e à mesma progressiva repressão que nossas tendências sexuais. Logo nos é ensinado que é indigno valer-se de violência e de insultos. Nesse sentido, em *Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna* lemos:

Em termos universais, nossa cultura se edifica sobre a sufocação das pulsões. Cada indivíduo cedeu um fragmento do seu patrimônio, da plenitude de seus poderes, das inclinações agressivas e vingativas de sua personalidade (...) (FREUD, 1908/1991, p. 167-168).

No texto *Psicologia das Massas e análise do eu*, Freud postula uma “predisposição ao ódio, uma agressividade cuja origem é desconhecida, a que se fica tentado a atribuir um caráter elementar” (FREUD, 1921/1991, p.97). Embora a questão da agressividade articulada à exigência de renúncia pulsional atravesse a obra freudiana de ponta a ponta, podemos considerar que sua exposição mais longa e elaborada sobre esta problemática encontra-se em *Mal-estar na cultura*. Neste texto, lemos que “a inclinação agressiva é uma disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano” (FREUD, 1930/1991, p. 118) e que essa agressividade ergue-se como o “obstáculo mais poderoso” (FREUD, 1930/1991, p. 118) com que a cultura se depara.

A existência desta inclinação agressiva que podemos registrar em nós mesmos e com justiça pressupomos nos demais é o fator que perturba nossos vínculos com o próximo e que compele a cultura a realizar um tão elevado gasto de energia. Em função desta hostilidade primária e recíproca dos seres humanos, a sociedade culta encontra-se sob uma permanente ameaça de dissolução (FREUD, 1930/1991, p. 109)

Opõe-se ao intento civilizatório a pulsão agressiva do homem, a “hostilidade de um contra todos e de todos contra um” (FREUD, 1930/1991, p. 118) ameaça esgarçar o tecido social. Apesar de todo o orgulho das realizações e conquistas da civilização, Freud ressalta que não é fácil cumprir as severas exigências que nos impõe a cultura, as limitações pulsionais impostas implicam em uma “penosa carga psíquica” (FREUD, 1933[1932]b /1991, p. 102). Carga que oprime ainda mais em se tratando das pulsões agressivas.

São estas, acima de tudo, que dificultam a convivência humana e ameaçam sua perduração. A limitação à agressividade é o primeiro e talvez o mais severo sacrifício que a sociedade tem que pedir ao indivíduo (FREUD, 1933[1932]b /1991, p. 102).

Contudo, vale lembrar que a teorização de uma pulsão agressiva autônoma, contraposta a *Eros*, foi o ponto de chegada de um longo e tortuoso percurso teórico que não se deu sem dificuldades. Estudaremos posteriormente as reviragens teóricas relativas aos diferentes dualismos pulsionais. Por ora, enfocaremos na resistência do próprio Freud em postular uma pulsão de tal ordem. Quando Alfred Adler introduziu a noção de uma pulsão de agressão em 1908, Freud a considerou uma “generalização equivocada” (FREUD 1909a/1991, p. 112) e optou por não endossar o protagonismo de tal pulsão ao lado das pulsões sexuais e de auto-conservação. Na descrição do caso do pequeno Hans, apesar das evidentes inclinações hostis do pequeno paciente em relação a seus pais e irmã e de ter acumulado considerável material clínico no mesmo sentido até então, ele mostrou-se cético: “Não posso decidir-me a admitir, junto às pulsões sexuais e de autoconservação, com que já estamos familiarizados, e no mesmo plano delas, uma pulsão particular de agressão” (FREUD 1909a/1991, p. 112). Entretanto, anos mais tarde, em *Mal-estar na cultura*, Freud se recorda, com certo estranhamento, de sua própria resistência em reconhecer a prevalência da agressão e destruição não eróticas:

(...) não posso mais entender como foi que pudemos ter negligenciado a ubiquidade da agressão e destruição não eróticas, e deixado de conceder-lhe a posição que merecia na interpretação da vida. (Com efeito, a mania de destruição dirigida para dentro se furta quase sempre à percepção quando não está colorida de erotismo). Recordo minha própria atitude defensiva quando pela primeira vez emergiu na bibliografia psicanalítica a idéia de uma pulsão de destruição, e quanto tempo levou até que eu me tornasse receptivo a ela. Espanta-me menos que outros mostraram - e ainda mostrem - o mesmo repúdio (FREUD, 1930/1991, p. 116).

Em “Angústia e vida pulsional”, Freud novamente se indaga:

Por que nós mesmos tardamos tanto antes de decidirmos a reconhecer uma pulsão de agressão, por que vacilamos em utilizar para a teoria fatos que eram manifestos e notórios para todo o mundo? (FREUD, 1933[1932]b/1991, p.96).

Afinal, a que se deve essa atitude defensiva justamente por parte de quem teve a coragem de postular a sexualidade infantil perverso-poliforma e o Complexo de Édipo?

O próprio Freud (1933[1932]b/1991) supõe que nessa desautorização se interpõe um forte fator afetivo. Ele afirma que provavelmente se depararia com menores resistências se quisesse atribuir aos animais uma pulsão com tal meta destrutiva. Incluir tal pulsão na constituição humana, nos diz o psicanalista, poderia parecer ímpio, uma heresia, uma vez que essa proposição contradiria inúmeras premissas religiosas e convenções sociais. Estas rezariam que o homem tem que ser por natureza “bom” ou, ao menos, manso. Caso o ser

humano se mostre brutal, violento ou cruel teria que se tratar apenas de perturbações transitórias de sua vida afetiva, ou então deveria decorrer de alguma patologia mental, de alguma perversão adquirida.

Com efeito, as criancinhas não gostam de ouvir que há uma inclinação inata do ser humano para o “mal”, à agressão, à destruição e, com elas, também à crueldade. É que Deus nos criou à imagem e semelhança de sua própria perfeição, e não se quer admitir quão difícil resulta conciliar a indiscutível existência do mal (...) com a bondade infinita de Deus (FREUD, 1930/1991, p. 116).

Nesse sentido, em seu Seminário sobre *A ética da psicanálise*, nos diz Lacan:

Aqueles que preferem os contos de fadas fazem ouvidos moucos quando se fala da tendência nativa do homem à maldade, à agressão, à *destruição, e, portanto, também a crueldade* (LACAN, 1959-1960/1988, p. 221-222).

Freud (1930/1991) adota então uma posição contundente em relação à inclinação agressiva no ser humano: o homem não é um ser manso, amável, dócil, no máximo capaz de defender-se se o atacam, pelo contrário, há em sua dotação pulsional uma boa quota de agressividade.

Consequentemente, o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas uma tentação para satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, desapossá-lo de seu patrimônio, humilhá-lo, infringir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo. *Homo homini lupus* (FREUD, 1930/1991, p.108).

Quando estão ausentes as forças anímicas contrárias, que freqüentemente inibem a agressividade, os seres humanos mostram-se como “bestas selvagens que nem sequer respeitam os membros de sua própria espécie” (FREUD, 1930/1991, p.108). E Freud desafia: “quem, em vista das experiências da vida e da história, ousaria questionar tal hipótese?” (FREUD, 1930/1991, p.108). Quem quer que se recorde das invasões bárbaras, das incursões dos hunos, dos mongóis sob o governo de Gengis Khan, da conquista de Jerusalém pelos piedosos cruzados e dos horrores da Primeira Guerra Mundial não poderá, segundo Freud, fazer menos do que “inclinar-se, desanimado, ante a verdade objetiva desta concepção” (FREUD, 1930/1991, p.108). Podemos ainda prosseguir nessa linha histórica sangrenta com o holocausto da Segunda Guerra Mundial, a Guerra do Vietnã, o Massacre da Praça da Paz Celestial, as duas Guerras do Iraque e muitas outras.

Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud assevera que a história primordial da humanidade é plena de assassinatos, o que “nossos filhos aprendem na escola sob o nome de História Universal é, em essência, uma longa série de matanças de povos” (FREUD, 1915b/1991, p. 293). Àqueles que julgam improvável que se deva conceder ao “mal” um espaço tão grande na constituição do homem, Freud dirige os seguintes questionamentos:

A experiência dos senhores, porém, os autorizam a dizer isso? (...) têm os senhores encontrado tanta benevolência entre os seus superiores e competidores, uma conduta tão cavalheiresca em seus inimigos e tão pouca inveja nos que os rodeiam, que se sentem na obrigação de protestar contra o fato da maldade egoísta fazer parte da natureza humana? Não sabem bem o quão desenfreados e turbulentos são, geralmente, os homens em todos os assuntos da vida sexual? Ou ignoram que todos esses atentados e transgressões com que sonhamos durante a noite são cometidos realmente todos os dias por homens despertos como crimes? O que faz aqui a psicanálise senão confirmar a velha sentença de Platão, que os bons são aqueles que se conformam em sonhar com aquilo que os outros, os maus, realmente fazem? (FREUD, 1916b/1991, p. 134)

Portanto, o que a história nos conta e o que vivenciamos no dia a dia nos compele a concluir que a crença na bondade da natureza humana é “uma dessas miseráveis ilusões com as quais a humanidade espera que sua vida seja embelezada e facilitada, enquanto, na realidade, só causam prejuízo” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 96). Não obstante, Freud deixa claro que não é sua intenção desmerecer as nobres aspirações da natureza humana, ele afirma que se detém com maior insistência na maldade do homem somente porque outros pretendem desmenti-la, “com isso a vida anímica do homem não torna-se melhor, mas incompreensível” (FREUD, 1916b/1991, p. 314). Ao abandonarmos a valoração ética unilateral, maniqueísta, pode-se, com justeza, apreciar melhor a relação entre o “bem” e o “mal” na constituição psíquica do homem.

Em carta a Romain Rolland, datada de quatro de março de 1923, Freud se coloca como um “destruidor de ilusões”, inclusive das suas próprias, e compartilha sua preocupação com o futuro da civilização com Rolland:

Grande parte do trabalho da minha vida (...) foi [uma tentativa] de destruir as minhas ilusões e as da humanidade. Mas se essa esperança não puder pelo menos em parte ser realizada, se no curso da evolução não aprendermos a distrair as nossas pulsões do ato de destruir a nossa própria espécie, se continuarmos a odiar um ao outro por pequenas disputas e matar um ao outro por um ganho mesquinho, se continuarmos a explorar, para a nossa destruição mútua, o grande progresso que se fez no controle de recursos naturais, que espécie de futuro nos aguarda? Certamente é bem difícil manter a continuação de nossa espécie no conflito entre nossa natureza pulsional e as exigências da civilização (FREUD, 1923/1982, p. 399).

Há, portanto, uma séria preocupação do psicanalista com o futuro da espécie humana. Deve-se, em nome da perpetuação da humanidade, envidar esforços no sentido de refrear a sanha disjuntiva da pulsão de morte, nem que seja “distraindo-a” de seu ímpeto destrutivo. Voltaremos a esta importante questão posteriormente. Vale lembrar que anos antes desta correspondência, Freud, sob o impacto das barbáries da Primeira Guerra Mundial, teceu soturnos comentários acerca dos impactos da beligerância humana em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*:

A guerra na qual não queríamos acreditar irrompeu, e trouxe consigo... a desilusão. Não é apenas mais sangrenta e devastadora do que quaisquer guerras anteriores, devido ao poderoso aperfeiçoamento das armas de ataque e de defesa, mas pelo menos tão cruel, amargurada e impiedosa quanto qualquer uma que a precedeu. Ela transgride todos os limites que nos impusemos em tempos de paz, que havíamos chamado de Direito Internacional, não reconhece as prerrogativas dos feridos e dos médicos, ignora a distinção entre a população combatente e a pacífica, nem os direitos de propriedade privada. Arrasa o que se interpõe no seu caminho, em fúria encegueda, como se não houvesse um futuro nem paz alguma entre os homens. Destroça os laços comunitários entre os povos empenhados no combate e ameaça deixar como seqüela um rancor que por longo tempo tornará impossível o restabelecimento dos laços (FREUD, 1915b/1991, p. 280).

Nessa guerra dois fatos em especial despedaçaram ilusões e provocaram uma amarga decepção na visão do pai da psicanálise: a ínfima moralidade demonstrada pelos Estados - estes que posavam guardiões das normas éticas - e a brutalidade na conduta de indivíduos que, como membros das mais elevadas culturas humanas, não poderíamos acreditar que fossem capazes de atos tão brutais como os testemunhados. Na conferência “A censura onírica” de 1916, Freud, tendo em vista a facilidade com que legiões inflamaram-se para o combate e a carnificina que se observava na Primeira Guerra, questiona seus interlocutores:

Crêem realmente que um punhado de homens ambiciosos e farsantes imorais conseguiriam desencadear esses maus espíritos se seus milhões de seguidores não fossem seus cúmplices? Ousam nestas circunstâncias quebrar lanças para sustentar a ausência de maldade na constituição anímica do homem? (FREUD, 1916b/1991, p. 133)

Albert Einstein, em correspondência a Freud datada de 1932, externa seu espanto com a facilidade com que os homens se entusiasmam com a guerra e conjectura que algo deve movê-los para tanto, talvez uma pulsão a odiar e aniquilar. Freud, em sua resposta, corrobora a proposição do físico e coloca que nos últimos anos empenhava-se justamente em estudar as exteriorizações de uma pulsão de tal ordem. O apetite destrutivo humano denuncia-se na

facilidade com que os homens se inflamam para o combate e na multiplicação dos atos brutalidade quando os interditos vacilam.

Então, quando os homens são exortados à guerra podem ter toda uma série de motivos para responderem afirmativamente a esse chamado, uns nobres outros vis, uns declarados em voz alta e outros que se calam. Não há porque desnudá-los todos. Certamente entre eles se conta o prazer de agredir e destruir; inumeráveis crueldades da história e da vida cotidiana confirmam sua existência e intensidade. O entrelaçamento dessas aspirações destrutivas com outras, eróticas e ideais, facilita desde logo sua satisfação. Muitas vezes, quando nos inteiramos das crueldades da história, temos a impressão de que os motivos ideais só serviram de pretexto às apetências destrutivas; e outras vezes, por exemplo nas crueldades da Santa Inquisição, nos parece que os motivos ideais avançaram adiante, até a consciência, com o aporte de um reforço inconsciente dos fins destrutivos (FREUD, 1932/1991, p. 193-194).

A guerra parece fazer com que o reboco decalcado pelo acultramento se rache deixando entrever a virulência pulsional agressiva. A guerra, portanto, “nos despe das camadas mais tardias da cultura e faz com que de novo apareça o homem primitivo em nós” (FREUD, 1915b/1991, p. 300). Uma vez amainados os limites e normas que asfixiam a agressividade, irrompe uma “selvageria” que afronta qualquer pacto civilizatório:

Toda vez que a comunidade suprime a recriminação, cessa também o sufocamento dos maus apetites e os homens cometem atos de crueldade, de perfídia, de traição e de rudeza que pareceriam impossíveis, devido à incompatibilidade com seu grau de civilização (FREUD, 1915b/1991, p. 282).

Destarte, refutar a hipótese de que a constituição humana necessariamente comporta um “mal” baseando-se simplesmente em um gostar ou desgostar, por simpatias e antipatias é, na concepção de Freud (1916b/1991), insuficiente para formular um juízo científico. Em resposta ao envio do texto *Mal-estar na cultura* por Freud, Oskar Pfister - pastor protestante curiosamente adepto da psicanálise – manifestou sua discordância em relação à postulação de uma pulsão de morte propriamente dita, esta seria meramente um declínio da “força vital” em sua visão autodesignada “progressista”. Pfister diz contrapor-se ao “pensamento conservador” de Freud, alega ver no homem uma tendência impulsionadora ascendente e entende que nem a morte dos indivíduos pode deter o desenrolar da “vontade universal”, mas apenas fomentá-la. Ainda nesta carta, Pfister diz que Freud, apesar de seu pessimismo, “é bondade e benignidade” (PFISTER, 1930/2009, p.169).

Freud, em sua resposta, afirma que quando duvida da disposição da humanidade de avançar no caminho da cultura para uma perfeição ainda maior, quando detecta uma luta continuada entre *Eros* e pulsão de morte, cujo resultado lhe parece incerto, isto não quer dizer

que tenha dado com isto qualquer expressão de suas próprias características constitucionais ou de suas disposições adquiridas de sentimentos. Freud diz a Pfister não ser nenhum autoflagelador nem um *Bosnickel* (expressão vienense que designaria uma pessoa maldosa que se alegra com a desgraça alheia). Coloca, inclusive, que acharia bem mais belo e consolador se pudesse contar com um brilhante futuro para a civilização. Entretanto,

Não se trata de modo algum de aceitar o que seja mais agradável ou mais cômodo e vantajoso para a vida, e sim o que mais se aproxima da enigmática realidade que existe fora de nós. A pulsão de morte não me é um anseio de coração, ela surge somente como uma hipótese inevitável a partir de razões biológicas e psicológicas. (...) Meu pessimismo aparece-me então como resultado; o otimismo dos meus adversários, como uma pressuposição. Eu poderia também dizer que fiz um casamento de conveniência racional com minhas teorias, os outros vivem com as suas um casamento por inclinação sentimental. Espero que assim eles se tornem mais felizes que eu (FREUD, 1930/2009, p.172).

Pfister e Freud trocaram correspondências sistematicamente por longos anos, de 1909 até 1937 mais especificamente. Apesar de apresentarem inúmeras discordâncias e agudas discussões no plano teórico e até teológico, Freud mantinha boas relações com o pastor. Este carinhosamente o alcunhava de "amado adversário". Outro exemplo da sobriedade teórica de Freud pode ser apreciado em outra correspondência a Pfister, esta datada de 17 de março de 1910:

Eu fiz muito pelo amor, como o senhor admite, mas não posso confirmar com minha experiência que ele reside no fundo de todas as coisas, a não ser que se some a ele também o ódio, o que é psicologicamente correto. Mas aí o mundo nos pareceria bem mais triste (FREUD, 1910/2009, p.49).

Nesse sentido, vale citar um trecho da correspondência de Freud a Romain Rolland: “Meus escritos não podem ser o que são os seus: de conforto e refrigério para o leitor” (FREUD, 1923/1982, p. 399). Em 1926, Freud reitera em outra carta a Rolland que seu papel não é confortar nem consolar, tampouco desolar ou desagradar:

Ao contrário do senhor, não posso contar com o amor de muitas pessoas. Não lhes agradei, confortei nem edifiquei. Nem foi esta minha intenção; só queria explorar, resolver enigmas, descobrir um pouco da verdade. O que pode ter machucado muitos, beneficiado alguns – mas nenhum desses resultados considero minha culpa ou meu mérito (FREUD, 1926/1982, p. 427).

Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937/1991) reconhece que sua última teoria pulsional, que consagra especial destaque à pulsão de morte, não reverberou nem mesmo dentro do círculo psicanalítico. Vale lembrar que até nos dias de hoje a pulsão de

morte ou é distorcida ou é totalmente negada por certas correntes de pensamento psicanalítico.

Sei perfeitamente bem que a teoria dualista que pretende pôr uma pulsão de morte, de destruição ou de agressão como copartícipe com iguais direitos junto a Eros, que se dá a conhecer na libido, encontrou em geral pouco eco e, na verdade, não abriu caminho nem mesmo entre os psicanalistas. (FREUD, 1937/1991, p.246)

Vemos, portanto, que Freud não se deixava vergar pela falta de popularidade de suas teorias nem com as resistências com que se esbarrava. Como já expusemos, Freud sobrepujava também suas próprias resistências no intuito de forjar uma teorização calcada na experiência analítica, em fatos e não em moralismos, sentimentalismos ou simpatias idiossincráticas. Para além do “bem” e do “mal”, do “certo” ou “errado”, Freud objetivava um rigor teórico e conceitual cada vez maior. Foi esta postura epistemológica que permitiu Freud deslindar a essência da vida anímica humana sem degradingolar em maniqueísmos.

1.2 Pulsões para além do “bem” e do “mal”

Contudo, cabe destacar que Freud põe em questão a própria concepção do bem e do mal ao afirmar que a investigação psicanalítica mostra que “a essência mais profunda do homem consiste em moções pulsionais” (FREUD, 1915b/1991, p. 282). Ele diz ainda:

Em si, estas moções pulsionais não são nem boas nem más. Nós as classificamos dessa forma, a elas e a suas manifestações, de acordo com a relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana (FREUD, 1915b/1991, p. 283).

Não é demais repisar que “as pulsões não contêm em si nada, nenhuma indicação, que nos torne capazes de diferenciar o bem do mal” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 159). Nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, Freud (1905/1991, p. 153) afirma que as pulsões “em si não possuem qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida de exigência de trabalho para a vida anímica”. Acéfala e indômita, a pulsão não preme senão pela satisfação, “ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, (...) ela não tem subida nem descida. É uma força constante” (LACAN, 1964a/1990, p. 157). Força constante (*Konstant Kraft*) que não cessa de pressionar rumo ao seu alvo (*Ziel*), a satisfação.

O objeto é o meio pelo qual a pulsão se esforça em obter uma satisfação, este objeto é o que há de mais variável (FREUD, 1915/1991, p. 118), de mais contingente. Frisamos: o alvo (*Ziel*) não é o objeto (*Objekt*), mas sim a satisfação. Não há nada *a priori* que determine o objeto, este não está enlaçado originariamente com a pulsão, coordenam-se somente pela sua aptidão em proporcionar-lhe satisfação. Segundo Lacan, este objeto é “apenas a presença de um covo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (LACAN, 1964a/1990, p. 170). Em seu Seminário *A relação de objeto*, Lacan afirma que:

(...) um dos pontos mais essenciais da experiência analítica, e isso desde o começo, é a noção da falta do objeto.
Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção da falta do objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo (LACAN, 1956-1957/1995, p.35).

Trata-se, portanto, de uma “teoria da falta de objeto”. Lacan diz ainda (1956-1957/1995, p. 13):

Freud insiste no seguinte: que toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar

A pulsão exige, sem cessar, sua satisfação a todo e qualquer preço. Entretanto, o objeto que a satisfaria plenamente é um objeto perdido desde sempre. Por mais que pulule de objeto em objeto, a satisfação obtida pela pulsão será sempre não-toda. Mas isto não quer dizer que não haja nenhuma satisfação, muito pelo contrário. Por mais parcial e insólito que pareça, a pulsão sempre se satisfaz.

É claro que aqueles com quem temos que tratar, os pacientes, não se satisfazem, como se diz, com o que são. E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo o que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação. Eles satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo com o que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação *a* alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo. Toda questão é justamente saber o que é esse *se* que está aí contentado (LACAN, 1964a/1990, p. 158).

Eis o paradoxo: a pulsão sempre se satisfaz e nunca se satisfaz. Ela sempre se satisfaz nas mais diversas derivações, nas formações do inconsciente, e nunca se satisfaz, pois responder totalmente à exigência pulsional implicaria na abolição do desejo, no gozo total, na morte (QUINET, 2004). Uma vez que o objeto suposto satisfazer absolutamente está

estruturalmente perdido, busca-se em objetos e mais objetos reencontrá-lo. Contudo, o que se encontra são meramente substitutos, *Ersatz*, que não são capazes de fazer cessar o arrasto pulsional. A pulsão deriva, ainda.

Embora não haja satisfação total, sempre há satisfação. “O sujeito é feliz” (LACAN, 1974/2003, p. 525), diz Lacan em *Televisão*. E, uma vez obtida determinada satisfação, Freud nos lembra o quão difícil é para o homem renunciar a um prazer, a uma satisfação ou ao que quer que seja: “Na verdade, não podemos renunciar a nada; apenas trocamos uma coisa por outra; o que parece ser uma renúncia é, na realidade, uma formação de substituto ou subrogado” (FREUD, 1908[1907]/1991, p. 128). Ao contrário do instinto que tem um objeto específico, pré-determinado, a pulsão caracteriza-se por não ter um objeto próprio e por ser capaz de uma notável plasticidade. Incessante movimento e mobilidade (BIRMAN, 2009). Ao longo dos diversos destinos que a pulsão conhecerá, o objeto poderá ser substituído por inúmeros outros objetos, a esse movimento de deslocamento da pulsão caberão os mais significativos papéis (FREUD, 1915a/1991).

Em *Pulsões e seus destinos*, Freud distingue quatro vicissitudes às quais a pulsão estaria submetida: a transformação em seu contrário, o redirecionamento contra a própria pessoa, o recalque e a sublimação. Lacan acha curioso que haja quatro vicissitudes como há quatro elementos da pulsão (*Drang, Quelle, Objekt e Ziel*), estes se conjugam de forma disjunta e irracional. Para Lacan, a pulsão se parece com uma montagem, uma montagem surrealista que não tem nem pé nem cabeça:

Se aproximarmos os paradoxos que vimos se definir no nível do *Drang* ao do objeto, ao do fim da pulsão, creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer c6cegas no ventre de uma bela mulher que lá está incluída para a beleza da coisa. A coisa começa aliás a se tornar interessante pelo seguinte, que a pulsão define, segundo Freud, todas as formas pelas quais se pode inverter um tal mecanismo. Isto não quer dizer que se reverte o dínamo - desenrolam-se seus fios, são eles que se tornam a pena de pavão, a tomada do gás passa pela boca da moça e pelo meio sai um sobre de ave (LACAN, 1964a/1990, p. 161).

Não se trata de uma montagem concebida numa perspectiva referida à finalidade, a algo que desencadeia uma reação mais ou menos apropriada, ela nada tem de natural muito menos algo que se rotule como “normal”. Heloísa Caldas (1997) entende esta montagem como um aparelho que funciona incessantemente, sem pé nem cabeça, mas que insolitamente atinge sempre alguma satisfação, até mesmo quando não parece buscar atingi-la como no sintoma e na sublimação. Segundo Quinet, a “pulsão está sempre em derivação para atingir a satisfação, o que faz Lacan, a partir de sua tradução inglesa do *drive*, chamá-la de *dérive*,

‘deriva’” (QUINET, 2004, P. 80). Trata-se de uma aparelhagem que funciona “mal”, e justamente por isso é que precisa de vias (no plural), o que significa que não há A via do pulsional. “Isso extravasa, escapa, passa por aqui, ora acolá, de forma imperativa, sempre passa” (CALDAS, 1997, p. 274). A pulsão tomará um destino necessariamente uma vez que, como nos diz Freud, não se pode fugir de si mesmo.

Que pulsões devemos supor que existam, e quantas? Pergunta-se Freud em *Pulsões e seus destinos*. Ele próprio responde que esta questão pode dar margem a respostas bastante arbitrárias, uma vez que não se pode objetar se alguém empregar, por exemplo, o conceito de uma pulsão lúdica, ou de uma pulsão de destruição, ou ainda de uma pulsão gregária e assim por diante. Entretanto, Freud questiona se esses conteúdos temáticos pulsionais, tão especializados, não admitiriam ser retroativamente decompostos na direção de fontes pulsionais mais básicas, de modo que somente as pulsões primordiais, não mais suscetíveis de decomposições, possam assim ter sua importância apreciada efetivamente.

Inicialmente, Freud postulou duas pulsões básicas que se opunham: pulsões sexuais *versus* pulsões de autoconservação. “Nossa concepção foi desde o começo *dualista*” (FREUD, 1920/1991, p. 51), nos diz Freud em *Além do princípio do prazer*. Ao longo da sua obra, o psicanalista buscou sustentar que o ser humano é marcado por um dualismo pulsional incontornável. Em *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1910), ele destacou “a inequívoca oposição entre as pulsões que servem à sexualidade, a ganância de prazer sexual, e aquelas que têm por meta a autoconservação do indivíduo, as pulsões egóicas” (FREUD, 1910/1991, p. 211). Freud aqui calcava-se no dito do poeta Schiller: “A fome e o amor movem o mundo”.

Como sabemos, o prazer sexual não está apenas ligado à função dos genitais, estende-se muito além da função reprodutiva. Tal conceituação “provocou grande escândalo em uma sociedade rígida, respeitável ou meramente hipócrita” (FREUD, 1920/1991, p. 50). Segundo Freud (1910/1991), tanto as pulsões sexuais como as pulsões do eu, têm, em geral, os mesmos órgãos e sistemas de órgãos à disposição. A boca tanto serviria para beijar quanto para comer e comunicar, os olhos não somente perceberiam as alterações do mundo exterior, importantes para a conservação da vida, mas também contemplariam os encantos dos objetos. “Pois bem, neste ponto confirma-se que não é nada fácil servir a dois senhores ao mesmo tempo” (FREUD, 1910/1991, p. 213). O conflito entre as pulsões do eu e as sexuais se daria quando as exigências destas configuram-se ao eu como

perigos que ameaçam sua autoconservação ou seu auto respeito. Então o eu se põe na defensiva, denega às pulsões a satisfação desejada e as constringe aos rodeios de uma satisfação substitutiva, rodeios que se dão a conhecer como sintomas neuróticos. (FREUD, 1917[1916] p. 130)

A neurose apresentava-se nesse contexto teórico como o desfecho de uma luta entre o interesse da autoconservação e as demandas da libido, uma “luta em que o eu triunfou, mas ao preço de graves sofrimentos e renúncias” (FREUD, 1930/1991, p. 114).

A oposição entre pulsões sexuais e pulsões do eu foi colocada em xeque com a introdução do conceito de narcisismo em 1914. A constatação de que o eu também seria investido libidinalmente fez vacilar essa oposição. Na *Introdução ao Narcisismo*, Freud (1914b/1991) propôs que inicialmente toda libido estaria investida no eu, somente depois esta seria vertida aos objetos. Para aclarar sua teorização, Freud lança mão de uma metáfora zoológica: tal como uma ameba emite seus pseudópodes, a libido estende-se do eu para os objetos. Na conferência “A teoria da libido e o narcisismo”, ele retoma esta ideia:

Comparamos a emissão das prolongações [das amebas] com o envio de libido aos objetos enquanto a massa principal de libido pode permanecer no interior do eu, e supomos que em condições normais a libido egóica se transpõe sem impedimento em libido de objeto, e esta pode recolher-se de novo no interior do eu (FREUD, 1917c [1916-1917], p. 379).

Freud propõe a oposição entre a libido do eu (*Ichlibido*) e a libido de objeto (*Objektlibido*). A “balança” libinal ao pender para um lado, empobrece o outro. O estado de enamoramento é um exemplo paradigmático: apaixonado, o eu parece desistir de si, abandona-se a serviço do amor ao objeto grandioso e idealizado. Essa oposição, entretanto, mostrava-se incapaz de sustentar a “intuição básica dualista” (FREUD, 1923/1991, p. 47) tão cara a Freud, pois não fazia sentido diferenciar uma energia da outra. Poderia-se então abandonar o termo libido ou usá-lo como equivalente da energia psíquica em geral (FREUD, 1933[1932]b/1991), tal como o monismo de Jung propunha, pois “este dualismo estava derretendo-se em suas mãos” (LACAN, 1954-1955/2008, p. 57).

Entretanto, Freud, em *Além do princípio do prazer*, propõe um novo e derradeiro dualismo entre as pulsões de vida e as pulsões de morte:

Nossa concepção foi desde o começo dualista, e o é de maneira todavia mais categórica hoje, quando deixamos de chamar aos opostos pulsões egóicas e pulsões sexuais, para dar-lhes o nome de pulsões de vida e pulsões de morte (FREUD, 1920/1991, p. 51).

As pulsões de vida anseiam aglomerar, ligar a substância viva em unidades maiores enquanto as pulsões de morte contrariam esse afã e reconduzem o ser vivo ao estado inorgânico. Da ação conjugada e contrária de ambas, surgem os diversos fenômenos da vida que encontram na morte o seu fim. Ainda nesse texto, Freud se debruça sobre a paradoxal tendência à repetição de experiências desprazerosas. A insistente, “demoníaca”, repetição do que é desprazeroso mostrava que a hipótese do irrestrito domínio do princípio de prazer no psiquismo mostrava-se insuficiente. Lacan, no Seminário *O eu na teoria e na técnica da psicanálise*, coloca que Freud se dá conta de que algo não se coaduna com o princípio de prazer:

Ele se dá conta de que o que sai de um dos sistemas – o do inconsciente – é de uma insistência - eis a palavra que eu queria introduzir – particularíssima.
 (...) Esse sistema tem algo de incomodativo. É dissimétrico, não cola. (LACAN, 1954-1955/2008, p.88).

Paul-Laurent Assoun afirma que a noção de repetição adquire uma dimensão central na “reforma metapsicológica” (ASSOUN, 2002, p. 86), tal noção expressa-se de maneira particular no conceito de compulsão à repetição (*Wiederholungswang*). Lacan destaca ainda:

É o princípio da homeostase que obriga Freud a inscrever tudo o que deduz em termos de investimento, de carga, de descarga, de relação energética dentro dos sistemas. Ora, ele se dá conta de que há algo que não funciona aí dentro. *Além do princípio do prazer* é isto. Nem mais nem menos (LACAN, 1954-1955/2008, p.89).

Freud reconhece na compulsão à repetição o caráter conservador da vida pulsional, ele afirma que “todas as pulsões querem reproduzir algo anterior” (FREUD, 1920/1991, p. 33).

Se realmente é um caráter tão geral das pulsões o de querer restabelecer um estado anterior, não podemos nos surpreender com que na vida anímica tantos processos se realizem com independência do princípio do prazer (FREUD, 1920/1991, p.60).

Lacan questiona o que Freud queria dizer com essa tendência de retorno ao inanimado e que fatores determinaram essa mudança de rumo em sua teorização:

O que será que ele quer dizer com isso? O que será que o força a pensar nisso? Não é a morte dos seres vivos. É a vivência humana, o intercâmbio humano, a intersubjetividade. Há algo no que ele observa do homem que o coage a sair dos limites da vida (LACAN, 1954-1955/2008, p.115).

Como vimos, Freud em *Mal-estar na cultura* afirma que ao intento civilizatório contrapõe-se a pulsão agressiva do homem, disposição pulsional autônoma que se expressa na “hostilidade de um contra todos e de todos contra um” (FREUD, 1930/1991, p. 118). “Hostilidade primária e recíproca” (FREUD, 1930/1991, p. 109) que se configura como permanente ameaça de dissolução à cultura. Uma vez ausentes as forças anímicas contrárias, que frequentemente inibem a agressividade, os seres humanos mostram-se como “bestas selvagens que nem sequer respeitam os membros de sua própria espécie” (FREUD, 1930/1991, p. 109). Freud é incisivo: “quem, em vista das experiências da vida e da história, ousaria questionar tal hipótese?” (FREUD, 1930/1991, p. 109). Trata-se, portanto, de uma agressividade que extrapola os limites, desmedida, que corrói os laços sociais e aponta para uma dimensão *mais-além*.

Ao tomar os fenômenos do masoquismo imanente de tantas pessoas, a reação terapêutica negativa e a consciência de culpa dos neuróticos, Freud se viu incapaz de sustentar a crença de que a vida anímica fosse governada exclusivamente pelo afã de prazer. Estes fenômenos apontariam de maneira inequívoca a presença de um poder que, por suas metas, merecem o nome de pulsão de agressão ou destruição. Tratar-se-ia de avatares, de derivados da pulsão de morte originária que anseia pelo retorno ao inanimado.

Para Freud (1937/1991), a doutrina do filósofo Empédocles - nascido em 495 a.C. - é tão próxima da sua teoria psicanalítica das pulsões que não está seguro se sua suposta nova criação foi, na verdade, fruto de uma criptomnésia (distúrbio da memória em que o indivíduo tem como novo um conhecimento que já possuía). Empédocles postulou que dois princípios dirigiriam os eventos da vida do universo e da alma. Esses princípios, o amor e a discórdia, manteriam entre si, sem cessar, uma luta eterna. A primeira aspiraria aglomerar em uma unidade as partículas primordiais, a segunda, ao contrário, quer defazer todas as mesclas e separar essas partículas primordiais. Haveria uma incessante alternância entre essas duas forças, ambas buscariam a conquista da vitória sobre a outra sem descanso. Segundo Freud, os dois princípios fundamentais de Empédocles - amor e discórdia - são, tanto em nome quanto em função, os mesmos que os das suas duas pulsões primordiais: *Eros* e destruição. *Eros* que se esforça para combinar o que existe em unidades cada vez maiores, ao passo que a pulsão de destruição empenha-se em dissolver essas combinações e destruir as construções geradas. Nesse sentido, em *Esboço de psicanálise* lemos:

Após larga vacilação e oscilação, resolvemos aceitar somente duas pulsões básicas: *Eros* e pulsão de destruição. (A oposição entre pulsão de conservação de si mesmo e de conservação da espécie, assim como a oposição entre amor egóico e amor de

objeto, situam-se no interior de *Eros*) A meta da primeira é produzir unidades cada vez maiores e, assim, conservá-las, ou seja, uma ligação (*Bindung*); a meta da outra é, ao contrário, dissolver nexos e, assim, destruir as coisas do mundo. A respeito da pulsão de destruição, podemos pensar que aparece como sua meta última transportar o vivo ao estado inorgânico; por isso também a chamamos pulsão de morte (FREUD, 1940 [1938]/1991, p.146).

Vale destacar que Freud, em diferentes passagens de sua obra, parece não discriminar rigorosamente os conceitos de pulsão de morte, pulsão de destruição e pulsão agressiva. Em *Análise terminável e interminável* (1937/1991), por exemplo, ele chega a usar os três termos de forma intercambiável: “pulsão de morte, de destruição ou de agressão como copartícipe com iguais direitos junto a *Eros*” (FREUD, 1937/1991, p.246). No texto *O problema econômico do masoquismo*, toma pulsão de destruição e pulsão de morte como sinônimas: “(...) a libido se enfrenta com a pulsão de destruição ou de morte.” (FREUD, 1924/1991, p. 169). Em *Por que a guerra?*, fala de uma “pulsão de agressão ou de destruição” (FREUD, 1924/1991, p. 193). Na conferência “Angústia e vida pulsional”, antepõe *Eros* às pulsões de agressão:

Existem duas classes de pulsões de diferente natureza: as pulsões sexuais entendidas em seu sentido mais *lato* – *Eros*, se preferem esta denominação – e as pulsões de agressão, cuja meta é a destruição. (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 95)

Jorge (2010) entende que essa variedade de nomeações reflete a necessidade de Freud situar em diferentes dimensões clínicas e teóricas as manifestações da pulsão de morte. Em *Mal-estar na cultura*, Freud coloca que, embora o conjunto da teoria analítica tenha progredido lentamente, a teoria pulsional em especial foi a peça que avançou mais penosa e cautelosamente. Observamos a teoria oscilar da oposição fome e amor para vida e morte, da referência a Schiller para Empédocles, no afã de dar conta dos fenômenos que lhe desafiavam. “A doutrina das pulsões é nossa mitologia, por assim dizer” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 88), escreve Freud em “Angústia e vida pulsional”. Entretanto, essa afirmação não deve servir de argumento para desmerecer ou desacreditar sua teorização. Lacan pontua: “As pulsões são nossos mitos, disse Freud. Não se deve entender isso como uma remissão ao irreal. É o real que elas mitificam” (LACAN, 1964b/1998, p. 867).

Árdua tarefa de tratar o real pelo simbólico da teoria. Lacan afirma que o pensamento de Freud merece ser qualificado, no mais alto grau, e da maneira mais firme, de racionalista. É “de uma razão que não abdica diante de nada, que não diz – *Aqui começa o opaco e o inefável*. Ele vai entrando, e nem que tenha de ficar com cara de quem se perde na escuridão, ele prossegue com a razão” (LACAN, 1954-1955/2008, p. 100). Ao discorrer sobre a pulsão

de destruição em carta a Albert Einstein, Freud, antevendo algum questionamento por parte do físico, o inquire:

Talvez o senhor tenha a impressão de que nossas teorias constituem uma espécie de mitologia e, no presente caso, nem sequer uma mitologia alegre. Mas não desemboca toda ciência natural em uma mitologia desta índole? Não se pode dizer o mesmo, atualmente, a respeito da sua física? (FREUD, 1932/1991, p. 194).

Freud (1933[1932]b/1991, p. 88) toma as pulsões como “seres míticos, grandiosos em sua indeterminação”, e afirma: “Em nosso trabalho não podemos prescindir nem um instante delas, no entanto nunca estamos seguros de vê-las com claridade” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 88). Não sem dificuldades, Freud (1920/1991, p. 34) avançou no estudo do “elemento mais importante e obscuro da pesquisa psicológica”. Em *Esboço de psicanálise*, ele reconhece: “Carecemos de um termo análogo a ‘libido’ para a energia da pulsão de destruição” (FREUD, 1940 [1938]/1991, p. 147). Além disso, o fato da pulsão de morte operar no silêncio em muito dificulta seu estudo. Em *Mal-estar na cultura*, Freud admite:

Pois bem, não era fácil pesquisar a atividade desta pulsão de morte que havíamos suposto. As exteriorizações de *Eros* eram bem mais chamativas e ruidosas; cabia pensar que a pulsão de morte trabalhava muda dentro do ser vivo na obra de sua dissolução, mas desde logo isso não constitui uma prova. Mais longe nos levou a ideia que uma parte da pulsão se dirigia ao mundo exterior, e então saía à luz como pulsão a agredir e a destruir. Assim, a pulsão seria compelida a pôr-se a serviço de *Eros*, na medida em que o ser vivo aniquilava a um outro, animado ou inanimado, e não a seu si-mesmo próprio (FREUD, 1930/1991, p. 115).

A tarefa da libido seria, portanto, tornar inócua essa pulsão destrutora defletindo-a de si mesmo. Para tanto, conta com a ajuda de um órgão particular, a musculatura. Com o auxílio desta, parte dessa pulsão seria então dirigida a objetos do mundo exterior, possibilitando a “conservação do indivíduo” (FREUD, 1940[1938]/1991, p. 148). Voltaremos a este ponto crucial no terceiro capítulo desta dissertação.

Diante da força, *Drang*, que almeja a satisfação absoluta, a quietude total, as exigências de *Eros*, das pulsões sexuais, erigem-se e detêm a derrocada em direção à morte introduzindo novas tensões. “E que luta contra Eros!” (FREUD, 1923/1991, p. 47), exclama Freud em *O eu e o isso*.

Ao barulho de *Eros*, onde pulula a vida, opõe-se o silêncio da pulsão de morte que, como a pulsão sexual, age com sua força constante: ela impulsiona o homem em direção ao inanimado (QUINET, 2004, p. 85).

A luta entre pulsão de vida e pulsão de morte é “essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com suas cantigas de ninar sobre o céu” (FREUD, 1930/1991, p. 118). As duas pulsões básicas ou produzem efeitos uma contra a outra ou combinam-se entre si, esta ação conjugada e contrária das duas pulsões produziria toda a variedade das manifestações da vida. Mesclas, combinações complexas de proporções variáveis entre as duas classes de pulsão não cessam de ser produzidas. Freud (1924/1991) frisa que não devemos contar com uma pulsão de morte e uma pulsão de vida puras, mas somente “contaminadas” uma pela outra, com valências diferentes em cada caso. No Seminário *O eu na teoria e na técnica da psicanálise*, observa Lacan:

Mas note que a tendência à união - o Eros tende a unir – nunca é apreendida a não ser em relação à tendência contrária, que leva à divisão, à ruptura, à redispersão, e muito especialmente da matéria inanimada. Estas duas tendências são estritamente inseparáveis (LACAN, 1954-1955/2008, p. 113).

Em *Mal-estar na cultura*, Freud (1930/1991, p. 115) coloca que “as duas variedades de pulsões raramente - talvez nunca – apareciam isoladas entre si, mas ligavam-se em proporções muito variáveis, tornando-se desse modo irreconhecíveis para nosso juízo”. Em *Porque a guerra?*, Freud (1932/1991, p. 193) novamente se remete a dificuldade de isolar as pulsões de vida e de morte: “A dificuldade de isolar as duas variedades de pulsão em suas exteriorizações é o que por tanto tempo nos estorvou discerni-las”.

A pulsão de autoconservação, por exemplo, sem dúvida a serviço de *Eros*, necessita dispor da agressão para atingir seu propósito. O ato de comer, por exemplo, é “uma destruição do objeto com a meta última da incorporação [...]” (FREUD, 1940[1938], p. 147). A pulsão de amor dirigida a objetos, da mesma forma, requer que a pulsão de apoderamento obtenha a posse desse objeto. Alterações na proporção de mescla das pulsões têm as mais palpáveis consequências:

Um excesso de agressividade sexual faz do amante um assassino estuprador; um intenso rebaixamento do fator agressivo tornar-lo-á acanhado ou impotente. (FREUD, 1940[1938]/1991, p. 147)

Com efeito, Quinet (2012, p. 44) coloca que:

A participação da pulsão de morte na sexualidade se manifesta na busca e apreensão do objeto sexual – que vai desde a paquera até a ‘pegada’ na cama (...)

Nesse sentido, a etimologia do verbo “agredir” mostra-se elucidativa. O vocábulo resulta da junção dos étimos *ad* (para frente) e *gradior* (movimento). Podemos dizer, deste modo, que se faz necessário *agredir*, movimentar-se em direção ao objeto e apoderar-se deste para que alguma satisfação seja possível. Tanto a pulsão de auto-conservação quanto a pulsão sexual exigem, necessariamente, uma mescla com certa dose de agressividade para lograr efeitos.

Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1926a/1991) sublinha que o toque e o contato físico são a finalidade imediata tanto dos investimentos objetivos ternos quanto dos agressivos. *Eros* esforça-se pelo contato, pois anseia pela união, pelo cancelamento dos limites entre o eu e o objeto amado. Mas também a destrutividade que, antes da invenção de armas de ação à distância, só poderia efetivar-se de perto, tinha como premissa o contato corporal, o engalfinhamento. Basta lembrarmos que muitas vezes é mais difícil apartar uma briga do que um carinhoso abraço de um casal apaixonado. O estudo das maneiras pelas quais as duas classes de pulsões se conjugam e se opõem, das condições que tais reuniões se minoram ou descompõem, das perturbações que corresponderiam a essas alterações seria, para Freud, “a tarefa mais lucrativa da investigação psicológica” (FREUD, 1937/1991, p. 245).

Como vimos, a energia da pulsão de morte, quando não se transluce através da ligação com *Eros*, é de muito difícil apreensão. Freud assevera que é no sadismo, onde a pulsão de morte torce a seu favor a meta erótica, que obtemos a mais clara inteligência da natureza desta e de seu vínculo com *Eros*. Mesmo quando emerge sem um propósito sexual, mesmo na mais cega fúria destrutiva, é impossível desconhecer que sua satisfação se enlaça com um gozo narcisista extraordinariamente elevado, na medida em que proporciona ao eu o comprimento de seus antigos desejos de onipotência.

Atemperada e dominada, inibida em sua meta, a pulsão de destruição, dirigida aos objetos, se vê forçada a proporcionar ao eu a satisfação de suas necessidades vitais e o domínio sobre a natureza (FREUD, 1930/1991, p. 117).

Retomando o contexto teórico do seu primeiro dualismo pulsional, Freud, em *Mal-estar na cultura*, salienta que o sadismo se destacava pelo fato de que sua meta não era precisamente amorosa, por vezes seu objetivo estaria inclusive muito distante do amar. Era evidente também que em muitos aspectos o sadismo se anexava às pulsões egóicas, não podia ocultar seu estreito parentesco com as pulsões de apoderamento sem propósito libidinoso. Freud reconheceu que “havia ali algo de discordante, mas se passou por alto” (FREUD, 1930/1991, p. 114). Esse “algo” discordante, disruptivo, remete à agressividade não erótica, à

face ruidosa da pulsão de morte. Essa potência destruidora não se coadunava com o enquadre teórico do seu primeiro dualismo pulsional sendo, portanto, determinante na retificação deste dualismo e na postulação de um masoquismo originário. Tais reviravoltas engendraram várias consequências na teoria psicanalítica, estudaremos a seguir os desdobramentos dessas torções teóricas atinentes ao sadismo e ao masoquismo em suas relações com a agressividade.

1.3 A agressividade no sadismo e no masoquismo

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a agressividade encontrada no sadismo é tomada por Freud como um elemento inerente à sexualidade normal. A concepção freudiana de sadismo oscila num *continuum* que vai desde uma atitude ativa, de dominação do objeto sexual, até o aviltamento e maus-tratos deste. Chamamos a atenção para a inclusão da agressividade na vida sexual dita “normal” pela teorização freudiana, colmatando assim o suposto hiato entre o normal e o patológico.

É fácil pesquisar nas pessoas normais as raízes da algolagnia ativa, o sadismo. A sexualidade da maioria dos homens exibe um componente de agressão, de inclinação a subjugar (...). O sadismo responderia, então, a um componente agressivo da pulsão sexual, componente que se tornou autônomo e exagerado, elevado por deslocamento ao papel principal.

(...) O conceito de sadismo flutua entre uma atitude meramente ativa, ou ainda violenta, com o objeto sexual, até o submetimento e o maltrato infligido a este último como condição exclusiva da satisfação. Em sentido estrito, só este segundo caso, extremo, merece o nome de perversão (FREUD, 1905a/1991, p. 143-144).

O componente agressivo da pulsão sexual poderia se tornar autônomo e exagerado e ser alçado ao papel principal. Na perversão sádica propriamente dita, a agressividade seria elevada a um protagonismo tão exacerbado que a satisfação ficaria condicionada exclusivamente aos suplícios infligidos ao objeto. O conceito de masoquismo também é estendido por Freud até às raias da normalidade. Para ele, o masoquismo “abarca todas as atitudes passivas em relação à vida e aos objetos sexuais” (FREUD, 1905a/1991, p.144), as atitudes mais extremas seriam aquelas que condicionam a satisfação ao fato de padecer de uma dor física ou psíquica infligida pelo objeto sexual. O sadismo e o masoquismo, portanto, ocupariam uma posição particular entre as “perversões”, pois “a oposição entre atividade e passividade que está em sua base pertence aos caracteres universais da vida sexual” (FREUD,

1905a/1991, p.144). O pensamento freudiano nos conduz, portanto, da perversidade à universalidade tanto do sadismo, quanto do masoquismo.

Ainda nos *Três ensaios*, Freud dá um passo além e afirma que há uma íntima relação entre a crueldade e a sexualidade, um prelúdio de sua teorização posterior acerca das imbricações das pulsões de vida e de morte: “A história da cultura humana nos ensina, sem sombra de dúvida, que crueldade e pulsão sexual se copertencem da maneira mais estreita” (FREUD, 1905a/1991, p.144). Esse estreito co-pertencimento será posteriormente tratado teoricamente como mesclas e desmesclas de Eros e Tânatos.

Enquanto perversão, Freud assevera que o masoquismo parece distanciar-se da meta sexual dita normal mais do que a sua contraparte, o sadismo, uma vez que as sevícias abatem-se sobre o próprio sujeito. “Com frequência pode reconhecer-se que o masoquismo não é outra coisa que uma extensão do sadismo voltada para a própria pessoa” (FREUD, 1905a/1991, p.144). Em *As pulsões e seus destinos*, o masoquismo é concebido como o retorno do sadismo ao próprio eu. Vale ressaltar que nesse momento de sua teorização Freud rejeita a noção de um masoquismo originário: “Não parece haver um masoquismo originário que não se engendre do sadismo da maneira descrita” (FREUD, 1915a, p. 123). O sadismo, portanto, seria primário em relação ao masoquismo e consistiria em uma “ação violenta, em uma afirmação de poder dirigida a outra pessoa tomada como objeto” (FREUD, 1915a, p. 123). No masoquismo, esse objeto seria substituído pela própria pessoa, operar-se-ia uma transformação da meta pulsional ativa em passiva. Contudo, vale lembrar com Lacan, que essa passividade de forma alguma significa inércia.

De fato, salta aos olhos que, mesmo em sua pretensa fase passiva, o exercício de uma pulsão, masoquista por exemplo, exige que o masoquista, se ouse me exprimir assim, trabalhe feito um burro (LACAN, 1964, p. 189).

A pulsão é sempre ativa, ainda que tenha um fim passivo, na busca de satisfação. A *transformação em seu contrário* como destino pulsional, segundo Freud (1915/1991), pode ser diferenciada em dois processos: no redirecionamento de uma pulsão da atividade para a passividade e na inversão do conteúdo. Como exemplos do primeiro processo, temos os pares de opostos sadismo-masoquismo e prazer de ver-exibição. Tais transformações dizem respeito somente às metas da pulsão: a meta ativa (martirizar, olhar) seria substituída pela passiva (ser martirizado, ser olhado) e vice-versa. A inversão de conteúdo, por outro lado, somente pode ser encontrada na transformação do amor em ódio, nos deteremos nessa questão posteriormente. Para Freud, o redirecionamento contra a própria pessoa torna-se mais

compreensível se considerarmos que o masoquismo é um sadismo voltado contra o próprio eu e que a exibição inclui a contemplação do próprio corpo.

A observação analítica mostra, sem deixar margem para dúvidas, que o masoquista compartilha o gozo [*mitgenießt*] da fúria que se abate sobre sua pessoa, e o exibicionista, sua nudez (FREUD, 1915a/1991, p. 122).

Contudo, como vimos, tanto o masoquismo quanto o sadismo configuravam-se como fenômenos enigmáticos para a teoria da libido. Em especial o masoquismo, pois confrontava diretamente a primazia do princípio do prazer. As “misteriosas tendências masoquistas do eu” (FREUD, 1920/1991, p. 14) apontavam para um *mais-além*, e compeliram o pai da psicanálise a rever seus princípios teóricos mais basilares. Em *O problema econômico do masoquismo* de 1924, Freud, à luz do seu último dualismo pulsional, realiza uma torção teórica e admite um masoquismo primário. Contrapõe-se, portanto, à noção que vigorava até então de que o sadismo seria primário e que o masoquismo adviria como decorrência. O masoquismo primário (*Urmasochismus*) seria a expressão dessa estranha e mórbida “aspiração que tem por meta a destruição de si” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 97). Eis a monocórdica tendência de Tânatos. Nessa nova concepção, a libido teria como tarefa neutralizar os poderes destrutivos da pulsão de morte desviando-a para o exterior. Uma parte dessa pulsão, contudo, não seria transposta e permaneceria no organismo exercendo seus efeitos disruptivos.

A tarefa da libido é tornar inócua esta pulsão destrutora; a desempenha desviando-a em boa parte – e logo com a ajuda de um sistema de órgão particular, a musculatura – para fora, dirigindo-la para os objetos do mundo exterior. Recebe então o nome de pulsão de destruição, pulsão de apoderamento, vontade de poder. Um setor desta pulsão é posto diretamente a serviço da função sexual, onde tem a incumbência de uma importante operação. É o sadismo propriamente dito. Outro setor não obedece a este traslado para fora, permanece no interior do organismo e ali é ligado libidinalmente com ajuda da coexcitação sexual antes mencionada; neste setor temos que discernir o masoquismo erógeno, originário (FREUD, 1924/1991, p. 169).

Depois que parte da pulsão de morte foi trasladada sobre os objetos, no interior permanece como resíduo, como resto, o genuíno masoquismo erógeno. Esse masoquismo seria um testemunho e uma relíquia da “fase de formação em que aconteceu a liga, tão importante para a vida, entre *Eros* e pulsão de morte” (FREUD, 1924/1991, p. 170). A pulsão de destruição projetada pode, contudo, sob certas circunstâncias, ser introjetada novamente, regressando assim a sua situação anterior. Em tal caso, Freud diz tratar-se de um masoquismo

secundário que se soma ao masoquismo originário, recrudescendo a agressividade sobre o sujeito.

O masoquismo erógeno acompanha a libido em todas as suas fases e, segundo Freud, se apossa de seus cambiantes revestimentos psíquicos. A angústia de ser devorado pelo animal totêmico (pai) provém da organização oral primitiva; o desejo de ser golpeado pelo pai deriva da fase sádico anal; as fantasias masoquistas decorrentes da organização fálica giram em torno do tema da castração e, da organização genital, derivam as fantasias de ser possuído sexualmente e de parir.

Da mesma forma, o sadismo atravessa todas as organizações libidinais, dirige-se muito precocemente aos objetos visando assimilá-los, dominá-los ou destruí-los de acordo com a organização libidinal dominante. Nos *Três Ensaios* (1905a/1991), Freud nomeia a primeira organização sexual pré-genital como oral ou canibalística, a meta sexual desta organização consistiria na incorporação do objeto, paradigma que, na qualidade de identificação, desempenhará um papel psíquico muito importante. Ainda nesse texto, em nota de rodapé acrescentada em 1924, Freud cita o trabalho de Karl Abraham no qual ele decompõe tanto a fase oral quanto a anal em duas subdivisões que se distinguiriam por apresentarem condutas peculiares para com o objeto. Em “Angústia e vida pulsional”, o trabalho de Abraham é novamente referendado e exortado por Freud. Este trabalho é concebido por ele como um importante avanço no conhecimento sobre as primeiras organizações da libido. Freud destaca ainda o valor dessas novas distinções propostas por Abraham na elucidação da etiologia de determinadas neuroses, em especial da neurose obsessiva e da melancolia.

Abraham em seu texto *Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais* de 1924, calcando-se em suas observações psicanalíticas, subdivide a fase oral em duas. No nível primário dessa fase, a libido da criança estaria essencialmente ligada ao ato de sugar, a um ato de incorporação, pois a atividade sexual ainda não se acha separada da ingestão do alimento. No dizer de Freud: “O objeto de uma das atividades é também o da outra. O objeto sexual consiste na incorporação do objeto” (FREUD, 1905a/1991, p. 180). Abraham destaca que a criança nesse momento ainda não seria capaz de distinguir o seu próprio eu do objeto externo, não haveria diferenciação entre a criança que mama e o seio que amamenta. Assim sendo, ainda não haveria sentimentos de ódio nem de amor, seria livre da ambivalência. Freud (1933[1932]b/1991) coloca que nesse primeiro subestágio evidenciado por Abraham trata-se somente da incorporação oral e que ainda não há a ambivalência com o seio materno.

O segundo subestágio, singularizado pela emergência da atividade de morder, é denominada por Abraham como oral-sádica. Com a irrupção dos dentes, emerge um predomínio do morder em detrimento do sugar. Os dentes, segundo o autor, são os primeiros instrumentos com os quais a criança pode causar danos aos objetos. A dentição já seria eficiente em uma época em que suas mãos e seus músculos somente poderiam atuar como auxiliares agarrando e mantendo preso o objeto para o ataque da mordedura. Abraham afirma que os músculos mais poderosos do corpo do bebê são os músculos da mandíbula, estes, em conjunção com a insurgente dentição, perpetrariam a destruição dos objetos.

O prazer oriundo do morder e do destroçar tomaria então o primeiro plano nessa organização. Para que essa asserção seja corroborada, Abraham assenta que “basta nos lembrarmos como, durante esta fase de desenvolvimento, a criança leva à boca todo objeto que pode e tenta com toda sua força despedaçá-lo, mordendo-o” (ABRAHAM, 1924, p 163). Assim que uma criança é atraída por um objeto, ela está sujeita, ou melhor, fadada a tentar sua destruição. Segundo Abraham, é nesta fase que se desenvolve a atitude ambivalente para com o objeto. Freud endossa essa postulação e coloca que o estágio oral-sádico “mostra pela primeira vez os fenômenos da ambivalência que adquiriram tanta nitidez na fase seguinte, a sádico anal” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 92).

Na segunda fase pré-genital distinguida por Freud (1905a/1991), passam ao primeiro plano os impulsos sádicos e anais, “aqui a satisfação é buscada na agressão e na função excretória” (FREUD, 1940[1938]/1991, p. 152). Para ele, há uma estreita conexão dessa preponderância com o aparecimento dos dentes, com o fortalecimento do aparelho muscular e com o controle das funções esfinterianas pela criança (FREUD, 1933[1932]b/1991). Abraham (1924) destaca que, a partir da experiência psicanalítica com pacientes neuróticos e da observação de crianças, verifica-se que os processos excretórios são utilizados com propósitos sádicos. Haveria no erotismo anal duas tendências opostas análogas às tendências encontradas no campo dos impulsos sádicos. As tendências à retenção e à evacuação anais corresponderiam às tendências de controle e de destruição encontradas no sadismo.

Freud assevera que Abraham provou que a fase sádico-anal também poderia ser distinguida em dois estágios. No primeiro estágio reinariam as tendências destrutivas de aniquilar e expurgar, o sadismo apareceria sob a forma de destruição do objeto expelindo-o, rejeitando-o. No estágio posterior, predominariam as tendências a guardar e possuir, o sadismo surgiria como um controle do objeto, buscando retê-lo, dominá-lo.

Esta posição da libido possessiva e dominadora com respeito ao objeto, segundo Abraham, deixou traços nos modos de falar de diversas línguas. Ele cita como exemplo a

palavra alemã *besitzen*, traduzida como “possuir”, que deriva etimologicamente de *sitzen*, sentar. Calcando-se nesta etimologia, Abraham evoca a imagem de uma pessoa sentada em cima de sua propriedade, esta imagem poderia ser considerada paradigmática desta posição libidinal. Tal atitude, nos diz Abraham, poderia ser facilmente observada nas crianças. Ele destaca a frequência com que a criança leva consigo para a cama um objeto que lhe é especialmente caro e dorme sobre ele. Abraham faz também um paralelo desta atitude com as fantasias do pequeno Hans nas quais ele tira do pai a girafa, que representaria a sua mãe, e então senta-se sobre ela, “assentando” assim sua posse.

O autor vê inclusive nos animais semelhante atitude, especialmente nos cães, visto que eles não economizam esforços para colocar um objeto em segurança sob os seus corpos. “Reparei isso em meu próprio cão. Assim que um estranho vinha morar lá em casa, ele apanhava sua focinheira (...) e deitava-se em cima dela” (ABRAHAM, 1924, p. 150). Vem-nos à mente ainda a imagem do lutador vencedor com o pé sobre o vencido, denotando, deste modo, total domínio e mestria sobre seu adversário.

Vale destacar que nesse segundo estágio da fase sádico-anal o esforço de empoderamento, o ímpeto de dominação não pode ser indiferente ao dano ou a aniquilação do objeto. Para que perdue a subjugação é necessário que o objeto subsista. A agressividade que lhe é infligida não pode fazer cessar a sua existência, instala-se uma oposição destruição/controle do objeto. Neste estágio, o sujeito busca “preservar o seu objeto da destruição” (ABRAHAM, 1924, p. 113). Para tanto, é necessário que ele refreie, pelo menos em certa medida, seus impulsos agressivos. Assim sendo, “poupa consideravelmente seu objeto” (ABRAHAM, 1924, p. 150). Com efeito, nos diz Freud, “é na metade desta fase que emerge pela primeira vez a consideração pelo objeto como precursor de um posterior investimento de amor” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 92).

A preocupação, o cuidado, a consideração pelo objeto, portanto, não são dados de início. Pelo contrário, o objeto inicialmente é impiedosamente alvo das pulsões agressivas, não havendo cuidados em relação à sua preservação. O “quem ama cuida”, desse modo, não se dá senão *a posteriori*. Para que o laço seja tecido e sustentado, faz-se necessário uma renúncia da agressividade; pois não somente ela pode implicar na danificação ou destruição do objeto, como também este pode não tolerar ser alvo da artilharia agressiva.

Outra dificuldade deriva de que o vínculo erótico, além dos componentes sádicos que lhe são próprios, com farta frequência leva acoplado uma quantidade de inclinação à agressão direta. Nem sempre o objeto de amor mostrará frente a essas complicações tanta compreensão e tolerância como aquela camponesa que se

queixava que seu marido já não a queria porque estava a uma semana sem sorrir-la (FREUD, 1930/1991, p. 103).

Há uma agressividade que não cessa de solapar o amor e que deve ter seu ímpeto disruptivo regulado para que seja possível a constituição e sustentação do laço. No próximo item desta dissertação, enfocaremos a enigmática asserção freudiana da precedência do ódio sobre o amor e articularemos esta anterioridade com a gênese do eu.

1.4 O ódio é mais antigo que o amor

Em *Pulsões e seus destinos*, Freud (1915a/1991) assevera que o amor e ódio adquirem um interesse particular por serem refratários ao ordenamento que ele impunha às pulsões. Não se pode duvidar da íntima relação que une estes dois sentimentos opostos com a vida sexual, contudo Freud ressalta que o amar admite não apenas uma, mas três oposições. Além da oposição amar-odiar, existiria a oposição entre amar e ser amado e ainda haveria a oposição do amor e ódio tomados em conjunto com o estado de indiferença. Para nos aprofundarmos na questão dos múltiplos contrários do amar, devemos ter em mente que a vida anímica está governada por três polaridades, as oposições entre: sujeito (eu) – objeto (mundo externo); prazer-desprazer e ativo-passivo.

A oposição eu-não eu (fora), ou seja, sujeito-objeto é, segundo Freud, imposta bem cedo ao indivíduo. Este logo perceberá que existem estímulos de cujo campo de influência ele pode se afastar por meio de uma ação muscular (fuga), estímulos esses que atribuirá então a um mundo externo. Por outro lado, perceberá que também existem estímulos contra os quais uma ação como essa resultará inútil, pois, apesar da tentativa de fuga, eles continuarão a exercer uma pressão constante. Estes estímulos sinalizariam a existência de um mundo interno.

A substância perceptiva do ser vivo terá adquirido assim, a partir da eficácia de sua atividade muscular, um apoio para separar um ‘fora’ e um ‘dentro’ (FREUD, 1915a/1991, p.114).

O eu encontrar-se-ia originariamente, desde o começo da vida anímica, investido por pulsões (*triebbesetzt*), e seria em parte capaz de satisfazer suas pulsões em si mesmo. Freud denomina este estado de narcisismo e de auto-erótica esta possibilidade de satisfação. Nesta

condição originária, haveria apenas o fechamento sobre si, o mundo exterior não seria investido com interesse, seria indiferente. Nesse período, portanto, “o eu-sujeito coincide com o prazeroso e o mundo externo com o indiferente (eventualmente como fonte de estímulo de algo desprazeroso)” (FREUD, 1915a/1991, p.130). Ao definirmos o amar como a relação do eu com suas fontes de prazer, então a situação em que o eu ama somente a si mesmo e é indiferente ao mundo ilustraria a primeira das oposições do “amar”.

Deste modo, por ser autoerótico, o eu não necessitaria do mundo exterior e seria indiferente a ele. Entretanto, este estado narcisista primordial é logo perturbado pelas pulsões sexuais, que desde o começo reclamam um objeto, e também pelas necessidades das pulsões egóicas, que nunca se satisfazem de maneira autoerótica. Não é possível bastar-se a si mesmo. As perturbações desprazerosas das pulsões e das necessidades acossam esse estado narcisista primordial preparando o terreno para os progressos ulteriores. O lactante, nos diz Freud, não separa ainda seu eu do mundo exterior como fonte de sensações *a priori*. O aprende a fazer pouco a pouco, sobre a base de diversas incitações. Uma serão discernidas como sendo sensações enviadas por seus órgãos corporais a todo momento, sem cessar, enquanto outras (entre elas o seio materno) serão discernidas ao lhe serem subtraídas temporariamente e só recuperadas, ocasionalmente, quando berra em pedido de ajuda, por exemplo.

Deste modo se contrapõe pela primeira vez ao eu um “objeto” como algo que se encontra “fora” e somente mediante uma ação particular é forçado a aparecer. Uma posterior impulsão a desengatar o eu da massa de sensações, vale dizer, a reconhecer um “fora”, um mundo exterior, é o que proporcionam as freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de dor e desprazer, que o princípio de prazer, amo irrestrito, ordena cancelar e evitar (FREUD, 1930/1991, p. 68).

Segundo Freud, os cuidados parentais despendidos ao bebê desvalido, desamparado “prolonga artificialmente o estágio narcisista primordial, e dessa maneira contribui a fazer possível o estabelecimento do ‘eu-prazer’” (FREUD, 1915a/1991, p. 130). Sob o império do princípio de prazer, o eu recolhe em seu interior os objetos oferecidos na medida em que são fontes de prazer, os introjeta (Freud utiliza aqui a expressão cunhada por Ferenczi em 1909), por outro lado, expelle de si o que em sua própria interioridade é ocasião de desprazer. Assim sendo, a partir do eu-realidade inicial, que distinguiu o “dentro” e o “fora”, emerge um eu-prazer purificado que “põe o caráter do prazer acima de qualquer outro” (FREUD, 1915a/1991, p. 130). O mundo exterior então se decompõe em uma parte de prazer que ele incorporou e um resto que lhe é estranho, sendo que do seu próprio eu foi segregada uma

parte que foi ejetada para o mundo externo e é então sentida como hostil. Freud afirma que, depois deste reordenamento, reestabelece-se a coincidência das duas polaridades:

Eu-sujeito {coincide} com prazer
Mundo exterior {coincide} com desprazer (desde uma indiferença anterior)
(FREUD, 1915a/1991, p. 131).

Com o ingresso do objeto na etapa do narcisismo primário a segunda antítese do amar, o odiar, vem à baila. O objeto é aportado ao eu do mundo exterior primeiramente pelas pulsões de autoconservação e o odiar remete à relação do eu contra o mundo exterior hostil e produtor de estímulos, de desprazer. A indiferença então se subordina ao ódio, à aversão, depois de ter emergido, no começo, como sua precursora.

O exterior, o objeto, o odiado haviam sido idênticos ao princípio. E se mais tarde o objeto se revela como fonte de prazer, então é amado, mas também é incorporado ao eu, de sorte que para o eu-prazer purificado o objeto coincide novamente com o alheio e o odiado (FREUD, 1915a/1991, p. 131).

Assim como o par de opostos amor-indiferença reflete a polaridade eu-mundo exterior, Freud assinala que a segunda oposição, amor-ódio, reproduz a polaridade prazer-desprazer enlaçada com a primeira. Logo que a etapa puramente narcisista é subsumida pela etapa do objeto, prazer e desprazer significam relações do eu com o objeto.

Quando o objeto é fonte de sensações prazerosas, se estabelece uma tendência motriz que quer acercá-lo ao eu, incorporá-lo a ele; então falamos também da “atração” que exerce o objeto dispensador de prazer e dizemos que “amamos” o objeto. Ao contrário, quando o objeto é fonte de sensações de desprazer, uma tendência se esforça em aumentar a distância entre ele e o eu, em repetir com relação a ele a tentativa originária de fuga frente ao mundo exterior emissor de estímulos. Sentimos a repulsão do objeto e o odiamos; este ódio pode depois aumentar convertendo-se em inclinação a agredir o objeto, com o propósito de aniquilá-lo (FREUD, 1915a/1991, p. 131).

Freud, no ensaio *A negação*, expressa este fato na linguagem das moções pulsionais orais, as mais antigas segundo ele:

“Quero comer ou quero cuspir isto”. E em uma tradução mais ampla: “Quero introduzir isto em mim ou quero excluir isso de mim. Vale dizer: “Isso deve estar em mim ou fora de mim”. O eu-prazer originário quer, (...) introjetar-se todo o bom, expelir de si todo o mal. Ao começo são para ele idênticos o mal, o alheio ao eu, o que se encontra fora (FREUD, 1925/1991, p.254-255).

Nasce a tendência a segregar do eu tudo o que possa se insinuar como um desprazer, coloca-se “portas afora” o desprazeroso de modo que forma-se um puro eu-prazer ao qual se contrapõe um “ali-fora alheio, ameaçador” (FREUD, 1930/1991, p. 68). Em *Pulsão e destinos da pulsão*, lemos:

O eu odeia, abomina e persegue com fins destrutivos todos os objetos que se constituem para ele fonte de sensações desprazerosas, indiferentemente se lhe signifiquem uma frustração da satisfação sexual ou da satisfação de necessidades de conservação (FREUD, 1915a/1991, p.132).

Para Freud (1925/1991), o estudo do julgar permite uma compreensão da gênese de uma função intelectual a partir do jogo das moções pulsionais primárias. O julgar seria o desenvolvimento ulterior da inclusão (*Einbeziehung*) dentro do eu ou da expulsão dos objetos, que, como vimos, foram originariamente regidos pelo princípio de prazer. Essa polaridade corresponderia à oposição das pulsões de vida e de morte: a afirmação como substituto da união, da ação de *Eros* e a negação, sucessora da expulsão, atinente à pulsão de destruição. “O gosto por negar tudo, o negativismo de muitos psicóticos, deve ser compreendido como indício da desmescla de pulsões por débito dos componentes libidinosos” (FREUD, 1915a/1991, p. 256-257).

O ódio é mais antigo que o amor, conclui Freud, pois origina-se da repulsa ao mundo externo que o acossa com afluxos de estímulos. O ódio, portanto, pode ser considerado um índice da diferenciação eu/não-eu:

O ódio é, como relação com o objeto, mais antigo que o amor; brota da repulsa primordial que o eu narcisista opõe no começo ao mundo exterior produtor de estímulos. Como exteriorização da reação desprazerosa provocada por objetos, mantém sempre um estreito vínculo com as pulsões de conservação do, de tal modo que as pulsões egóicas e as pulsões sexuais com facilidade podem entrar em uma oposição que repete a oposição entre o odiar e amar (FREUD, 1915a/1991, p.133).

Segundo a leitura de Vieira (2012), Freud postula que o ódio é anterior ao amor porque da massa indiferenciada composta pela mãe e o bebê é preciso que algo se extraia, que uma particularidade opaca seja expulsa, para que o lugar se constitua retroativamente como Um. Essa fração expurgada do caldo materno no qual se banhava o eu-original é necessariamente tomada como pernicioso, pois apenas seu afastamento garante a unidade precária conquistada pelo eu, que ganha existência, *a posteriori*, como aquele que dela se afastou. “O ódio vincula-se, portanto, a esse momento mítico de constituição de si” (VIEIRA, 2012, p.42). Freud, em *Mal-estar na cultura*, entende que “o eu se desfaz do mundo exterior.

Melhor dizendo: originariamente o eu o contém todo; mais tarde segrega de si um mundo exterior” (FREUD, 1930/1991, p. 68).

Vieira contrasta esse postulado sobre as origens com a concepção da filosofia tradicional que supõe necessária, primeiro, uma existência, para que a seguir possa haver juízo de valor. Nesse sentido, primeiramente sou, e só depois tomo consciência de que alguns objetos são prazer e outros desprazer. “Para Freud, primeiro algo é ruim e, nisso, um 'si mesmo' passa a existir” (VIEIRA, 2012, p. 43). O mais importante, segundo Vieira, é perceber a relação entre essa estrutura mítica com o discurso de todo dia. Há sempre violência e segregação nos momentos em que algo se decide e uma definição se institui.

No amor, a busca pela fusão leva à ambigüidade, é difícil dizer quem é quem. Já o ódio se desenrola na assustadora lucidez de uma certeza intrínseca. Estranhas conseqüências: fundar, instituir o que quer que seja, implica mais ódio que o amor (VIEIRA, 2012, p. 13).

Nesse sentido, Lacan, em seu Seminário sobre *A transferência*, afirma: “Talvez seja, com efeito, num momento de agressão, que se coloque a diferenciação, senão de todo objeto, ao menos de um objeto altamente significativo” (LACAN, 1960-1961/1992, p.338). A agressividade, como força disruptiva, desfaz, segrega, exclui, logo diferencia. Lacan, desde o início de sua obra, relaciona o ódio à agressividade, privilegiadamente especular. Segundo Vieira:

'Eu' e 'outro' não são naturalmente dois. É a presença do 'Outro' que nos separa e distingue. No caso do ódio, vela-se este Outro. A conseqüência é que eu e o outro tendemos a Um. No Amor esta tendência à fusão é vivida como plenitude. Inversamente, no ódio trata-se de sobreviver ao perigo da fusão, aqui imaginizada como destruição: 'só pode haver Um.' [...] 'Só pode haver Um' é, portanto, a raiz da agressividade, do ciúme e da inveja... (VIEIRA, 2001, p. 188).

A problemática do eu, do corpo e da agressividade figura na obra de Lacan desde os primeiros momentos de sua trajetória teórica. A linha de prumo que atravessava os textos iniciais de Lacan era o conflito estabelecido entre os registros do corpo fragmentado e do corpo unificado. Com efeito, de sua tese de doutoramento sobre a paranóia e de sua narrativa psicanalítica sobre o crime das irmãs Papin, passando pelos ensaios sobre o estágio do espelho e a agressividade em psicanálise, até o texto sobre a criminologia do começo dos anos 1950, o que estava sempre em pauta era a dimensão paranóica que marcaria o eu e regularia a agressividade de forma imanente (BIRMAN, 2006).

Lacan em “A agressividade em psicanálise” (1948/1998) discute a noção de agressividade e a situa essencialmente no registro imaginário. Vale ressaltar que o imaginário na psicanálise não se reduz à imaginação, Quinet (2004) pontua que este é o registro da identificação especular ao semelhante, o campo do corpo e dos objetos empíricos do desejo e o registro da paixão e do *pathos*: do amor e da agressividade.

A questão crucial para Lacan, segundo a leitura de Joel Birman (2006), é como a agressividade seria o correlato do registro psíquico do eu, de maneira que tal instância psíquica não poderia se constituir sem que a agressividade se institua ao mesmo tempo. Dado que a condição originária do infante seria a do corpo fragmentado, por razões de ordem biológica, a assunção da imagem especular, constitutiva do eu no estágio do espelho, decalcaria no psiquismo uma antecipação imaginária da totalidade corporal, que não estaria presente ainda no registro neural (LACAN, 1949/1998). Da assunção da imagem especular, Lacan extrai importantes consequências. Tomaremos a seguir o estágio do espelho com o intuito de deslindar a tensão agressiva que encontramos nas bases da formação do eu.

2 O EU, O OUTRO E A AGRESSIVIDADE

2.1 O espelho e a agressividade

O estágio do espelho, segundo Lacan, corresponde à antecipação, através da imagem, da unificação do corpo, antecipação relativa à imaturidade neurológica da criança. Em suas palavras:

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (LACAN, 1949/1998, p. 100).

Trata-se, portanto, de um momento lógico na estruturação do sujeito, e não simplesmente um momento do desenvolvimento a ser superado. A experiência do espelho, mais do que uma fase bem delimitada, estaque do desenvolvimento da criança, é um modelo que atravessa toda a vida do sujeito, representando a relação libidinal essencial com a imagem corporal e ilustrando o aspecto de conflito presente na relação dual. Trata-se mais de espelho que de estágio, ou seja, mais de relação (consigo e com o outro) do que de história, mais de percepção da alteridade do que de uma propriocepção (GRECO, 2011). O estágio do espelho representa o momento inaugural de constituição da matriz imaginária do eu que, sendo a sede das posteriores identificações imaginárias alienantes, tem o poder de “uma verdadeira estátua prenhe” (JORGE, 2011). Em *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan assevera que seu estágio de espelho:

É a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo - dimensão essencial do humano que estrutura toda a sua vida de fantasia (LACAN, 1953-1954/1986, p. 96).

A vivência de unidade que o bebê tem no estágio de espelho, com a súbita obtenção de um contorno nítido e definido, estabelece a passagem da sensação de um corpo despedaçado, no qual há uma indiferenciação entre seu corpo e o de sua mãe, para a do corpo próprio (JORGE, 2011). Em seu texto sobre o narcisismo, Freud afirma que uma unidade comparável

ao eu não pode existir *a priori*. É necessário que uma nova ação psíquica incida sobre o autoerotismo para que o narcisismo tome corpo:

Estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o eu tem de ser desenvolvido. As pulsões autoeróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo (FREUD, 1914b/1991, p. 74).

Lacan propõe-se a deslindar esse fenômeno em sua teorização do estágio do espelho: ação psíquica que preside a formação do eu e a constituição do imaginário. Podemos distinguir então dois momentos no estágio do espelho: o primeiro é aquele em que a imagem está despedaçada, *des-forme*; o segundo tempo seria o da imagem unificada, “gestaltizada”, da “boa forma”. Nesse primeiro tempo, trata-se de uma antiimagem, pois não há, propriamente, constituição de uma imagem visível, de um campo visual em que todas as imagens tenham uma consistência própria e nas quais seria possível distinguir nitidamente os elementos de cada totalidade (QUINET, 2004). Ao partirmos do princípio de que no início não há unidade, o corpo do indivíduo pode ser concebido como um corpo retalhado, despedaçado, fragmentado pelas pulsões auto-eróticas, as pulsões ditas parciais. Lacan, em seu Seminário sobre a angústia, coloca:

Antes do estágio do espelho, aquilo que será *i(a)* encontra-se na desordem dos pequenos *a* que ainda não se cogita ter ou não ter. Esse é o verdadeiro sentido, o sentido mais profundo a ser dado ao termo "auto-erotismo" — ou sentir falta de si, se assim posso dizer, de uma ponta à outra. Não é do mundo externo que sentimos falta, como há quem o expresse impropriamente, mas de nós mesmos (LACAN, 1962-1963/2005, p. 132).

Para Jorge, “a ordem do imaginário se institui para fazer face à desordem do real” (JORGE, 2011, p. 45), “a imagem vela o real da dispersão pulsional” (OLIVEIRA, 2008, p. 109). Embora o imaginário tente contrabalançar os efeitos desagregadores da pulsão, ele não é impermeável a esses efeitos. Apesar desta pretensa objetivação obtida com o advento da identificação com a imagem especular, com o outro, permanece subjacente a fragilidade desta construção. A unidade corporal inaugurada no estágio do espelho, uma vez configurada, estaria a partir daí em constante confronto com a parcialidade da pulsão (JORGE, 2011). A oposição enunciada por Lacan entre corpo fragmentado e corpo totalizado/especularizado, seria, segundo Birman (2006), uma outra versão para a oposição freudiana entre pulsão de morte (fragmentação) e pulsão de vida (união). A vida pela mediação do eu se impõe em face da morte e do despedaçamento psíquico, Eros contrapõe-se a Tântatos:

Mas note que a tendência à união - o Eros tende a unir – nunca é apreendida a não ser em relação à tendência contrária, que leva à divisão, à ruptura, à redispersão, e muito especialmente da matéria inanimada. Estas duas tendências são estritamente inseparáveis (LACAN, 1954-1955/2008, p. 106).

Podemos considerar como uma das realizações de Eros ter conseguido a unificação desse corpo retalhado, fragmentado, disperso sob a forma, mesmo que frágil e instável, de um eu. Haveria então uma necessidade de afirmar a vida pela manutenção insistente da unidade corporal do eu, custe o que custar, contra qualquer ameaça de fragmentação corpórea. Pois, como já dissemos, o infante adere a essa referência espacial e especular para poder se proteger da sua fragmentação originária. Essa fragmentação se configura como fonte permanente de terror e horror, constituindo assim a matriz dos fantasmas de morte no psiquismo (BIRMAN, 2006). Lacan agrupa as imagens de castração, emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, eventração, devoração e explosão do corpo sob a rubrica, que lhe parece estrutural, de *imagos do corpo despedaçado*.

Basta escutar a fabulação e as brincadeiras das crianças, isoladas ou entre si, entre os dois e os cinco anos, para saber que arrancar a cabeça e furar a barriga são temas espontâneos de sua imaginação, que a experiência da boneca desmontada só faz satisfazer (LACAN, 1948/1998, p.108)

Lacan reconhece na obra de Hieronymus Bosch um atlas de todas as imagens agressivas que atormentam os homens e relata que podemos reencontrar incessantemente essas fantasmagorias nos sonhos dos analisantes, particularmente no momento em que a análise parece vir refletir-se no fundo das fixações mais arcaicas, quando o movimento da análise toca num certo nível de desintegração agressiva do indivíduo.

No estádio do espelho, antes da constituição do eu, há imagens do corpo despedaçado, dispersão das imagens, fragmentação do corpo. No momento em que se forma a imagem do eu a partir da imagem do outro, constitui-se a imagem gestáltica de uma unidade imaginária, que desconhece que o sujeito é dividido, fragmentado em seus desejos pelas pulsões parciais (QUINET, 2009b, p. 114).

Fragmentação, dispersão, "desordem dos objetos *a*", falam de uma anarquia que, de certa maneira, se *con-forma* à unidade propiciada pela assunção da imagem especular. A identificação com a imagem, ainda que totalizante e reconfortante, não garante que o estado de desamparo, marcado pela *imago do corpo despedaçado*, seja totalmente superado. A ilusória unidade egóica é sim vacilante e frágil, contudo confere contornos e bordas ao corpo despedaçado pelo real das pulsões. A imagem do corpo dá um sentido de unidade, de "eu sou"

para a criança. Mas isso, apesar de essencial, não é suficiente, uma vez que é preciso que o olhar e o dizer do Outro confirmem consistência a este ser. Nesse sentido, a escrita de Barthes é eloquente: “a mãe gratificante me mostra o espelho, a Imagem, e me fala: ‘é você’. Mas a mãe muda não me diz o que sou: não tenho mais base, flutuo dolorosamente, sem existência” (BARTHES, 1977, p. 151). A referência ao Outro, portanto, desempenha uma função essencial, pois sustenta a identificação com a imagem especular, trata-se do lugar de onde se constitui a “perpétua referência do eu” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 342).

O momento característico da experiência do espelho e paradigmático da constituição do eu ideal no espaço do Outro é o momento em que a criança vira a cabeça para o Outro - a testemunha, o adulto que está atrás dela - a fim de lhe comunicar com um sorriso as manifestações de seu júbilo.

Na simples imagenzinha exemplar da qual partiu a demonstração do estádio do espelho — o chamado momento jubilatório em que a criança, vindo captar-se na experiência inaugural do reconhecimento no espelho, assume-se como totalidade que funciona como tal em sua imagem especular — porventura já não relembrei desde sempre o movimento feito pela criancinha? Esse movimento é tão frequente, tão constante, eu diria, que qualquer um pode lembrar-se dele. Ou seja, a criança se volta, como observei, para aquele que a segura e que está atrás dela. Se nos esforçarmos por assumir o conteúdo da experiência da criança e por reconstituir o sentido desse momento, diremos que, através desse movimento de virada da cabeça, que se volta para o adulto, como que para invocar seu assentimento, e depois retorna à imagem, ela parece pedir a quem a carrega, e que representa aqui o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem (LACAN, 1962-1963/2005, p. 41).

Com a ratificação do valor da imagem especular pelo grande Outro, enodam-se os três registros: o real pulsional, o simbólico do significante advindo do Outro e o imaginário da imagem especular. “É porque uma palavra e uma imagem especular se inseriram nesse corpo que ele não é puro real, mas um misto de real, de simbólico e de imaginário” (DIDIER-WEILL, 1997, p. 308). A armadura da imagem não é suficiente para constituir o Um do corpo, pois se faz necessário que este se insira na cadeia de significantes, “o corpo precisa habitar um discurso” (QUINET, 2009b, p.83).

Cabe destacar que através da forma, a minha imagem, a minha presença no Outro, não tem resto. A imagem tampona a falta, vela o resto, pois não pode haver imagem daquilo que falta. “Esta é o *a*, o resto, abominado pelo Outro” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 133). Lacan retoma a concepção freudiana que concebe a angústia como um fenômeno de borda, um sinal que se produz no limite do eu quando este é ameaçado por alguma coisa que não deve aparecer, logo deve ser velado. “Não consigo ver o que perco ali. É esse o sentido do estádio

do espelho” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 277). A imagem envelopa, veste o objeto *a*: *i* (*a*), escreve Lacan.

A imagem especular é o objeto característico do estágio do espelho e caracteriza-se por ter mais de um aspecto sedutor e cativante. Essa imagem fechada, encerrada, gestáltica encobre o vazio e alinhava o corpo despedaçado, conferindo uma boa forma e uma suposta totalização onde não havia. “A captação imaginária dá conta, assim, de um enquadramento do eu” (VIEIRA, 2001, p. 109). Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, calcando-se nos estudos realizados por Charlotte Bühler, Lacan põe em evidência o transitivismo que se apresenta sob a forma cativante de uma verdadeira captação pela imagem do outro no comportamento da criança com seu companheiro de brincadeiras.

Assim, a criança pode participar, num transe completo, do tombo do seu colega, ou igualmente lhe imputar, sem que se trate de mentira, ter recebido o golpe que lhe aplicou. Deixo de lado a série de fenômenos que vão da identificação especular à sugestão mimética e à sedução da imponência. Todos eles são incluídos por essa autora na dialética que vai do ciúme (esse ciúme do qual Sto. Agostinho já vislumbrava fulguramente o valor iniciador) às primeiras formas de simpatia. Eles se inscrevem numa ambivalência primordial que aparece, indico-o desde logo, no espelho, no sentido de que o sujeito se identifica, em seu sentimento de si, com a imagem do outro, e de que a imagem do outro vem cativar nele esse sentimento (LACAN 1946/1998, p. 182).

O transitivismo infantil desvelaria então uma miscelânea original entre eu e outro, uma inextirpável presença da alienação na operação de identificação. “A criança que bate diz que bateram nela, a que vê cair, chora” (LACAN, 1948/1998, p. 116). “*Francisco me bateu*, quando é ele que bateu em Francisco. Há aí um espelho instável entre a criança e seu semelhante” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 196). Nesse transe, nessa confusão imaginária, o eu se confunde com essa imagem que o forma, mas que o aliena primordialmente.

Marcus André Vieira (2012) destaca que, dos tantos sentimentos de que dispõe nosso dicionário afetivo, pena e medo serão tomados por Lacan como paradigmáticos da identificação imaginária, como aqueles que mais tipicamente apoiam-se no espelho. Vieira baseia-se em Aristóteles para definir estes afetos que sintetizariam o que sentia o espectador do teatro grego. O medo seria um “tremor por si”, o vislumbre de uma ameaça, e a pena, seria um “tremor por outro”, ver uma ameaça incidir sobre outro, de quem me compadeço. Em ambos os casos, sofro. Uma relação de proximidade se estabelece entre mim e ele, nos dois afetos, me afetando diretamente. Proximidade esta que chega a um “quase um”.

Sinto o que sente aquele com que me identifico, o protagonista da peça, por exemplo, como se eu fôssemos quase um. Não posso, no entanto, com ele me

confundir, pois é o distanciamento que permite que só ele corra risco, enquanto desfruto de suas aventuras e desventuras no conforto de minha poltrona ou no escuro do cinema. Mesmo no “quase um” das mais ambiciosas situações da realidade virtual, ainda assim será preciso alguma distância para que haja prazer. Vivo através dele, mas meu corpo, embora semiesquecido, garante que eu possa acompanhá-lo sem desaparecer, como sua sombra (VIEIRA, 2012, p.12).

Portanto, esse “espelho instável”, esse “quase um” nos desvela uma reversibilidade, um transitivismo, uma miscelânea que desemboca numa verdadeira confusão primordial eu-outro. Confusão que tende a virar “briga”. Antonio Quinet ratifica essa proposição:

É isso mesmo: o eu e o outro se confundem. Eu projeto no outro conteúdos, intenções e até pensamentos meus; eu me vejo nesse outro no qual identifico traços meus, eu o vejo como meu ideal, que tanto admiro – como eu gostaria de ser igual a ele! Ou o vejo como meu rival e quero que morra! Ou o vejo com tudo aquilo que eu gostaria de ter – que inveja! Por que ele tem e eu não tenho? (QUINET, 2012, p.8)

Essa bipolaridade caracteriza o registro imaginário e constitui a infelicidade do homem, pois o outro, quando não é objeto de desejo, é um estorvo, um rival, um inferno. “Um eu nunca vem sozinho – ele está sempre acompanhado do outro, seu eu ideal. Eis por que a instância do eu é fundamentalmente paranóica” (QUINET, 2012, p. 10). Exterior a si mesmo desde sua própria origem, o eu é, para Lacan, “perfeitamente identificável a uma forma de alienação, parente da paranoia” (LACAN, 1954-1955/2008, p. 311). O outro é, ao mesmo tempo, rival e igual.

Assim, o Eu nunca é senão metade do sujeito; e é ainda aquela que ele perde ao encontrá-la. Compreende-se, pois, que faça questão dela e procure conservá-la em tudo o que parece reproduzi-la nele mesmo ou no outro, e que lhe ofereça, com a efígie, a semelhança (LACAN, 1955/1998, p. 348).

Trata-se, portanto, de uma subjetividade essencialmente cindida. Pelo fato do eu ser por si mesmo um outro, ele instaura-se numa dualidade interna ao sujeito. “O eu é esse mestre que o sujeito encontra num outro, e que se instaura em sua função de domínio no cerne de si mesmo” (LACAN, 1955-1956/2008, p.110). Esta “estrutura paranóica do eu” (LACAN, 1948/1998, p. 117) insere-se na “dialética alienante do Mestre/Senhor e do Escravo” (LACAN, 1955/1998, p. 347). Pois, se em toda relação - mesmo erótica com o outro - há algum eco dessa relação de exclusão *é ele ou eu é* que, no plano imaginário, o sujeito humano é assim constituído de forma que o outro está sempre prestes a retomar seu lugar de domínio em relação a ele, “senhor implantado nele acima dos conjuntos de suas tendências, de seus

comportamentos, de seus instintos, de suas pulsões” (LACAN, 1955-1956/2008, p.111). O eu da consciência se sobrepõe ao sujeito, barrando-o e escamoteando-o. Quinet (2011) escreve:

$$\left(\frac{Eu}{\$}\right)$$

O eu, portanto, usurpa o lugar do sujeito do inconsciente. Essa alienação radical decanta a “matriz que especifica a agressividade inter-humana como essencialmente intra-subjetiva” (LACAN, 1953/2003, p. 149). O Estádio do Espelho, dessa forma, evidencia o laço entre a imagem e a agressividade. Nele desvelam-se os pontos de entroncamento com esse outro e a possibilidade sempre aberta ao sujeito de um auto-dilaceramento diante daquilo que é ao mesmo tempo ele e um outro.

Existe uma certa dimensão de conflito, que não tem outra solução além de um ou.....ou....., é necessário tolerar o outro como uma imagem insuportável, que o arrebatada de si mesmo, ou quebrá-lo imediatamente, inverter, anular a posição à frente, a fim de conservar aquilo que é, naquele momento, centro e pulsão de seu ser, evocado pela imagem do outro, seja esta especular ou encarnada. O laço entre a imagem e a agressividade é, aqui, inteiramente articulável (LACAN, 1960-1961/1992, p. 341).

É num movimento de báscula, de troca com o outro que o homem se apreende como corpo, como eu. Da mesma forma, tudo o que está então nele no estado puro de desejo, desejo originário, inconstituído e confuso, o que se exprime no vagido da criança, é invertido no outro e é dali que ele aprenderá a reconhecê-lo. “Antes que o desejo se aprenda a se reconhecer – digamos agora a palavra – pelo símbolo, ele só é visto no outro” (LACAN, 1953-1954/1986, p.197).

Em suma, nesse primeiro momento de seu ensino, Lacan postula que o sujeito humano desejante constitui-se em torno de um centro que é o outro na medida em que ele lhe dá sua unidade e o primeiro acesso que ele tem do objeto é do objeto enquanto objeto do desejo do outro. A báscula imaginária transita assim entre identificação e rivalidade: *ou eu ou você*. Destarte, o eu se cristalizará na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: “aqui, o concurso primordial se precipita em concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto [...]” (LACAN, 1948/1998, p. 116). Para ilustrar sua teoria, Lacan se apóia nas observações de Santo Agostinho do *infans* e seu ciúme devastador, desenfreado, que experimenta em relação ao semelhante, quando este está ao seio da mãe, quer dizer, gozando do objeto do desejo. Em A

agressividade em psicanálise (1948/1998), Lacan demonstra o quão arcaico seria o nó central da agressividade ambivalente, que estaria subjacente ao ressentimento, retomando o dito de Santo Agostinho: “Vi com meus olhos e conheci bem uma criancinha tomada pelo ciúme: ainda não falava e já contemplava pálida e com uma expressão amarga, seu irmão de leite” (LACAN, 1948/1998, p. 117).

Na origem, o desejo só existe no plano da relação imaginária do estado especular, projetado, alienado no outro. A tensão que ele provoca é insolúvel, quer dizer, não tem outra saída – como Hegel nos ensina – senão a destruição do outro. Haveria então uma alteridade primitiva inclusa no objeto, na medida em que ele é primitivamente objeto de rivalidade e concorrência, pois ele “só interessa enquanto objeto do desejo do outro” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 52). O desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para qual tende. A resultante dessa contenda especular seria, portanto, uma espiral agressiva sem fim.

E cada vez que nos aproximarmos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade – o desejo do desaparecimento do outro enquanto suporte do desejo do sujeito (LACAN, 1953-1954/1986, p. 198).

Lacan prosaicamente faz referência a uma menininha que nada tinha de especialmente feroz, num jardim interior onde estava refugiada, se ligava muito tranqüilamente, numa idade em que ainda mal andava sobre os seus pés, em jogar uma pedra de bom tamanho no crânio de um camaradinho vizinho, que era aquele em torno do qual fazia suas primeiras identificações – *Eu quebrar cabeça de Francis*. Ela o formulava com segurança e tranqüilidade, sem experimentar nenhum sentimento de culpabilidade. Lacan não lhe prometia um futuro de criminosa por isso, para ele, a menininha manifestava somente “a estrutura mais fundamental do ser humano no plano imaginário – destruir aquele que é a sede da alienação” (LACAN, 1953-1954/1986, p.199). Assim sendo, a consequência seria uma impossibilidade de toda coexistência humana.

Mas, graças a Deus, o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros que falam. É por isso que seu desejo é suscetível da mediação do reconhecimento. Sem o que toda função humana só poderia esgotar-se na aspiração indefinida na destruição do outro como tal (LACAN, 1953-1954/1986, p. 198).

Todo equilíbrio puramente imaginário com o outro está sempre condenado por uma instabilidade fundamental (LACAN, 1955-1956/2008). Essa base rivalitária e concorrencial no fundamento do objeto é precisamente o que seria superado na fala, na medida que faz

intervir o terceiro, a *dritte Person*. Para que se funde alguma coisa, para que se abra uma dialética, é preciso que intervenha o registro do grande Outro. “É na medida que o terceiro, o grande Outro intervém na relação do eu com o pequeno outro, que algo pode funcionar, algo que acarreta a fecundidade da própria relação narcísica” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 342). A referência ao campo do Outro abre ao sujeito a possibilidade de sair da pura e simples captura no campo narcísico, pois “eu” e “outro” não somos naturalmente dois. Uma verdadeira *con-fusão*. Segundo Vieira (2001), é a presença do Outro que nos separa e distingue. O pacto da fala dialetiza a tensão mortífera expressa pela lógica imaginária “*ou eu ou você*”, abre outras possibilidades para além da mais crua exclusão. Faculta a formação de laços que superam tal derradeira rivalidade, é o que torna viável o contrato social.

A palavra é sempre pacto, acordo, há um entendimento, chega-se a um acordo – isto é para você, isto é para mim, isto é isto, aquilo é aquilo. Mas o caráter agressivo da concorrência primitiva deixa sua marca em qualquer espécie de discurso sobre o pequeno outro, sobre o Outro enquanto terceiro, sobre o objeto (LACAN, 1955-1956/2008, p. 52).

Uma vez que o ponto de partida dessa dialética é minha alienação neste pequeno outro, há um momento em que posso ser colocado em situação de ser eu mesmo anulado porque o outro não está de acordo. Sem acordo, sem contrato, há destrato, há luta: “a dialética do inconsciente implica sempre, como uma de suas possibilidades, a luta, a impossibilidade de coexistência com o outro” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 51).

Lacan ressalta que a partir do momento em que a noção do narcisismo entrou na teoria analítica, a nota da agressividade foi posta cada vez mais no centro das preocupações técnicas. A tensão agressiva que encontramos nas bases da formação do eu estaria, portanto, presente em todos os relacionamentos interpessoais. Isso significa que, no encontro inter-humano, o mecanismo de exclusão pode ser empregado, em maior ou menor grau, como defesa frente ao risco da presença daquele que é vivido como estranho e que poderá retomar seu lugar de domínio. Aquilo que excluímos de nós mesmos, que não reconhecemos como próprio, constitui ameaça de ruptura em $a' - a$, o eixo imaginário constitutivo. Há algo que faz furo na lisa e esférica *Gestalt* da imagem especular, algo provoca uma quebra, uma ruptura, uma estranheza no familiar.

O que quero acentuar hoje é apenas que o horrível, o suspeito, o inquietante, tudo aquilo pelo qual traduzimos para o francês, tal como nos é possível, o magistral *unheimlich* do alemão, apresenta-se através de claraboias. É enquadrado que se situa o campo da angústia. Assim vocês reencontram aquilo por meio do qual introduzi a discussão, ou seja, a relação da cena com o mundo.

"Súbito", "de repente" — vocês sempre encontrarão essas expressões no momento da entrada do fenômeno do *unheimlich*. Encontrarão sempre em sua dimensão própria a cena que se propõe, e que permite que surja aquilo que, no mundo, não pode ser dito (LACAN, 1962-1963/2005, p.86).

Mesmo na experiência do espelho, Lacan adverte que pode surgir um momento em que a imagem que acreditamos estar contida nele se modifique. Os fenômenos de despersonalização, os mais conhecidos como concomitantes da angústia em sua concepção, seriam justamente os fenômenos mais contrários à estrutura do eu como tal e escancariam a sua evanescência. Basta recorrermos à experiência angustiante de não se encontrar, de não se reconhecer no espelho para constatar isso.

Em termos fenomenológicos, parece evidente que a despersonalização começa pelo não-reconhecimento da imagem especular. Todos sabem como esse fenômeno é sensível na clínica, e com que frequência é ao não se encontrar no espelho, ou em qualquer coisa análoga, que o sujeito começa a ser tomado pela vacilação despersonalizante. Mas essa formulação que indica o fenômeno nem por isso deixa de ser insuficiente. Se o que é visto no espelho é angustiante, é por não ser passível de ser proposto ao reconhecimento do Outro (LACAN, 1962-1963/2005, p.134).

Uma vez que não há nenhum elo natural que ligue o sujeito a seu corpo, como bem destaca Luciano Elia (1995), nenhuma garantia é dada no sentido de ter esta ligação como estabelecida pela natureza, definitiva e harmoniosamente, de uma vez por todas. É somente no campo do Outro que o sujeito poderá se reconhecer, que poderá identificar-se com a imagem que se lhe apresenta: “eu sou essa imagem”. É no espelho plano do grande Outro que imagem e significante se enlaçam sustentando o eu. Contudo, como sabemos, falta um significante no campo do Outro: S(A). Essa falta no Outro deixa sempre aberta a possibilidade de faltar a referência, a sustentação simbólica para o sujeito, pois não há significante que baste para representá-lo integralmente. Como vimos, quando o reconhecimento do Outro não advém, irrompe a angústia. “A angústia nada mais é que o sinal da perda, para o eu, de toda referência possível” (LACAN, 1961-1962, p. 291), nos diz Lacan.

O eu pode, portanto, tornar-se estranho a si próprio. Tal experiência fora vivenciada pelo próprio Freud em uma viagem de trem. Esta estranha desventura é relatada por ele em uma nota de rodapé do texto *O estranho*: Freud viajava sozinho em seu camarote quando um solavanco mais violento fez abrir a porta do banheiro ao lado. Um velho senhor de boné e roupão então apareceu diante dele. Freud supôs que aquele homem, provavelmente, ao sair do banheiro situado entre dois camarotes, havia se equivocado e adentrou no seu camarote por engano. Ao levantar-se com a intenção de corrigi-lo, deu-se conta que se tratava, na verdade, do seu próprio reflexo: “fiquei atônito ao dar-me conta que o intruso era minha própria

imagem projetada no espelho sobre a porta de comunicação” (FREUD, 1919/1991, p. 247). *O intruso era eu mesmo*, podemos assim dizer. Freud (1919/1991, p. 247) coloca que ainda se recorda do profundo desgosto que a “aparição” causou nele.

Quando essa imagem especular que temos diante de nós, que é nossa altura, nosso rosto, nosso par de olhos, deixa surgir a dimensão de nosso próprio olhar, o valor da imagem começa a se modificar — sobretudo quando há um momento em que o olhar que aparece no espelho começa a não mais olhar para nós mesmos. *Initium*, aura, aurora de um sentimento de estranheza que é a porta aberta para a angústia. Essa passagem da imagem especular para o duplo que me escapa, eis o ponto em que acontece algo do qual a articulação que damos à função do *a* nos permite mostrar a generalidade, a presença em todo o campo fenomênico (LACAN, 1962-1963/2005, p. 100).

Para Lacan, o “lugar eleito da angústia” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 121) situa-se em uma certa borda, uma certa abertura, uma certa hiância onde a constituição da imagem especular mostra seu limite. Há algo que não é passível de recobrimento pelos registros imaginário e simbólico. A angústia é o corte que se abre e que escancara “o inesperado, a visita, a novidade” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 88), aquilo que Lacan alcunha como *présentimento*, o que existe antes do nascimento de um sentimento, aquilo que não engana.

Portanto, uma vez que o “objeto *a* é aquilo que falta, é não especular, não é apreensível na imagem” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 278), a esférica imagem especular constituída não cessa de ser descompletada por esse objeto que não se deixa obter nem pela imagem, nem pelo significante. O *Unheimlich*, segundo Vieira (2001), se articula a uma vacilação desta imagem totalizante, engendrando a sensação de despersonalização angustiante que lhe é característica. Esta vacilação implica, forçosamente, em uma vacilação do duplo, posto que é a partir do duplo que a imagem do eu se constitui. Motta e Rivera (2005) salientam que enquanto o fascínio corresponde à sustentação da imagem, a angústia assinala sua ruptura. “Trata-se de uma experiência de desmoronamento radical das escoras subjetivas” (VIERA, 2001, p. 163). A irrupção do estranho, do *Unheimlich*, estremece o espelho e ameaça rachá-lo, fazendo vacilar a imagem que sustenta o eu.

Há algo que é furo na imagem e que golpeia fortemente a ilusória centralidade e completude do eu. O neologismo *troumatisme* criado por Lacan associa justamente o trauma ao próprio furo, *trou*, de onde jorra a angústia. O eu, portanto, não cessa de ser “*troumatizado*”. O engodo da imagem totalizante do eu tenta justamente tamponar essa hiância e contra-arrestar o empuxo à dispersão. Daí deriva a ânsia por conceber-se como *Um*. Assim sendo, desliza-se da angústia ao júbilo. Dentre as paixões (*pathos*) que se relacionam

com este furor pelo Um, podemos destacar o amor (a conjunção): “eu e outro fazemos Um” e o ódio (a disjunção): “eu ou o outro, só pode haver Um”.

Como vimos em *Pulsão e seus destinos*, o eu incorpora/ama o que lhe apraz e exclui/odeia o que lhe atormenta na sanha de constituir-se como uma unidade livre de desprazer em meio ao caos no qual estava imerso. Engendra-se uma “topologia esférica do ‘bom dentro’ e ‘mau fora’” (DIDIER-WEILL, 1997, p. 128). No limite entre o eu e o não-eu, portanto, Freud situa o ódio, paixão de segregação e exclusão por excelência. Ou fazemos Um, ou só pode haver Um.

2.2 Narcisismo das pequenas diferenças e o ódio à diferença

Freud, em seu texto *O tabu da virgindade*, evoca pela primeira vez a noção de “narcisismo das pequenas diferenças”, conceito que, a nosso ver, põe em evidência as bases da constituição do “eu”, do “nós” e do outro ao colocar em relevo a frágil e movediça fronteira que teria por função resguardar o narcisismo e a sua unidade. Nesse texto, Freud calca-se no trabalho do antropólogo britânico Ernest Crawley para introduzir sua nova teorização:

Com expressões que diferem pouco da terminologia empregada pela psicanálise, Crawley assinala que cada indivíduo se separa dos demais mediante um “*taboo of personal isolation*” [“tabu de isolamento pessoal”] e que é justamente em suas pequenas diferenças, não obstante sua semelhança em todo o resto, que se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador desenvolver essa idéia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em todos os vínculos humanos vemos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de amar ao próximo (FREUD, 1918 [1917]/1991, p. 195).

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/1991) observa que nas aversões e repulsas a estranhos pode ser discernida a expressão de um amor de si, de um narcisismo, que aspira a sua autoconservação e se comporta como se toda divergência a respeito de suas plasmações individuais, suas idiossincrasias, implicasse numa crítica a elas e a uma exortação a remodelá-las. “Narciso acha feio o que não é espelho”, nos canta Caetano Veloso. Freud admite não saber porque teria de haver uma sensibilidade tão aumentada frente a estas particularidades da diferenciação, mas ressalta que é inegável que nestas condutas dos

seres humanos se dá a conhecer uma predisposição ao ódio, uma agressividade cuja origem é desconhecida e que poderia ser atribuída a um caráter elementar.

Entretanto, Freud ressalta que toda essa intolerância desaparece, de maneira temporária ou duradoura, pela formação da massa e, necessariamente, nela. Enquanto esta perdura, os indivíduos comportam-se como se fossem homogêneos, como se fossem *Um*. Toleram a especificidade do outro, consideram-se como iguais não havendo repulsa entre eles. Há na massa restrições do amor-próprio narcisista que não tem efeito fora dela, Freud então se questiona: “Qual é a índole dessas ligações existentes no interior da massa?” (FREUD, 1921/1991, p. 98). O psicanalista assevera que se trata de um mecanismo de ligação afetiva especial, as chamadas identificações. A identificação é a mais antiga exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa e teria como protótipo a fase oral da organização libidinal, na qual o objeto ansiado e apreciado é incorporado por devoração. O objeto é assimilado, “fagocitado”, pelo sujeito e passa então a fazer parte dele. Com efeito, na massa, a soma dos sujeitos “deglute” e enquista um mesmo objeto no lugar de seu ideal de eu, isso permite a identificação de uns com os outros, constituindo assim a unidade da massa.

Segundo Philippe Julien, o traço identificatório que faço meu gera uma divisão: ele inclui os semelhantes na medida em que exclui os dessemelhantes. “Não há amor entre irmãos sem rejeição dos estrangeiros, por definição” (JULIEN, 1996, p. 163); para “tantos laços, tantos ódios, diria Laers, o paciente de Freud” (ALBERTI, 1996, p. 220). É esse o limite do amor por aquele que nos é semelhante: ele é segregador, porquanto fundamentado na identificação. Nesse sentido, escreve Lacan em *Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956*:

A identificação com a imagem que dá ao grupo seu ideal (...) decerto fundamental, como Freud mostrou num esquema decisivo, a comunhão do grupo, mas precisamente a custa de qualquer comunicação articulada. Ali, a tensão hostil é até mesmo constitutiva da relação de indivíduo com indivíduo. É isso que o preciosismo corrente no meio reconhece, de maneira totalmente válida sob o termo *narcisismo das pequenas diferenças*, que traduziremos em termos mais diretos por: terror conformista. (LACAN, 1956/1998, p. 493).

O terror em questão advém da não conformidade, da diferença que escancara a incompletude e faz jorrar a angústia. O estranho, o estrangeiro, o diferente força a constatação de que esse pretense *Um é não-todo*; o outro não veste o seu *uni-forme*, nem pertence ao seu *uni-verso*. No afã de reforçar a “argamassa da massa” e assim recobrir qualquer fissura, Freud frisa que “sempre é possível unir no amor uma multidão maior de seres humanos desde que outros fiquem fora para receberem as manifestações de sua agressividade” (FREUD

1930/1991, p. 111). Uma vez que não é nada fácil para os seres humanos renunciarem às suas inclinações agressivas, a hostilização aos estranhos não somente reforça a construção do “nós” ao opor-se aos “outros”, mas também oferece um escape à pulsão agressiva, uma ocasião para a agressão.

Segundo Saceanu (2005), anseia-se alcançar a unidade (“todos = 1”); este é o lado totalitário do narcisismo das pequenas diferenças, que tem por base a exclusão. Logo, o narcisismo das pequenas diferenças não diz respeito a um encontro de duas unidades, mas sim à instauração de uma unidade imaginária cuja manutenção depende de se supor, ou nomear, uma outra em oposição. “Nomeia-se um inimigo vizinho como elemento externo e alvo de ódio para fortalecer a união interna” (QUINET, 2009a, p. 84). A hostilidade recalcada entre os membros do grupo é desviada para fora. Esta hostilidade, segundo Rinaldi (1996), se situa na origem de diversos tipos de racismo. Saceanu coloca que a partir da noção de narcisismo das pequenas diferenças podemos pensar em questões que abrangem diversos patamares, que vão desde a simples tensão entre vizinhos até os extremos do extermínio daquele que é considerado estranho.

A recusa da familiaridade do estranho pode chegar ao ponto extremo de negar-se o “estatuto de humano” do estranho, o que faz com que não reste qualquer identificação possível, abrindo-se o caminho para as piores formas de violência. O mecanismo da recusa, que Freud associou à perversão, implica na “coisificação” do outro, tomado como puro objeto. A crueldade com relação ao estranho seria marcada por um distanciamento que permite tratar ao outro como “coisa” (SACEANU, 2005, p. 81).

A questão do ódio à diferença, segundo a autora, sempre esteve presente ao longo da história. O estrangeiro que provoca atração e repulsa, é muitas vezes perseguido como um invasor ou tido como um perseguidor. Pode ser inicialmente desprezado, mas num segundo momento temido ou odiado, isto é, promovido da categoria de indiferente ao estatuto de perseguidor poderoso, contra o qual um “nós” se solidifica, a partir do fenômeno do narcisismo das pequenas diferenças. A rejeição do estranho-estrangeiro muitas vezes favorece a união dos semelhantes, ou seja, pode-se afirmar que a fraternidade se funda na exclusão. Lacan, no Seminário *O avesso da psicanálise*, nos diz:

Só conheço uma única origem da fraternidade - falo da humana, sempre o húmus -, é a segregação. (...) na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar (LACAN, 1969-1970/1992, p. 107).

Betty Fuks (2007) salienta que quando o narcisismo é levado ao paroxismo desemboca na segregação, no racismo e até mesmo no extermínio; expressões máximas da intolerância ao outro e da tolerância ao mesmo. A noção de narcisismo das pequenas diferenças, para a autora, mostra-se fundamental para a reflexão sobre o par de opostos tolerância/intolerância, tanto no plano individual quanto no coletivo. Fuks (2007) assevera que foi com esta ferramenta conceitual que a psicanálise, diante do fenômeno de manipulação do sentimento de estranheza à diferença do outro, se voltou para o campo da política. A autora ressalta que raramente o termo política aparece designado como tal na obra de Freud, no entanto em *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 1921/1991), *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1991) e *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1939[1934-38]/1991) podemos testemunhar as inquietações de Freud para com a violenta manipulação do fenômeno de intolerância ao outro pelo poder.

A hipótese sobre a origem estrangeira do monoteísmo judaico serve de base para que Freud desenvolva suas reflexões sobre a intolerância à alteridade como expressão da vontade de assegurar a coesão do idêntico a “Si”, destruidor de tudo o que se opõe à proeminência absoluta do outro (FUKS, 2007). Compreender este ódio ao outro através da metáfora do “Judeu” exigiu de Freud o uso do conceito de narcisismo das pequenas diferenças. Perscrutando as diferenças entre alguns povos e o povo errante, encontra que a intolerância das massas se exterioriza com muito mais intensidade frente às pequenas diferenças que caracterizam os judeus do que às fundamentais, “(...) a intolerância dos grupos é quase sempre, de modo bastante estranho, exibida mais intensamente contra pequenas diferenças do que contra diferenças fundamentais” (FREUD, 1939[1934-38]/1991, p. 111). A segregação e o racismo situam-se, portanto, na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, que provoca angústia.

Reino e Endo (2011) colocam que o narcisismo vai marcar o pólo de oposição ao reconhecimento da diferença, sendo de tal modo rígido e conservador que qualquer desvio trazido pelo outro é visto como uma afronta e o faz entrar em guerra contra qualquer sombra de divergência. “Como se dissesse: tudo que de mim difere me ameaça” (REINO; ENDO, 2011, p. 18). Fuks (2007) assevera que é uma diferença *êxtima*: o horror ao que é mais íntimo e que, tomado pelo eu como um objeto externo, constitui-se em objeto do ódio na segregação e no extermínio. Maria Rita Kehl afirma que “uma das bases da intolerância é o mecanismo defensivo de projetar sobre o outro – meu semelhante na diferença – tudo aquilo que eu rejeito em mim mesmo” (KEHL, 2004, p. 114). Nesse sentido, o discurso do *Führer* alemão é tomado por Fuks (2007) como exemplar, pois permite perceber com clareza que o judeu era, a

um só tempo, o que ele guardava de mais íntimo e o que lhe era mais estranho: “O judeu habita em nós; porém é mais fácil combatê-lo sob sua forma corporal do que sob a forma de um demônio invisível” (FUKS, 2007, p. 66), confidenciou certa vez Adolph Hitler a Herman Rauching.

Fuks (2007) assinala ainda que a reflexão sobre a intolerância à mulher e ao judeu ocupa um lugar especial no pensamento psicanalítico. Haveria uma homologia entre a impressão inquietante causada pelo sexo da mulher e a vivência sinistra do homem diante da circuncisão. Freud em *O tabu da virgindade* coloca que:

Toda vez que o homem primitivo tem de estabelecer um tabu, ele teme algum perigo e não se pode contestar que um receio generalizado das mulheres se expressa em todas essas regras de evitar. Talvez este receio se baseie no fato de que a mulher é diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha e, portanto, hostil. O homem teme ser enfraquecido pela mulher, contaminado por sua feminilidade e, então, mostrar-se ele próprio incompetente [...]. Nada disto caducou, permanece ainda vivo entre nós (FREUD, 1918 [1917]/1991, p. 194).

Segundo Fuks (2007), quando em psicanálise fala-se em horror à castração está se falando sobre a angústia que a diferença causa. Esta angústia seria a raiz comum entre o antifeminismo e o anti-semitismo porque lembra a ausência, a privação e desperta estranheza e, daí, o horror.

Outro traço provocador do ódio milenar ao judeu ressaltado por Freud é a convicção deste povo em ser o primogênito e o eleito de Deus. Em *Moisés e o monoteísmo*, lemos:

É lícito partir de um traço de caráter dos judeus que domina sua relação com os outros. Não há dúvida de que eles têm uma opinião particularmente elevada de si próprios, de que se consideram mais nobres, de mais alta nível, superiores aos outros dos quais se segregaram também por muitos de seus costumes. Ao mesmo tempo, são inspirados por uma segurança peculiar na vida, tal como a proporcionada da posse secreta de algum bem precioso, uma espécie de otimismo; as pessoas piedosas a denominariam “confiança em Deus”.
Conhecemos o fundamento desta conduta e sabemos qual é seu tesouro secreto. Eles realmente se consideram o povo escolhido de Deus, creem que estão muito próximos a Ele, e isso os torna orgulhosos e confiantes (FREUD, 1939[1934-38]/1991, p. 102).

Esta fantasia de eleição, inculcada por Moisés, possui tal potência que é compartilhada, embora pela via da inveja e do ciúme doentios, até pelos não-judeus. “Quando se é favorito declarado do pai temido, não se precisa ficar surpreso com o ciúme dos próprios irmãos e irmãs” (FREUD, 1939[1934-38]/1991, p. 103). Com efeito, Fuks (2007) toma o discurso de Hitler como um macabro exemplo: “Não pode haver dois povos eleitos”, pronuncia o *Führer*, “somos nós o povo de Deus”. Eis a rivalidade imaginária que tomou corpo no nazismo, desde

o seu início, quando da promulgação de leis de exclusão e confinamento do povo judeu nos guetos, até a Solução Final, o extermínio.

2.3 A prevalência da ambivalência

O ódio, a agressividade e o anseio de destruição não são privilégios do “estrangeiro”, pelo contrário, permeiam quase a totalidade dos relacionamentos humanos, até mesmo aqueles que idealmente seriam puro amor incondicional. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud põe em evidência a capilarização da agressividade em praticamente todos os laços sociais:

De acordo com o testemunho da psicanálise, quase toda relação afetiva íntima e prolongada entre duas pessoas - casamento, amizade, as relações entre pais e filhos - contém um sedimento de sentimentos de aversão e hostilidade que somente em virtude da repressão não é percebido. Isso está menos encoberto nas instituições, onde cada membro disputa com os outros e cada subordinado murmura de seu superior. (FREUD, 1921/1991, p. 96).

A psicanálise constata que a agressividade e o ódio permeiam inclusive as relações mais insuspeitadas e sagradas tais como: pais e filhos, irmãos e irmãs, marido e mulher, etc. “O mais terno e mais íntimo de nossos vínculos de amor, com exceção de pouquíssimas situações, leva aderida uma partícula de hostilidade que pode incitar o desejo inconsciente de morte” (FREUD, 1915b/1991, p. 300). Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900/1991) questiona o pressuposto da obrigatoriedade do amor nas relações fraternas, o autor coloca que muitos são os exemplos de hostilidade entre irmãos e que inúmeras vezes se pode comprovar que essa desavença data da mais tenra infância. Como vimos, no texto *A agressividade em psicanálise* (1948/1998), Lacan, retomando o dito de Santo Agostinho, destaca o quão arcaico seria o nó central da agressividade ambivalente, que estaria subjacente ao ressentimento:

Vi com meus olhos e conheci bem uma criancinha tomada pelo ciúme: ainda não falava e já contemplava pálida e com uma expressão amarga, seu irmão de leite (LACAN, 1948/1998, p. 117).

Em *Análise da fobia de um menino de cinco anos*, Freud (1909a/1991) relata que Hans, ao tornar-se espectador dos cuidados dispensados à sua recém-chegada irmãzinha, reanima os traços mnêmicos de suas próprias vivências de prazer mais antigas. Prazer, vale

dizer, que lhe foi despojado por essa pequena “usurpadora”. Resta-lhe somente contemplar amargamente, *amarus aspectu*, empalidecido, o gozo da irmã apensa ao “seio perdido”. No Seminário *O desejo e sua interpretação*, Lacan afirma:

É na medida em que o sujeito é imaginariamente frustrado, em que tem a primeira experiência de algo que está diante dele em seu lugar, que usurpa seu lugar, que está nesta relação com a mãe que deveria ser o seu e onde ele sente este intervalo imaginário como frustração (...) que nasce a primeira apreensão do objeto enquanto o sujeito disto é privado (LACAN, 1958-1959, p. 237).

Nesse sentido, em Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, lemos:

Esta é a verdadeira inveja. Ela faz empalidecer o sujeito diante do quê? - diante da imagem de uma completude que se refecha, e do fato de o *a* minúsculo, o *a* separado ao qual ele se suspende, poder ser para um outro a possessão com que este se satisfaz, a *Befriedigung* (LACAN, 1964a/1990, p. 112).

Diante desse espetáculo no qual está excluído, Hans, em sua análise, expressa sem disfarce seu desejo de morte contra a irmã. Freud ressalta que este desejo não se lhe apresenta tão repulsivo a sua autocritica como o análogo contra o pai; “mas é evidente que tratou a ambos de igual modo no inconsciente porque os dois lhe tiram a mamãe, o perturbam em seu estar só com ela” (FREUD, 1909a/1991, p. 93). Esse mesmo influxo, segundo Freud, pode ser encontrado em um número inesperadamente grande de biografias e histórias clínicas. Em *A Interpretação dos sonhos* (1900/1991), vemos que os sentimentos de hostilidade entre os irmãos durante a infância devem ser muito mais frequentes do que a observação trunca dos adultos pode registrar. Seriam não só mais freqüentes, como também mais precoces. Assim sendo, muitos adultos que hoje sentem um terno apego por seus irmãos, e talvez até os ajudem, viveram com estes na infância uma hostilidade que foi apenas interrompida.

A criança maior maltratou o menor, o denegriu, tomou os seus brinquedos; o menor se consome em fúria impotente contra o maior, o invejou e o temeu, endereçou contra o opressor seus primeiros ensaios de liberdade e de consciência do justo. Os pais dizem que seus filhos não se suportam, e não atinam a descobrir a razão (FREUD, 1900/1991, p. 260).

Em “Aspectos arcaicos e infantilismo dos sonhos”, Freud (1916c/1991) ressalta que a criança pequena não ama necessariamente seus irmãos e irmãs e coloca que, sem dúvida, ela os odeia como rivais, como competidores, e é notório como esta atitude frequentemente persiste por muitos anos. Comumente essa atitude hostil é encoberta por outra mais cordial, terna. Essa atitude hostil, segundo Freud, pode ser observada com muita facilidade em

crianças com idade entre dois e meio e cinco anos, quando um novo irmãozinho ou irmãzinha aparece. O recém-chegado geralmente encontra uma recepção muito pouco amistosa. Na *Traumdeutung*, Freud (1900/1991) relata a observação da conduta de um menino pequeno, com cerca de três anos, frente a seu irmão menor. Até então filho único, anunciaram-lhe que a cegonha trouxe um novo menino. Ele examina o recém-chegado e diz, decidido: “Que a cegonha o leve de volta” (FREUD, 1900/1991 p. 261). O pequeno menino já sabe apreciar os prejuízos que poderia esperar deste estranho. Nos *Três ensaios*, Freud chega a dizer que é a ameaça do seu lugar e privilégios que movimenta o intelecto da criança:

Não são interesses teóricos, mas práticos, que põem em marcha a atividade investigatória na criança. A ameaça que para suas condições existenciais significa a chegada, conhecida ou suspeitada, de um novo bebê e o medo que esse acontecimento o prive de cuidados e amor, o tornam reflexivo e perspicaz. O primeiro problema que o ocupa, em consonância com esta gênese do despertar da pulsão de saber, não é a questão da diferença entre os sexos, mas o enigma “De onde vêm os bebês?” (FREUD, 1905a/1991, p. 177).

A criança aproveita-se de todas as oportunidades para rebaixar o recém-chegado/usurpador, Freud (1916/1991) observa que não é nada raro que ela faça tentativas de machucá-lo, podendo chegar até mesmo a ataques mortíferos. Em *A Interpretação dos sonhos*, Freud (1900/1991) cita o caso de uma menina, com menos de três anos, que tentou sufocar seu irmãozinho ainda bebê no berço, pois nada vislumbrava de bom em sua presença ulterior. Numa nota de rodapé adicionada em 1909, Freud relata que Hans, com três anos e meio, num acesso de raiva, exclamou pouco depois do nascimento de sua irmãzinha: “Mas eu não quero ter irmãzinha nenhuma!”. Em sua neurose, um ano e meio mais tarde, confessa paladinamente o desejo de que a mãe deixe cair a pequena na banheira para que morra. Contudo, ao mesmo tempo, Hans era um menino terno, bom e apegado a esta irmã, ele a protegia com gosto particular.

Freud se lamenta por ter perdido a ocasião de fazer tais observações em seus próprios filhos, mas coloca que teve um ressarcimento com a observação de seu sobrinhozinho, a quem “a aparição de uma competidora perturbou seu exclusivo reinado de quinze meses” (FREUD, 1900/1991, p. 262). Fora dito a Freud que o juvenzinho se comportava muito cavalheirescamente com sua irmãzinha, beijava suas mãos e a acariciava. Mas Freud conveceu-se de que, já antes de completar dois anos, o menino aproveita sua capacidade de linguagem para criticar essa pessoazinha que a ele lhe parece totalmente supérflua. Cada vez que se falava dela, ele se imiscuía na conversa e exclamava mal-humorado: “Muito pequena, muito pequena!”. Meses depois, o crescimento da menina desarmou esse “argumento” que

embasava seu menosprezo, o menino então aprendeu a fundamentar de outro modo sua advertência de que ela não mereceria tanta atenção assim. Em todas as ocasiões propícias, ele chamava atenção para o fato de que ela “não tem dentes”. Conforme Freud, as mesmas palavras foram utilizadas por Hans, aos três anos e meio, para disfarçar uma crítica demolidora a sua irmã. Ele supunha que por lhe faltarem os dentes ela não podia falar.

As crianças nessa época da vida são capazes de ter ciúmes com toda força e nitidez. Na eventualidade de a irmãzinha de fato desaparecer, a criança mais velha poderia então novamente ter somente para si toda a atenção e afeição da casa. Assim sendo, é de se esperar que a criança mais velha deseje que todo novo competidor-irmão sofra igual destino. Ainda em *A Interpretação dos Sonhos*, em nota de rodapé acrescentada em 1914, Freud coloca:

Depois de escritas essas linhas, muitíssimas observações foram realizadas, consignadas na bibliografia analítica, sobre a conduta originariamente hostil das crianças contra seus irmãozinhos e um dos progenitores. O autor e poeta suíço Spitteler descreveu de maneira particularmente genuína e ingênua esta atitude típica da infância, tomando-a de sua própria experiência: “Além disso, havia ali um segundo Adolf. Um pequeno monstro que diziam ser meu irmão, mas eu não podia entender para que poderia servir; e menos ainda, a troco de quê lhe davam tanta importância como a mim mesmo. Eu estava satisfeito; em que me fazia falta um irmão? E não somente era inútil, mas era diretamente um estorvo. Quando eu importunava a avó, ele queria importuná-la também; quando eu viajava no meu carrinho de bebê, ele se sentava em frente e me roubava metade do lugar, de maneira que tínhamos que ir tocando os pés” (FREUD, 1900/1991, p.262).

Com efeito, escreve Freud: “Provavelmente não há quarto de crianças sem violentos conflitos entre seus moradores. Motivos: a competição pelo amor dos pais, pelo patrimônio comum, pelo espaço dentro da vivenda” (FREUD, 1916c, p. 187). Essa competitiva agressividade fraterna escancara-se com toda sua virulência no mito bíblico de Caim e Abel:

Adão conheceu Eva, sua mulher, e ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: “Possuí um homem com a ajuda do Senhor.” E deu em seguida à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor e Caim lavrador. Passado algum tempo, ofereceu Caim frutos da terra em oblação ao Senhor. Abel, de seu lado, ofereceu dos primogênitos do seu rebanho e das gorduras dele; e o Senhor olhou com agrado para Abel e para sua oblação, mas não olhou para Caim, nem para os seus dons. Caim ficou extremamente irritado com isso, e o seu semblante tornou-se abatido. O Senhor disse-lhe: “Por que estás irado? E por que está abatido o teu semblante? Se praticares o bem, sem dúvida alguma poderás reabilitar-te. Mas se precederes mal, o pecado estará à tua porta, espreitando-te; mas, tu deverás dominá-lo”. Caim disse então a Abel, seu irmão: “Vamos ao campo.” Logo que chegaram ao campo, Caim atirou-se sobre seu irmão e matou-o (GÊNESIS, 4:1-9).

Tomado por um ciúme assassino, Caim mata Abel por ter sido preterido aos olhos do Pai. É notável que, segundo a Bíblia, o primeiro homicídio ocorrido na Terra tenha se dado

justamente entre irmãos. Assim sendo, tal como Caim, muitas pessoas que amam seus irmãos e irmãs e se sentiriam desoladas se eles morressem, traem contra eles, em seus inconscientes, desejos mortíferos datados de suas infâncias. A “criança não precisa ter muita idade para ter, senão a vocação, pelo menos o gesto de Caim” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 341), nos diz Lacan em seu Seminário *A transferência*.

Contudo, Freud assevera que é muito mais chocante conceber sentimentos de ódio entre pais e filhos do que entre irmãos, uma vez que essa relação é comumente alçada como sagrada e idealizada. Entretanto,

a observação cotidiana pode nos mostrar que inúmeras vezes os vínculos de afeto entre pais e filhos adultos ficam muito aquém do ideal estabelecido pela sociedade e ainda contém uma hostilidade que se exteriorizaria se não a coartasse um misto de piedade e de moções ternas (FREUD, 1916c/1991, p. 188).

Freud traz o caso de uma mulher cujo sonho denunciava que ela queria ver morta diante de si sua única filha. Esta filha era fruto de um casamento infeliz que logo se dissolvera. Quando ainda estava grávida dela, após uma violenta discussão com seu marido, golpeou seu próprio ventre com seus punhos em um ataque de fúria com o intuito de matar a criança que estava sendo gerada.

Quantas mães que hoje amam ternamente, e talvez com ternura excessiva, a seus filhos os receberam, entretanto, com desgosto e desejaram então que a vida não seguisse se desenvolvendo neles; e ainda transpuseram esse desejo em ações diversas, por sorte inócuas (FREUD, 1916c/1991, p. 185).

Freud relata também o caso de um pai cujo sonho permitiu entrever seu desejo de morte para com seu filho mais velho, seu predileto. Quando o filho era ainda uma criança de colo, este pai, descontente com a esposa que escolhera, amiúde pensava que, se esse pequeno ser, que nada significava para ele, viesse a morrer, mais uma vez ficaria livre e faria melhor uso de sua liberdade. Segundo o psicanalista, podemos seguir esses desejos de eliminação até ao egoísmo irrestrito do sujeito, este se expressaria especialmente nos seus sonhos. “Sempre que alguém, no decurso da vida, se interpõe no caminho de uma pessoa (...), de imediato está o sonho disposto a matá-lo, quer se trate do pai, da mãe, de um irmão, do cônjuge, etc” (FREUD, 1916c/1991, p. 186).

Em *A Interpretação dos sonhos* (1900/1991), Freud se questiona: Se os desejos de morte de uma criança contra seus irmãos e irmãs podem ser explicados pelo seu egoísmo que a faz considerá-los como seus rivais, como se explicaria então o desejo de morte contra seus

pais que a cercam de amor e suprem suas necessidades, e cuja preservação deveria desejar justamente por motivos egoístas?

A sacralidade com que investimos os preceitos dos Dez Mandamentos, segundo Freud, embota nossa percepção da realidade: “não ousamos notar que a maior parte da humanidade desobedece ao quarto mandamento” (FREUD, 1900/1991, p. 265). A obrigação de honrar pai e mãe não é tão facilmente aquiescida e cumprida como aparenta. Observa-se, pelo contrário, inúmeras ocasiões para a agressividade e hostilidade. Para Freud (1916c/1991), os motivos dessa hostilidade são bem conhecidos para a psicanálise, a tendência é que as “rinhas” se dêem entre aqueles do mesmo sexo: a filha *versus* sua mãe, o filho *versus* seu pai.

A filha encontra em sua mãe a autoridade que cerceia sua vontade e que está incumbida da tarefa de impor-lhe a renúncia à liberdade sexual que a sociedade exige; em alguns casos, Freud coloca que a filha encontra em sua mãe uma competidora que resiste a ser suplantada. A mesma coisa se repete entre filho e pai de forma talvez ainda mais flagrante. Para o filho, o pai encarna toda a coação social que se suporta a muito contragosto. O pai lhe bloqueia o exercício da afirmação da vontade, o gozo sexual incipiente e, nas famílias em que existe bens e propriedades, o desfrute destes. No caso de um herdeiro do trono, essa espera da morte do pai atinge as raias do trágico, nos diz Freud.

Com efeito, os sonhos com a morte de pais se aplicam com freqüência preponderante ao genitor do mesmo sexo do sonhador, isto é, os homens sonham predominantemente com a morte do pai, e as mulheres, com a morte da mãe. Para Freud (1900/1991), uma preferência sexual já se faz sentir desde uma tenra idade fazendo com que o menino olhe o pai, e a menina a mãe, como rivais no amor, rivais cuja eliminação não poderia deixar de trazer-lhes vantagens. Freud adverte que antes que essa idéia seja rejeitada como monstruosa, é preciso reconsiderar as relações entre pais e filhos. Para ele, uma distinção entre a devoção filial que a cultura exige nesta relação e o que a observação cotidiana nos apresenta de fato deve ser realizada. “Na relação entre pais e filhos se esconde mais de um motivo de hostilidade; sobram condições para que emerjam desejos que não podem passar pela censura” (FREUD, 1900/1991, p. 265). No que tange a relação pai-filho, Freud discorre sobre a maneira pela qual o pai transforma-se num rival perturbador para o menino e a facilidade com que essa rivalidade pode levar a um desejo de morte do pai. Levando em consideração seu contexto sócio-histórico, Freud escreve:

Mesmo em nossa família burguesa, o pai, negando a seu filho a independência e os meios necessários para obtê-la, favorece o crescimento do germe natural de hostilidade contido nessa relação. O médico observa fartas vezes no filho que a dor

diante da perda do pai não pode sufocar sua satisfação pela liberdade finalmente conquistada (FREUD, 1900/1991, p. 266).

Como exemplo clínico, Freud traz o caso de um jovem que sofria de uma grave neurose obsessiva que quase lhe impedia a existência. O sujeito impedia-se de sair na rua porque era torturado pelo receio de matar a todos que encontrasse em seu caminho. Passava seus dias preparando um álibi para a eventualidade de ser acusado de um dos assassinatos cometidos na cidade. Apesar disso, Freud ressalta que se tratava de um homem de fina cultura e de ilibada consciência moral. A análise revelou que a raiz dessa penosa representação obsessiva era o impulso de matar seu pai excessivamente severo. Esse impulso expressara-se conscientemente quando ele tinha sete anos, mas Freud assevera que a sua origem remontava à primeira infância. Após a morte de seu pai, depois de uma dolorosa doença, emergiu o opróbrio obsessivo que se traduziu na forma dessa fobia (ele contava então 31 anos). Quem foi capaz de querer empurrar seu próprio pai do precipício, dificilmente pouparia a vida dos transeuntes. Portanto, encarcerar-se no quarto é o que deveria ser feito, lucubrava o analisante de Freud.

Freud entrevê na mitologia e nas lendas representações do poder despótico do pai e da crueldade com que ele o exercia nas eras primordiais da sociedade humana. Ele faz uma breve alusão ao mito de Cronos em *A Interpretação dos Sonhos* com o intuito de esclarecer que quanto mais despótico for o pai, mais o filho tende a se situar como seu inimigo e a sentir a impaciência de alcançar a dominação através da derrota, por vezes até morte, do pai. Freud sucintamente escreve: “Cronos devora os seus filhos como o javali devora os seus filhotes, e Zeus castra o pai e o suplanta como senhor” (FREUD, 1900/1991, p. 266). Cabe destacar que Cronos também destronou e castrou o seu pai, Urano, em função da opressão e tirania exercida por ele contra seus irmãos e sua mãe. Com efeito, vale aqui nos determos um pouco mais sobre essas construções míticas.

Segundo Brandão (2009), Urano, tão logo nasciam seus filhos com Geia, os devolvia ao ventre materno e lá os mantinha aprisionados, pois temia o poder de filhos tão grandes e poderosos. Geia gemia com dores atrozes sem poder parir, ela então revoltou-se contra as injunções de Urano e instigou seus filhos, que encontravam-se encarcerados em seu útero, a se revoltarem contra o pai déspota. Foi o seu filho caçula, Cronos, que se insurgiu e, munido de uma foice, aguardou Urano se deitar sobre a esposa e o castrou. Com isto, o caçula dos Titãs vingou a mãe e libertou os irmãos da clausura e do jugo paterno. O Titã, após expulsar o pai, agora mutilado e impotente, tomou seu lugar e casou-se com Reia, sua irmã.

Cronos, depois que se apossou do poder, converteu-se num tirano ainda pior que o pai. Ele lançava ao Tártaro qualquer um que poderia ameaçar sua soberania; temendo os Ciclopes, lançou-os nas trevas, igual destino sofreram os Hecatonquiros (gigantes com cem braços e cinquenta cabeças). Urano e Geia o advertiram que ele também seria destronado por um de seus filhos. Sabendo disso, o titã passou então a engolir todos os filhos que concebera com Reia assim que nasciam. Nessa sanha angustiada devorou Héstitia, Deméter, Hera, Hades e Poseídon.

Grávida de Zeus, Reia, no intuito de salvá-lo, foge para a ilha de Creta e lá secretamente dá luz a seu filho. Envolvendo em panos de linho uma pedra, Reia a oferece ao seu marido como se fosse o nascituro na esperança de conseguir enganá-lo e assim conseguir salvar seu filho. Cronos de imediato a engoliu, o engodo foi bem-sucedido. Zeus foi entregue então aos cuidados das Ninfas e das Curetas que, com o barulho das suas danças e escudos, encobriam os vagidos do recém-nascido, evitando que Cronos descobrisse o paradeiro de seu filho.

Ao atingir a idade adulta, Métis, prima de Zeus, forneceu-lhe uma droga que faria com que seu pai vomitasse todos os filhos que ele havia engolido. O deus conseguiu sorratamente ministrar-lhe a substância e, com o apoio de seus irmãos regurgitados, Zeus iniciou o duro combate contra o seu pai. Na versão de Hesíodo, terminada a batalha de mais de dez anos, Cronos foi lançado no Tártaro e os três grandes deuses-irmãos receberam por sorteio seus respectivos domínios: Zeus obteve o céu; Poseidon, o mar e Hades, o mundo subterrâneo (BRANDÃO, 2009). Na versão órfica do mito, a utilizada por Freud em *A Interpretação dos Sonhos*, Cronos não somente é destronado como também é castrado por Zeus. O próprio Freud faz a ressalva que em outras versões a castração foi executada somente por Cronos em seu pai Urano. Apesar dessas disparidades, a essência dessas construções míticas reside na contenda pai-filho: Cronos destronou seu pai e também o foi por seu filho.

Podemos considerar a alusão de Freud ao mito de Cronos em *A Interpretação dos sonhos* como um prelúdio da linha de pensamento que se desenvolveria posteriormente em *Totem e tabu*. Destacamos ainda a insurreição dos irmãos (Zeus, Poseidon e Hades) contra o déspota paterno e a divisão do poder entre eles após a sua derrocada como outra linha convergente com o “mito freudiano”, uma vez que a horda paterna é substituída pelo clã de irmãos, pela união dos varões amotinados.

Em *Totem e tabu* (1913/1991), Freud narra as origens da civilização: na horda primitiva (*Urhoede*) era o macho mais poderoso, o tirânico pai, que monopolizava todas as fêmeas e que subjugava a todos, não hesitando em exercer sua força e agressividade para

fazer valer sua vontade. “Um homem que impunha a todos os outros um limite às exigências sexuais, mas que, ele, era isento desses limites” (ALBERTI, 1996, p. 233). Certo dia, os irmãos se aliaram, mataram e devoraram o pai. Este teria sido assim incorporado por cada um dos filhos, que desta forma introjetariam sua lei e fundariam a sociedade de irmãos, impedindo que qualquer outro viesse a tomar o lugar do pai terrível. Unidos ousaram fazer e levaram a cabo o que individualmente lhes teria sido impossível. O violento pai primordial fora sem dúvida o arquétipo invejado e temido de cada um do grupo de irmãos. E agora, pelo ato de devoração, consumavam a identificação com ele, cada um se apropriava de uma parte de sua força.

O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria, segundo Freud, a repetição e a celebração recordatória daquela façanha memorável e criminoso que foi “o começo de tantas coisas: das organizações sociais, das limitações éticas e da religião” (FREUD, 1913/1991, p.143-144). Alberti (1996) ressalta que o homem todo-poderoso morto, no entanto, não poderia mais impedir a desordem que se cria. Sem as leis, a comunidade rapidamente sucumbiria ao desaparecimento. A fratria órfã então ergue um totem que metaforiza o pai primordial (*Urvater*) e passa a venerá-lo ao mesmo tempo em que passam a se culpar pelo seu assassinato. Criam-se então os tabus e as leis que todos deverão obedecer irrestritamente. Todos deverão se curvar às prescrições e injunções emanadas do totem. “É por isso que a Lei, em psicanálise, está sempre referida ao pai, agente da castração que, nomeando os filhos como seus, lhes atribui limites que estes, no entanto, sempre tentarão derrubar” (ALBERTI, 1996, p. 170). Freud supõe que a malta de irmãos amotinada estava governada pelos mesmos sentimentos contraditórios em relação ao pai tirânico que podemos observar como conteúdo da ambivalência do complexo paterno em cada um de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos.

Odiavam esse pai que tão grande obstáculo significava para sua necessidade de poder e suas exigências sexuais, mas também o amavam e admiravam. Após eliminá-lo, após satisfazer seu ódio e impor seu desejo de identificar-se com ele, forçosamente se abriu caminho às moções ternas avassaladas até então. Aconteceu na forma de arrependimento; assim nasceu uma consciência de culpa que neste caso coincidia com o arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se ainda mais forte do que foi em vida; tudo isto, tal como seguimos vendo hoje nos destinos humanos. O que antes ele havia impedido com sua existência, eles mesmos se proibiram agora na situação psíquica da “obediência de efeito retardado [*nachträglich*]” que tão familiar nos resulta pela psicanálise. Revogaram sua façanha declarando não permitida a morte do substituto paterno, o totem, e renunciaram a seus frutos denegando-se as mulheres liberadas. Assim, desde a consciência de culpa do filho varão, eles criaram os dois tabus fundamentais do totemismo, que por isso mesmo necessariamente coincidiram com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo (FREUD, 1913/1991, p. 145).

No Seminário *A ética da psicanálise*, Lacan destaca que “não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 211). O gozo não deixa de permanecer interdito, pelo contrário, a interdição é reforçada apesar do assassinato do “obstáculo”. Lacan toma *Totem e tabu* como “talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz. E foi Freud quem o inventou” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 212). Em ressonância direta com o “mito freudiano”, como vimos o próprio Freud articular, está o mito edípico. Lemos, já em 15 de outubro de 1897, numa carta a Fliess, Freud anunciar a descoberta da extensão e importância do complexo de Édipo:

Uma única ideia de valor generalizado abriu-se para mim. Eu encontrei também em mim o enamoramento pela mãe e o ciúme contra o pai e os considero agora como um acontecimento generalizado da primeira infância (FREUD, 1897/1991, p. 307).

Freud destaca que a saga grega *Édipo rei* captura uma compulsão que cada um reconhece porque tem registrado em si a existência dela. “Todo ouvinte” - ou seja, “todo falante”, ressalta Alberti (1996) - “foi uma vez, em germe, e na fantasia, um tal Édipo” (FREUD, 1897/1991, p. 307). Em *Totem e tabu* lemos que as proibições-tabu mais antigas e importantes são as duas leis fundamentais do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto. “Vale dizer que essas deveriam ser as apetências mais antigas e intensas dos seres humanos” (FREUD, 1913/1991, p. 39). Estas proibições-tabu incidiriam diretamente no ponto nodal do desejo infantil, no núcleo da neurose, no complexo de Édipo.

Estamos autorizados a formular a conjectura de que com suas ramificações constitui o *complexo nuclear* de toda neurose, e estamos preparados para tropeçar com sua presença, não menos eficaz, em outros campos da vida anímica. O mito de Édipo, que mata a seu pai e toma como esposa sua mãe, é uma revelação, pouco modificada todavia, do desejo infantil, ao que se lhe contrapõe prontamente o rechaço da barreira *do incesto*. O *Hamlet* de Shakespeare baseia-se no mesmo terreno do complexo incestuoso, melhor encoberto (FREUD, 1910 [1909]/1991, p. 47).

Em *Análise da fobia de um menino de cinco anos*, Freud assenta que Hans, em seus laços com seu pai e sua mãe, ratifica suas proposições teóricas acerca da centralidade da configuração edipiana:

Hans confirma da maneira mais flagrante e palpável todo o que eu tinha afirmado (...) sobre os vínculos sexuais dos filhos com seus progenitores. Ele é realmente um pequeno Édipo que queria ter seu pai “fora” [weg], eliminado, para poder estar só com a bela mãe, dormir com ela. Este desejo nasceu naquela residência de veraneio,

quando as alternâncias de ausência e presença do pai lhe sinalizaram a condição na qual se ligava a ansiada intimidade com a mãe (FREUD, 1909/1991, p. 91).

Apesar disso, Freud coloca que Hans não é malvado, nem sequer é um menino em que as inclinações cruéis e violentas da natureza humana seguem desinibidas e desenfreadas. Pelo contrário, sua índole é de uma ternura e cordialidade fora do comum, a mudança da inclinação agressiva em compaixão consumou-se muito cedo nele. “Hans ama a esse mesmo pai por quem alimenta desejos de morte” (FREUD, 1909/1991, p. 92). Apesar de sua inteligência objetar esta contradição, Hans não pode evitar atestar a existência da ambivalência, pois ao bater em seu pai logo depois o beija ternamente justo no lugar em que havia batido. Essa chocante contradição, segundo Freud, compõem a vida sentimental de todos os homens. Estes opostos, que no adulto geralmente só tornam-se conscientes de maneira simultânea no clímax da paixão amorosa, ordinariamente sufocam-se reciprocamente até que um deles seja bem-sucedido em manter encoberto o outro. Porém, na vida anímica da criança, eles podem conviver pacificamente lado a lado por um considerável tempo.

Sonia Alberti (1996) afirma que, a partir de *Totem e tabu*, o complexo de Édipo leva em conta não somente os sentimentos agressivos para com o pai, mas também a identificação com o animal totêmico que vem no lugar do pai morto. “O fato novo que aprendemos com a análise do pequeno Hans”, escreve Freud, “fato com uma importante relação com o totemismo, foi que, em tais circunstâncias, a criança desloca uma parte de seus sentimentos do pai para um animal” (FREUD, 1913/1991, p. 131-132). O ódio ao pai proveniente da rivalidade pela mãe não pode difundir-se desinibido na vida anímica da criança, Freud ressalta que a criança tem que lutar com a ternura e admiração que desde sempre lhe suscitou essa mesma pessoa.²

Na tentativa de solucionar esse conflito ambivalente e assim obter algum alívio, a criança desloca seus sentimentos hostis e angustiados sobre um substituto do pai; no caso do pequeno Hans, o “cavalo mordedor”. O deslocamento, no entanto, não pode dar cabo do conflito, não pode efetuar uma nítida separação entre os sentimentos afetuosos e os hostis. Pelo contrário, o conflito é retomado em relação ao objeto para o qual foi feito o deslocamento, a ambivalência prontamente se apropria deste. Com efeito, vale destacar que Hans não tinha somente angústia diante dos cavalos, mas também respeito e interesse por

² Vale lembrar que Lacan distingue o pai real, o pai simbólico e o pai imaginário. Não nos deteremos sobre essa questão neste trabalho, nos limitaremos a indicar que: “O pai imaginário é aquele com que lidamos o tempo todo. É a ele a que se refere, mais comumente, toda a dialética, a da agressividade, da identificação, a da idealização pela qual o sujeito tem acesso à identificação ao pai” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 225).

eles. Freud coloca que assim que sua angústia se mitigou, o próprio Hans se identificou com o animal temido, galopava como um cavalo e agora era ele que mordia ao pai.

Em *Totem e tabu*, Freud traz ainda o caso do pequeno Arpad que fora relatado por Ferenczi: Quando Arpad tinha dois anos e meio de idade, tentara certa vez, nas férias de verão, urinar no galinheiro e uma galinha bicou, ou tentou bicar, seu pênis. Um ano depois, quando de volta ao mesmo lugar, ele próprio transformou-se numa galinha, só se interessava pelo galinheiro e pelo que lá se passava, contemplava com infatigável interesse e imitava seus cacarejos e posturas, trocou a linguagem humana por “cacarejos e cocoricós”. Era esse seu comportamento durante horas a fio, sem se cansar, só respondendo a perguntas com seus cacarejos.

Ferenczi (1913/2011) relata que essa conduta bizarra do pequeno Arpad persistiu durante todo o período de férias. Ao regressar a Budapeste, recomeçou a utilizar a linguagem humana, mas suas conversas giravam quase exclusivamente em torno de galos, galinhas e pintinhos. Uma brincadeira que repetia inúmeras vezes ao dia era de modelar galos com jornal e, em seguida, com um objeto que representava uma faca, cortar o pescoço do seu frango de papel. Ele mostrava como o animal sangrava e imitava com perfeição, com gestos e voz, a agonia do animal. Ansiava manifestamente assistir à degola de frangos, entretanto tinha muito medo das aves vivas. O momento em que se degolava um galináceo era, em geral, uma festa para ele. “É capaz de ficar dançando horas a fio em volta do cadáver dos animais, tomado por uma intensa excitação” (FERENCZI, 1913/2011, p. 73).

Contudo, destaca Ferenczi, seus afetos em relação aos galináceos não se compõem simplesmente de ódio e de crueldade: “são nitidamente *ambivalentes*” (FERENCZI, 1913/2011, p. 73). Com enorme frequência, Arpad beija e acaricia o animal morto. Um dia, jogou raivosamente seu galináceo de brinquedo na panela, porque não conseguiu dilacerá-lo, mas prontamente o retirou, limpando-o e acariciando-o. “Sua atitude para com o animal totêmico ambivalente por excelência, havia tanto um odiar quanto um amar desmedidos” (FREUD, 1913/1991, p. 133), escreve Freud. Ferenczi conjectura que essa ambivalência relaciona-se com o pai que, embora amado e respeitado, é ao mesmo tempo odiado em função das restrições sexuais que impunha. Segundo Freud, o próprio Arpad cuidou para que o sentido de sua estranha conduta não permanecesse oculto. Ele, ocasionalmente, retraduzia seus desejos do modo de expressão totemista para o da vida cotidiana: *Meu pai é o galo*. Em outra ocasião disse: *Agora sou menino, agora sou um pintinho. Quando for maior, serei uma galinha. E quando for maior ainda, serei um galo*. Afinal, cabe questionar, o que poderia um pintinho contra um galo?

Ferenczi destaca ainda o diálogo de Arpad com uma vizinha no qual ele a diz, com um ar profundamente sério: Casarei com você, com você e sua irmã, e com as minhas três primas e a cozinheira, não, é melhor a mamãe no lugar da cozinheira. Ferenczi conclui: “Ele quer, portanto, realmente tornar-se o ‘galo da aldeia’” (FERENCZI, 1913/2011, p. 76). Freud (1913/1991) destaca das observações de Ferenczi dois traços em especial: a plena identificação do menino com o animal totêmico e sua atitude sentimental ambivalente para com este. Essas observações, na visão de Freud, embasam a substituição desse animal pelo pai na fórmula do totemismo. Os próprios primitivos, segundo Freud, o dizem. Onde o sistema totemista segue em vigor ainda hoje, eles designam o totem como seu antepassado e pai primordial.

Portanto, se o animal totêmico é o pai, os dois principais mandamentos do totemismo, os dois preceitos-tabu que constituem seu núcleo – o de não matar o totem e não gozar sexualmente de nenhuma mulher que a ele pertença – coincidem, segundo Freud, com os crimes de Édipo – que matou seu pai e tomou sua mãe como mulher – e com os dois desejos primordiais infantis, cujo recalque insuficiente, falho, constitui o “núcleo de todas as psiconeuroses” (FREUD, 1913/1991, p. 134).

O Complexo de Édipo, no caso da menina, sofre uma vicissitude em especial. Assim como no menino, a mãe também foi seu primeiro objeto de amor, pois “as condições primordiais da eleição de objeto são idênticas para todas as crianças” (FREUD, 1931/1991, p. 230). Para tomar o pai como objeto amoroso faz-se necessário que se efetue um afastamento da tão amada mãe. Tal afastamento, contudo, não ocorre sem complicações. Configura-se num drama de amor e ódio que, em sua maioria, desemboca numa “catástrofe” (FREUD, 1931/1991, p. 241), numa “devastação” (LACAN, 1972/2009, p. 475). A atitude hostil da filha para com a mãe, nos diz Freud, não é uma consequência da rivalidade inerente ao complexo de Édipo, mas sim provém de um momento anterior, “pré-edípico” portanto, sendo somente reforçada e empregada na situação edípica.

Mas afinal, a que se deve esse afastamento do objeto outrora amado de forma tão intensa e exclusiva? Segundo Freud, isso não se dá devido a um único fator, mas sim a toda uma série de fatores que convergem para esgarçar esse laço tão forte e primevo. Alguns destes fatores seriam inerentes à sexualidade infantil, ou seja, abrem dolorosas chagas tanto nos meninos quanto nas meninas. Primeiramente, Freud aponta os estragos causados pelos ciúmes para com os rivais, da rixa com os usurpadores que surrupiam o objeto materno. Entram na “lista negra” os pais e os irmãos, mas, qualquer um que venha perturbar essa exclusividade “mãe-bebê”, será também objeto de ódio e anseio de eliminação. “O amor infantil é

desmedido, pede exclusividade, não se contenta com parcialidades” (FREUD, 1931/1991, p. 233). Em função da relação com a mãe ser a primeira e a mais intensa (tanto para o menino quanto para a menina), “a atitude (postura) de amor naufragaria em função dos inevitáveis desenganos e da acumulação de ocasiões para a agressão” (FREUD, 1931/1991, p. 236). A mãe, por mais que dispenda esforços, nunca estará à altura das expectativas e demandas que lhe são dirigidas. O resultado será, necessariamente, insatisfação, decepção, queixume e hostilidade.

A proibição da masturbação torna-se também outra ocasião para despertar agressividade e rebelião na criança. A mãe, ou seu substituto, torna-se objeto de rancor por haver lhe impedido uma livre atividade sexual. Segundo Freud, este fato desempenha um importante papel no desligamento da mãe. Esse mesmo motivo voltaria a produzir efeitos após a puberdade, quando a mãe se opõe à masturbação do menino e, no caso da menina, assume seu dever de guardiã da castidade da filha. Apesar dessas convergências entre meninos e meninas, Freud destaca um fator que atinge a menina em especial, fator este que seria o motivo mais intenso de afastamento da filha para com a mãe: a reprovação por ela não lhe ter dotado com um genital correto, ou melhor, a reprovação por “tê-la parido mulher” (FREUD, 1931/1991, p. 235). Quando a menina se inteira de seu “defeito” ao avistar um genital masculino, é apenas com hesitação e relutância que aceita esse desagradável conhecimento.

Além da queixa de não ter sido dotado de um genital correto, isto é, da mãe tê-la parido mulher, uma segunda queixa surpreende Freud: sua mãe não lhe deu leite o bastante e não a amamentou o tempo suficiente. Levando em consideração as condições da civilização da sua época, Freud pondera que isso poderia ser verídico, embora decerto não tão freqüentemente quanto o era asseverado nas análises.

Pareceria antes que essa acusação dá expressão à insatisfação universal dos filhos que, sob as condições culturais da monogamia, são desmamados após seis ou nove meses, ao passo que a mãe primitiva se devota ao filho por dois ou três anos de maneira exclusiva; parece, pois, que nossos filhos permanecem para sempre insaciados, como se nunca tivessem mamado por tempo suficiente no peito materno. Contudo, não estou seguro de que não nos depararíamos com a mesma queixa na análise de crianças que tivessem sido amamentadas por tanto tempo quanto as dos povos primitivos. Tão grande é a voracidade da libido infantil! (FREUD, 1931/1991, p.235-236).

Em função da constatação dessa insaciabilidade e voracidade sem fim, Freud é compelido a concluir que esse amor voraz, tanto na menina quanto no menino, que não se contenta com menos do que tudo, está fadada ao engodo, “incapaz de satisfação plena, [...]

está condenado a desembocar no desengano e a ceder lugar a uma atitude hostil” (FREUD, 1931/1991, p. 233). Demanda intransitiva, sem objeto, sem fim, gulosa, insaciável. “Afinal”, nos diz Lacan, “o pressuposto de Freud, aliás plenamente articulado, é que a exigência infantil primordial é como diz ele, *ziellos*, sem objetivo, o que ela exige é tudo (...)” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 295). Nas primeiras fases da vida amorosa, portanto, “é evidente que a ambivalência constitui a regra” (FREUD, 1931/1991, p. 236).

Em *Totem e Tabu* vemos que o fenômeno da ambivalência pode ser estendido dessas primeiras fases até mesmo após a “morte” dos objetos amados. Quando uma filha perde a sua mãe, ou o filho o seu pai, ou uma esposa o marido, não é raro que o sobrevivente fique atormentado por penosos escrúpulos, por “autocensuras obsessivas”. Segundo Freud (1913/1991), frequentemente os psicanalistas se deparam com o sintoma da exagerada preocupação pelo bem-estar dos próximos ou com autorrecriações totalmente infundadas após a morte de uma pessoa amada. O sujeito questiona se ele próprio não seria culpável, seja por algum descuido ou negligência, pela morte da pessoa amada. Freud adverte que se o objetivo for colocar um fim ao martírio desse sujeito, de nada vale lembrá-lo do esmero e dos esforços despendidos para cuidar do doente, adianta muito menos tentar refutar logicamente sua culpa autoimposta. Ele constata que, de certa forma, essas autoacusações obsessivas são justificadas e é por isso que se mostram invulneráveis à refutação. Não é que o sujeito seja de fato culpado como sua autocensura assevera, a questão é que nele havia algo, um desejo inconsciente para ele mesmo, que não ficaria insatisfeito com a ocorrência da morte dessa pessoa e que, inclusive, poderia tê-la ocasionado, se tivesse poder para isso.

O estudo desses casos, nos diz Freud, não deixa dúvida alguma sobre a difusão e importância dos desejos inconscientes de morte e conclui que “se pode adotar a suposição de que [a ambivalência] é um fenômeno fundamental de nossa vida de sentimentos” (FREUD, 1919/1991, p. 108). Se podemos constatar a prevalência e a pregnância da ambivalência, do ódio, até mesmo nas relações afetivas mais íntimas e insuspeitadas, o que podemos dizer sobre a incidência da agressividade no nosso “próximo”, nos diversos e ordinários laços sociais que compõem a cultura? Eis a questão que nos ocupará a seguir.

2.4 A agressividade no laço social

Em *Mal-estar na cultura*, lemos que o sofrimento nos ameaçaria a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução; da natureza, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, por fim, de nossos relacionamentos com os outros homens. “O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro” (FREUD, 1930/1974, p, 77). Tendo em vista os “espinhosos” relacionamentos humanos, Freud retoma a metáfora enunciada por Schopenhauer em *Psicologia das massas e análise do eu*:

Um grupo de porcos-espinhos apinhou-se apertadamente em certo dia de inverno de maneira a aproveitarem o calor uns dos outros e assim salvarem-se da morte por congelamento. Logo, porém, sentiram os espinhos uns dos outros, o que os levou a se separarem novamente. Quando a necessidade de aquecimento os aproximou mais uma vez, se repetiu aquele segundo mal. Dessa maneira foram impulsionados, para trás e para frente, entre ambas as desgraças, até descobrirem uma distância intermediária na qual podiam mais toleravelmente coexistir (FREUD 1921/1991, p. 96).

Tal como os porcos-espinhos da parábola schopenhaueriana, os homens encontram-se imersos nessa báscula de avanços e recuos, espetando e sendo espetados, ferindo e sendo feridos pelos lancinantes “espinhos” da agressividade. Há algo de intolerável na aproximação demasiada do outro, que impõe a necessidade de uma distância, ainda que íntima (RINALDI, 2011). Como já fora exposto, a existência da inclinação agressiva, que podemos registrar em nós mesmos e nos demais, é o fator que mais perturba nossos vínculos com o próximo e que compele a cultura a realizar um elevado gasto de energia.

Ainda em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud questiona a noção de um instinto gregário que seria inato tanto no homem quanto em outras espécies. Segundo ele, durante um longo tempo, nada da natureza de um instinto gregário ou sentimento de grupo pode ser observado nas crianças. Algo desta espécie só se desenvolveria como reação à inveja inicial com que a criança mais velha recebe a mais nova. Aquele, por ciúmes, anseia desalojar o recém-chegado, mantê-lo longe dos pais e expropriar-lhe todos os seus direitos. Entretanto, diante da impossibilidade de perserverar nesta atitude hostil sem prejudicar-se, o “usurpado” é compelido a se identificar com as outras crianças. Assim se formaria na “quadrilha infantil” (FREUD 1921/1991, p. 114) um sentimento de massa ou de comunidade. “Ousemos por isso corrigir o enunciado de Trotter segundo o qual o ser humano é um animal gregário

[*Herdentier*], dizendo que é mais um animal de horda [*Hordentier*]” (FREUD 1921/1991, p. 115).

Haveria, portanto, uma “transmutação e substituição dos ciúmes por um sentimento de massa” (FREUD 1921/1991, p. 114). A primeira exigência desta formação reativa é a de justiça, Freud destaca a veemência e o rigor com que esta exigência se expressa na escola. “Se ele mesmo não pode ser o preferido, então nenhum outro deverá sê-lo” (FREUD 1921/1991, p. 114). O que posteriormente aparece na sociedade sob a forma de espírito de corpo, *esprit de corps*, não desmente a sua derivação do que foi originalmente inveja. Deste modo, ninguém deve querer se destacar, todos têm que ser iguais e possuir o mesmo. “A justiça social quer dizer que denega-se muitas coisas para que também os outros devam renunciar a elas ou, o que é o mesmo, não podem exigi-las” (FREUD 1921/1991, p. 114). Esta exigência de igualdade é, para Freud, a raiz da consciência moral social e do sentimento de dever.

Em *Totem e Tabu* (1913/1991) constatamos que a façanha da fratria não pôde satisfazer plenamente a nenhum daqueles que a perpetraram. Nenhum dos filhos varões pôde fazer valer seu desejo originário de ocupar o lugar do pai. Para Freud, a proibição do incesto teria um poderoso fundamento prático: a necessidade sexual não une os varões, pelo contrário, provoca desavenças entre eles. Embora os irmãos se tivessem unido para derrotar o pai, todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um quis, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria inevitavelmente numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim sendo, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos, senão erigir a proibição do incesto, com a qual todos, de igual modo, renunciariam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai.

A exigência de igualdade, raiz da consciência moral social e do sentimento de dever, revela-se, inesperadamente, até mesmo na angústia dos acometidos por sífilis em infectar outros. Segundo Freud (1921/1991), a angústia desses sujeitos provém da sua violenta luta contra o desejo inconsciente de propagar sua infecção aos demais, pois o “justo” seria que todos sofressem com a doença como eles: “Por que razão apenas eles deveriam ser infectados e apartados de tantas coisas? Por que também não os outros?” (FREUD 1921/1991, p. 114-115). Freud destaca esse mesmo princípio, esse mesmo núcleo, na anedota bíblica do julgamento de Salomão. Esta narra que duas mulheres moravam na mesma casa e coincidentemente deram luz a seus filhos em um período muito próximo. Entretanto, uma destas mulheres, ao dormir, virou-se sobre seu filho sufocando-o, inintencionalmente, até a

morte. A mãe do morto então, sorrateiramente, trocou os bebês, tomando para si o rebento sobrevivente e pôs o seu filho morto ao lado da outra mulher que encontrava-se adormecida. Esta, logo ao acordar, deu-se conta da troca e deflagrou-se um litígio sobre quem seria a mãe do recém-nascido. Ambas afirmavam veementemente que o filho morto pertencia à outra e que o vivo era seu.

As duas, mergulhadas neste incontornável impasse, puseram-se diante do rei Salomão em busca de uma solução para a contenda. Salomão ordena então a um de seus guardas que corte o bebê ao meio e que dê um pedaço para cada uma. A verdadeira mãe do menino vivo roga-lhe que não o mate, que o rei o dê então à outra querelante. Esta, porém, disse: “Nem teu nem meu seja; dividi-o” (REIS, 3:26). Salomão, diante disso, consegue distinguir a verdadeira mãe da falsária e lhe restitui a criança. Freud sintetiza o móbil da farsante: *se o meu filho morreu, a outra tampouco deverá ter um*. Vemos nestes exemplos trazidos por ele que a exigência de igualdade – mesmo sendo a raiz da consciência moral social e do sentimento de dever – muitas vezes não se coaduna com os padrões morais e éticos vigentes, podendo inclusive violá-los flagrantemente, o que denuncia o quão “perversa” pode ser esta ânsia por equidade.

A dimensão da rivalidade situa-se na “base” da relação social, mas supõe justamente sua inversão em prol do erótico (ASSOUN, 2012). Pois, como vimos, os sentimentos sociais nasceram da obrigação de superar a rivalidade entre os seus membros. “O social é a ‘superestrutura’ da ‘rivalidade’” (ASSOUN, 2012, p. 139). No dizer de Freud: “O sentimento social descansa, pois, na mudança de sentimento hostil primário em uma ligação de cunho positivo, da índole de uma identificação” (FREUD, 1921/1991, p. 115).

Uma vez que a hostilidade não pode ser satisfeita, uma vez que não se pode assumir o invejado lugar do pai primitivo (*Urvater*); aos herdeiros do assassinato do pai resta identificarem-se uns com os outros erigindo um ideal, determinarem regramentos, dividirem os objetos e estabelecerem bases igualitárias para que uma coexistência seja possível. Mas isso tudo não põe fim à rivalidade e à voracidade latentes, “o ‘amor social’, longe de ser originário, é o efeito de um retorno da relação de ‘ódio’ e lhe fornece um ‘desabafo’” (ASSOUN, 2012, p. 139). Trata-se, portanto, de uma formação reativa contra a moção de ódio ciumenta e avarenta latente.

Nesse sentido, vale nos determos sobre a perplexidade de Freud diante o mandamento “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Em *Mal-estar na cultura*, ele coloca que se adotarmos uma atitude ingênua para com esta máxima, como se a estivéssemos ouvindo pela primeira vez, não poderíamos conter um sentimento de surpresa e estranheza:

Por que deveríamos fazer isso? De que nos valeria? Mas, sobretudo, como realizá-lo? Como seria possível? Meu amor é algo valioso para mim, não posso desperdiçá-lo sem pedir contas. Impõe-me deveres que tenho que me dispor a cumprir com sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira. [...] Ela merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu me possa amar nela; merecê-lo-á também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu. Terei ainda de amá-la, se for o filho de meu amigo, já que o sofrimento que este sentiria se algum dano lhe ocorresse seria meu sofrimento também - eu teria de partilhá-lo (FREUD, 1930/1991, p. 106).

Contudo, argumenta Freud (1930/1991), se esse próximo “é um estranho para mim e não pode me atrair por algum valor seu ou alguma significação que tenha adquirido para a minha vida afetiva, me será difícil amá-lo”. Ele ressalta que seria até uma injustiça fazê-lo, pois colocaria em pé de igualdade estranhos com seus entes queridos. Para Freud (1930/1991), esse próximo é, em geral, indigno de meu amor; ele possuiria mais direito a minha hostilidade e, até mesmo, a meu ódio. Esse próximo/estranho, segundo ele, não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; tampouco pergunta a si mesmo se a vantagem assim obtida seria proporcional com a extensão do dano que causa em mim. O psicanalista diz ainda que não se faz necessário que haja alguma utilidade, basta que haja satisfação, prazer: “não se privará de escarnecer de mim, me insultar, me caluniar e me exibir seu poder [...]” (FREUD, 1930/1991, p. 107).

Há um segundo mandamento que parece a Freud ainda menos inteligível e que provoca nele uma revolta ainda maior: *Ama a teus inimigos*. Eis o que nos determina o Filho de Deus:

Mas a vós, que isto ouvis, digo: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam;
Bendizei os que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam.
Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e ao que te houver tirado a capa, nem a túnica recuses;
E dá a qualquer que te pedir; e ao que tomar o que é teu, não lho tornes a pedir (LUCAS, 6:27-30).

Freud é categórico: nada vai mais contra nossa disposição pulsional do que estas injunções. Apesar das pesadas restrições e limitações que nos são impostas e dos esforços e renúncias realizadas, “não chegamos tão longe a ponto de amar nossos inimigos ou oferecer-lhes a face esquerda depois de esbofeteada a direita” (FREUD, 1905b/1991, p. 95-96). Viriato Corrêa, escritor e dramaturgo maranhense, nos alerta: “Um homem não é para ser chicoteado covardemente, miseravelmente, sem um revide, sem um gesto qualquer de vingança”

(CORRÊA, 2005, p. 244). Freud coloca que um grande poeta pode permitir-se expressar, pelo menos em tom de brincadeira, verdades psicológicas muito mal vistas. Em nota de rodapé no texto *Mal-estar na cultura*, ele cita uma irônica passagem de Heine:

Eu tenho as intenções mais pacíficas. Meus desejos são: uma modesta cabana com teto de palha, mas com uma boa cama, boa comida, leite e pão bem frescos; frente à janela, flores e algumas belas árvores à minha porta; e se o bom Deus quiser me fazer completamente feliz, que me dê a alegria de que nessas árvores estejam pendurados seis ou sete de meus inimigos. De todo o coração lhes perdoarei, mortos, todas as inequidades que me infringiram em vida... Sim, deve-se perdoar os seus inimigos, mas não antes de serem enforcados (HEINE *apud* FREUD, 1930, p. 107)

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas. Freud coloca que, pelo contrário, em sua dotação pulsional há uma boa quota de agressividade pronta a se exercer caso não atuem forças que a cerceiem.

Consequentemente, o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas uma tentação para satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, desapossá-lo de seu patrimônio, humilhá-lo, infringir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo. *Homo homini lupus* (FREUD, 1930/1991, p.108).

Lacan, em seu Seminário sobre *A ética da psicanálise*, também cita esta passagem de Freud e ironiza: “Se não lhes tivesse dito primeiro qual a obra de onde estou extraindo esse texto, eu poderia tê-lo feito passar por um texto de Sade” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 222). Para Lacan, isso pode chocar, perturbar os hábitos, causar estrondos nas sombras felizes, mas não se pode fazer nada, é o que Freud diz. E o diz calcando-se na experiência psicanalítica, no que ela avançava para além do princípio do prazer. Assim sendo, nos diz Lacan, se continuarmos seguindo Freud, devemos formular que o gozo é um mal. “Quanto a isso Freud nos guia pela mão - ele é um mal porque comporta o mal do próximo” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 221).

O horror de Freud diante do mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo” é salientado por Lacan em diversos momentos nesse Seminário. Esse horror se daria, em primeiro lugar, porque o próximo é um ser malvado, cuja natureza profunda nós vimos ser desvelada em sua escrita, pois é “o gozo de meu próximo, seu gozo nocivo, seu gozo maligno, é ele que se propõe como o verdadeiro problema para o meu amor” (LACAN, 1959-1960/1988, p.225). Mas Lacan diz mais:

Podemo-nos fundamentar nisto, que cada vez que Freud se detém, como que horrorizado, diante da consequência do mandamento do amor ao próximo, o que

surge e a presença dessa maldade profunda que habita no próximo. Mas, daí, ela habita também em mim. O que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo que é o meu gozo, do que não me ousou aproximar? Pois assim que me aproximo, é esse o sentido do *Mal-estar na civilização* - surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa (LACAN, 1959-1960/1988, p. 223)

Lacan propõe uma reversão na concepção freudiana ao propor que essa maldade, que Freud vê no próximo, diria respeito a algo do próprio sujeito, algo que se caracterizaria por ser o mais íntimo e também o mais estranho para este, o seu próprio gozo. Nesse sentido, Lacan afirma que o horror de Freud está ligado a essa maldade, na qual ele não hesita em mostrar-nos o âmago mais profundo do homem. Recuo então de amar meu próximo como a mim mesmo na medida em que nesse horizonte há algo que participa de não sei qual crueldade intolerável. Nessa direção, amar meu próximo pode ser a via mais cruel. Lacan conclui que a resistência ao mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo” e a resistência que se exerce para entrar seu acesso ao gozo são uma única e mesma coisa. Enunciado dessa maneira, isso pode parecer um paradoxo a mais, uma afirmação gratuita. No entanto, Lacan questiona:

vocês não reconhecem nisso aquilo ao qual nos referimos mais comumente cada vez que, com efeito, vemos o sujeito recuar diante de seu gozo? De que estamos falando? A agressividade que ele contém, o núcleo temível desse *destrudo* que, quaisquer que sejam as pequenas afetações, os regateios analíticos de frescura, não deixa de ser com isso que nos encontramos constantemente confrontados em nossa experiência (LACAN, 1959-1960/1988, p.232).

Portanto, amar esse próximo é fazer-se próximo dessa alteridade que me escapa e me escandaliza, desse cerne que é lugar de meu próprio gozo (JULIEN, 1996). Não há nada mais próximo do que esse cerne, o de meu gozo maligno, lugar que não ousou aproximar-me, pois esse gozo é nocivo a mim mesmo e a meu semelhante. “Ou seja, o que se afigura como um mal é o nosso gozo, a agressividade contra o outro, que também se volta contra o próprio sujeito” (CORDEIRO; BASTOS, 2011, p. 442). Gozo que transborda, que disrompe, que desrespeita os limites do princípio de prazer; gozo mortífero. Em função disso, nos diz Lacan, “toda formação humana tem, por essência, e não por acaso, de refrear o gozo” (LACAN, 1968/2003, p. 362), deve ser capaz de limitar essa “insondável agressividade” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 223). O estabelecimento das relações entre as pessoas implica a renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido: sexual e fatalmente (QUINET, 2009b). Dado que a inclinação do homem é ser o lobo do outro homem, ou seja,

abusar dele sexualmente, explorá-lo, torturá-lo, matá-lo, saciando no outro sua pulsão de morte erotizada, a civilização exige do sujeito uma renúncia pulsional. Isso é possível?

3 A RENÚNCIA À AGRESSIVIDADE

3.1 A cultura e a renúncia à agressividade

Como vimos, Freud, já em 1893, remete-se à necessidade da renúncia da agressividade em nome da civilização: “o primeiro que em vez de desferir uma flecha contra seu inimigo lhe lançou um insulto foi o fundador da civilização” (FREUD, 1893/1991, p.38). Exige-se do sujeito não apenas um sacrifício de sua sexualidade, impõe-se ainda uma renúncia à sua agressividade: “A limitação à agressividade é o primeiro e talvez o mais severo sacrifício que a sociedade tem que pedir ao indivíduo” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 102).

A cultura, segundo Freud (1930/1991), preenche a dupla finalidade de proteção do homem contra a natureza e de regulamentação dos homens entre si. Contudo, é necessário que a própria cultura defenda-se do homem, pois “em todos os seres humanos estão presentes tendências destrutivas, vale dizer, antissociais e anticulturais” (FREUD, 1927/1991, p. 7). Faz-se mister o estabelecimento de normas, mandamentos e instituições para que seja possível a convivência e a manutenção da cultura, dos laços sociais que a sustentam. Essas normas e instituições não devem somente estabelecer uma distribuição e salvaguarda dos bens, mas devem também, sobretudo, resguardar a civilização das “moções hostis dos homens” (FREUD, 1927/1991, p. 6).

Os primeiros ensaios de regulação dos relacionamentos sociais intentaram superar a vontade arbitrária do indivíduo que, dotado de maior força física, submeteria a todos seus interesses. Nada se alteraria se, por sua vez, esse indivíduo forte topasse com alguém mais forte do que ele, pois este, da mesma forma, faria valer a sua vontade como única e absoluta. Assim sendo, viveríamos perpetuamente num ciclo de queda e ascensão de tiranos, depostos e empossados pela força bruta mais crua. A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida, coesa contra os indivíduos isolados. "Agora o poder desta comunidade se contrapõe, como 'direito', ao poder do indivíduo, que é condenado como 'violência bruta'. Esta substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo" (FREUD, 1930/1991, p. 93). Da horda à civilização, da força bruta ao direito, da tirania à fratria/democracia, assim “caminharia” a humanidade (contudo, não raras vezes, a “caminhada” é inversa).

A essência da cultura, portanto, consiste na limitação das possibilidades de satisfação dos membros da comunidade.

Em termos universais, nossa cultura se edifica sobre a sufocação das pulsões. Cada indivíduo cedeu um fragmento do seu patrimônio, da plenitude de seus poderes, das inclinações agressivas e vingativas de sua personalidade (...) (FREUD, 1908/1991, p. 167-168).

Como já assinalamos, o corolário desta limitação é a exigência de justiça: “Ora, se eu não posso, então ninguém pode”. É preciso que a ordem jurídica vigente não se quebre para favorecer a quem quer que seja. Assim, se por um lado sacrifica-se a satisfação das pulsões, por outro o sujeito receberia garantias de que não sucumbirá à violência bruta de um eventual tirano que intencione impor-se pela força. Apesar da hostilidade à cultura decorrer da pressão exercida pelas renúncias pulsionais exigidas, não se pode abdicar delas:

Imaginemos o cancelamento de suas proibições: seria lícito escolher como objeto sexual a mulher que lhe conviesse, eliminar sem hesitação os rivais que a disputem ou a qualquer um que se interponha em seu caminho; se poderá tomar do outro qualquer bem sem pedir-lhe permissão: que maravilhosa sucessão de satisfações seria então a vida! Claro que em seguida se tropeçaria com uma dificuldade imediata: os demais teriam justamente os mesmos desejos que eu e não me tratarão com mais consideração do que eu os trato. Por isso, no fundo, somente um indivíduo poderá tornar-se ilimitadamente feliz mediante esse cancelamento das limitações culturais: um tirano, um ditador que tenha atraído para si todos os meios de poder; e esse indivíduo, ademais, teria todas as razões para desejar que os outros obedecessem ao menos um mandamento cultural: “Não matarás” (FREUD, 1927/1991, p. 15).

Freud (1930/1991) prontamente desilude qualquer pretensão de transformar a natureza do homem na de um cupim por exemplo, pois o sujeito sempre defenderá sua demanda de liberdade individual contra a vontade da massa que o constrange. Suas pulsões exercem pressão, sem cessar, no sentido de obter satisfações. Uma vez que a cultura edifica-se justamente sobre a renúncia pulsional, na “não satisfação (mediante sufocamento, repressão, ou o que mais?) de poderosas pulsões” (FREUD, 1930/1991, p. 96), uma hostilidade contra a cultura borbulha sempre prestes a explodir. Caso não haja compensações a essas pesadas renúncias exigidas, Freud adverte que sérias perturbações porvirão, trataremos desta questão posteriormente.

Vale destacar que a instituição de tabus e promulgação de normas e leis – escritas ou não, formais ou informais – não parecem suficientes para coibir a agressividade por si só. Observa-se uma profunda dependência da coerção externa, de uma vigilância constante e próxima para que as proibições se façam valer:

Observamos então, com surpresa e inquietação, que uma enorme maioria de seres humanos somente obedece às proibições culturais somente se pressionados pela coerção externa, vale dizer, somente aonde esta possa assegurar sua vigência e durante o tempo em que se mantenha temível. Isto vale também para as exigências da cultura que se denominam morais, dirigidas a todos por igual. A elas dizem respeito a maior parte do que experimentamos como insolvência moral dos seres humanos. Infinito é o número de homens cultos que retrocederiam espantados ante o assassinato ou o incesto, mas não se negam a satisfação de sua avareza, de seu gosto de agredir, de seus apetites sexuais; não se privam de prejudicar os outros mediante a mentira, a fraude, a calúnia toda vez que se encontram a salvo do castigo; e isto sempre foi assim, ao largo de muitas épocas culturais (FREUD, 1927/1991, p. 11-12).

Pas vu pas pri, sintetiza Miller (2010). Não visto, não pego. Trata-se de uma moralidade externa cujo suporte é a polícia, o tribunal, a ordem pública. Esses sujeitos permitem-se exercer o mal quando estão seguros que a autoridade não se inteirará ou que não poderá fazer nada contra eles, a “sua angústia se dirige somente à possibilidade de serem descobertos” (FREUD, 1930/1991, p. 121). Faz-se, portanto, imprescindível uma vigilância constante e ostensiva, pois, basta que a autoridade vire as costas para que deem livre curso a seus impulsos agressivos. Freud ressalta que uma mudança importante, significativa, somente sobrevém quando a autoridade é interiorizada pela instauração de um supereu. Com a introjeção da autoridade, pode-se dispensar o ônus da presença e vigilância de um interditor, pois o sujeito contraventor passa a interditar-se a si mesmo.

Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. Em consequência disso mesmo, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; tende ao incorpóreo; e quanto mais se aproxima desse limite, mais esses efeitos são constantes, profundos, adquiridos em caráter definitivo e continuamente recomeçados: vitória perpétua que evita qualquer afrontamento físico e está sempre decidida por antecipação (FOUCAULT, 2003, p. 168).

Essas asserções de Michel Foucault acerca dos efeitos do Panóptico concebido por Bentham, a nosso ver, perfilam-se com os efeitos subjetivos da internalização do supereu. A estrutura do Panóptico é tomada como objeto de reflexão pelo filósofo em seu texto *Vigiar e Punir* e é alçado, para além da sua engenharia, como um “modelo generalizável de funcionamento, uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana do homem” (FOUCAULT, 2003, p. 169-170). Esse dispositivo de vigilância tem como fundamento a construção de uma estrutura na qual a instância que vigia pode o fazê-lo sem ser vista por aquele que é vigiado (uma torre central com janelas espelhadas com celas distribuídas ao seu redor, por exemplo). “O Panóptico é uma máquina de dissociar, o par ver-ser visto: no anel

periférico, se é totalmente visto sem nunca ver” (FOUCAULT, 2003, p. 167). Sob o risco iminente de ser surpreendido, presa de uma sensação inquieta de ser observado sem cessar, o sujeito passa a disciplinar-se a si mesmo. “Estar incessantemente sob os olhos de um inspetor”, nos diz Bentham, “acarreta a perda da possibilidade de fazer o mal e até mesmo de pretender fazê-lo”.

Foucault assevera que cada um, sob o peso desse olhar, terminará por interiorizá-lo ao ponto de execer essa vigilância sobre si e contra si mesmo. Esse olhar *oni-vidente*, *pan-óptico*, que não pode ser olhado é, portanto, interiorizado. Com Freud, podemos dizer que o olhar do vigia encrusta-se na subjetividade *super*-pondo-se ao eu engendrando importantíssimos efeitos. Partindo da análise dos delírios de observação (*Beobachtungswahn*), o psicanalista, mais uma vez, força as barreiras entre o normal e o patológico ao propor que há uma instância que observa e ameaça enraizada no próprio eu, fazendo parte de sua estrutura.

E se estes loucos tiverem razão, se em cada um de nós estivesse presente dentro do eu uma instância assim, que observa e ameaça com castigos, com a única diferença que neles se separou mais nitidamente do eu e deslocada de maneira errônea para a realidade externa? (FREUD, 1933[1932]a /1991, p. 55).

Quando um enfermo se queixa que cada um de seus passos é espiado e observado, que cada um de seus pensamentos é enunciado e criticado, Freud afirma que isso nos revela uma verdade que não havia ainda sido apreciada o bastante e que de forma alguma se restringe ao campo do patológico. Já em *Introdução ao narcisismo* o caráter estrutural dessa instância crítica é ressaltado. Referindo-se novamente aos doentes que sofrem de delírios de observação, Freud destaca que eles

São informados do império desta instância por vozes que, de maneira característica, lhes falam na terceira pessoa (“Agora ela está pensando nisso de novo”, “Agora ele está saindo”). Esta queixa é justa, descreve a verdade; um poder assim, que observa todas as nossas intenções, se inteira delas e as critica, existe de fato, e por certo em todos nós dentro da vida normal (FREUD, 1914b/1991, p. 92).

A postulação do supereu – que se deu apenas em 1923 – descreve, portanto, uma “constelação estrutural” (FREUD, 1933[1932]a /1991, p. 60) que não se limita ao patológico, muito pelo contrário, estende-se até à normalidade mais ordinária. O doente “somente erra quando translada para fora este poder incômodo, como algo que lhe seria alheio” (FREUD, 1917c [1916-1917], p. 390). Diríamos, com Lacan, que se trata de uma instância *êxtima*, pois nada é tão íntimo e tão exterior, tão alheio quanto o incômodo e poderoso supereu que não cessa de devassar e criticar o sujeito. Deparamo-nos com as duas funções principais do

supereu: vigilância e crítica, estas correspondem a dois objetos pulsionais, a saber, o olhar e a voz (substâncias episódicas do objeto *a* conforme Lacan). “Trata-se de um olhar que vigia, mas também de um saber do qual o sujeito não pode escapar; seu corpo, seus atos e seu pensamento ficam a ele transparentes. As vozes previnem o sujeito da soberania desse olhar sapiente” (QUINET, 2004, p. 111).

Esse suposto saber absoluto, em seu duplo registro olhar/voz, não cessa de desassossegar o sujeito. “O supereu encarrega-se do olhar onisciente que vigia, da observação que perscruta e da voz que acusa, condena e pune” (BASTOS, 2014, p. 62). A instituição do supereu, deste modo, faz com que a angústia de ser descoberto, assim como a distinção entre fazer o “mal” e somente ter a intenção de fazer o “mal”, perca sentido, pois, perante o supereu, nada pode ser ocultado, nem mesmo os pensamentos.

Contudo, vale destacar que, para Freud, a noção de bem e mal, o fenômeno da consciência moral não se dão *a priori*. Na Conferência “Dissecção da personalidade psíquica”, calcando-se na reflexão kantiana acerca da moralidade, ele questiona a ideia de uma consciência moral inata, imanente. Em a *Crítica da Razão Prática*, vemos Kant relacionar - românticamente ousamos dizer - a consciência moral em nós com o céu estrelado acima de nós:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais freqüentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim (KANT, 1788/2011, p. 255).

Referindo-se a esta passagem de Kant, Freud chega a ser sarcástico:

As estrelas são sem dúvida algo grandioso, mas quanto à consciência moral, Deus executou um trabalho torto e negligente, pois uma grande maioria dos seres humanos não a recebeu senão em uma medida escassa, ou não o suficiente para que valha a pena falar dela. [...] Se a consciência moral é sem dúvida algo “em nós”, não o é desde o começo. É nisto um oposto da vida sexual, que efetivamente está aí desde o começo da vida e não agrega-se somente mais tarde. Mas a criança pequena é notoriamente amoral, não possui inibições internas contra seus impulsos que querem alcançar prazer. O papel que logo adota o supereu é desempenhado primeiro por um poder externo, a autoridade parental (FREUD, 1933[1932]a/1991, p. 57).

Ao contrário da sexualidade que “está aí desde o começo” (FREUD, 1933[1932]a/1991, p. 57), a consciência moral somente é enxertada no psiquismo posteriormente. O supereu assume o lugar da instância parental e “observa, guia e ameaça o eu exatamente como antes fizeram os pais com a criança” (FREUD, 1933[1932]a/1991, p. 58). Em *Angústia e vida pulsional*, Freud nos diz que as “proibições e demandas dos pais

pervivem no peito como consciência moral” (FREUD, 1933[1932]b, p. 151). Não há, portanto, uma moralidade inata, embutida no código genético que tenda a um suposto Bem. Como vimos, a coerção externa é internalizada tomando a estrutura do supereu: “Assim como a criança esteve compelida a obedecer aos seus progenitores, da mesma maneira o eu se submete ao imperativo categórico de seu supereu” (FREUD, 1923/1991, p. 49).

Para Freud, o que concebemos como o “mal” , na maioria das vezes, não é de modo algum prejudicial ou perigoso ao eu. Pelo contrário, o “mal” pode ser até mesmo algo desejável e prazeroso para ele. Uma influência alheia entra em ação determinando o que deve ser qualificado de bom ou mau. “Liberado à espontaneidade do seu sentir, o homem não haveria seguido esse caminho; portanto, há de ter um motivo para submeter-se a esse influxo alheio” (FREUD, 1930/1991 p. 120).

Mas, afinal, por que o sujeito se curva a essas exigências que, muitas vezes, vão de encontro às suas aspirações? Já no *Projeto* obtemos um norte: “o inicial desamparo do ser humano é a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1895/1991, p. 363). É longo o tempo em que o rebento humano encontra-se em condições de total desamparo, *Hilflosigkeit*, e que não pode prescindir, de forma alguma, do auxílio de outrem. Sua existência intrauterina, segundo Freud, parece ser curta em comparação com a da maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado “mais inacabado” (FREUD, 1895/1991, p. 145), prematuro. A placidez da vida intrauterina é bruscamente rompida e o pequeno ser é ejetado no mais terrível desamparo, em estado de urgência, invadido por uma enorme quantidade de excitação. “No *Hilflosigkeit*, o desamparo, o sujeito é pura e simplesmente transtornado, ultrapassado por uma situação eruptiva que não pode enfrentar de modo algum” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 353). Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1926a/1991) reitera que na primeira infância o indivíduo realmente não está preparado para dominar psiquicamente as grandes somas de excitação que o acossam. Por mais que o bebê esperneie e chore, a tensão não arrefece, pois, como destaca Freud já no *Projeto*,

ela exige uma alteração do mundo exterior (provisão de alimento, aproximação do objeto sexual) que, como *ação específica*, só pode produzir-se por caminhos definidos. O organismo humano é no começo incapaz de executar a ação específica. Esta sobrevém mediante um *auxílio alheio* (FREUD, 1895/1991, p. 362).

A impossibilidade de efetivar a ação específica coloca o bebê humano no lugar de uma absoluta dependência de um auxílio alheio, da presença de um outro - *Nebenmensch* ("humano/pessoa ao lado", em tradução literal) – que é crucial para consecução da ação

específica e o consequente alívio tensional. A mãe, aquela satisfaz a fome e todas as necessidades da criança, torna-se seu primeiro objeto amoroso e, certamente, torna-se também sua primeira proteção contra todos os perigos indeterminados que a ameaçam. Destarte, a mãe caracteriza-se como a “primeira proteção frente à angústia” (FREUD, 1927/1991, p. 24). A mãe, contudo, é logo substituída pelo pai, mais forte. Este, a partir de então, ocupará essa posição por toda a infância.

Entretanto, como pontuamos anteriormente, essa relação com o pai é entremeada por uma virulenta ambivalência, o que faz com que o próprio pai constitua um perigo. O sujeito, apesar disso, não pode prescindir da proteção desse pai tão ansiado quanto odiado. “Já sabemos que a impressão terrorífica do desamparo provocou na criança o despertar da necessidade de proteção – proteção por amor -, provida pelo pai [...]” (FREUD, 1927/1991, p. 30). Em *Mal-estar na cultura* Freud é contundente: “Não se poderia indicar na infância uma necessidade de força equivalente à de receber proteção do pai” (FREUD, 1930/1991, p. 73).

A influência dos pais governa a criança concedendo-lhe provas de amor e ameaçando com castigos, os quais, para a criança, são sinais de perda do amor e se farão temer por si mesmos. “Junto às injunções da vida, é o amor o grande pedagogo; o homem em formação é movido pelo amor daqueles que lhes são mais próximos a considerar os mandamentos injuntivos e a se poupar dos castigos pela sua transgressão” (FREUD, 1916a/1991, p. 319). A pedagogia da ameaça da perda do amor e da punição, portanto, força o sujeito a curvar-se às prescrições alheias. É à autoridade parental que Freud (1939[1934-38]/1991) atribui a exigência da renúncia pulsional e o estabelecimento do que é permitido e o que é proibido.

Colette Soler (2001) toma a mãe como a primeira agente do que chama de “polícia do corpo”. Trata-se de uma instituição que se refere ao corpo, que diz onde metê-lo, o que fazer com ele, determina onde ele deve ou não deve estar. A polícia do corpo, em sua concepção, começa bem cedo, praticamente no berço. O lactante, como sabemos, tem sensações prazerosas quando esvazia sua bexiga e seus intestinos e rapidamente aprende a organizar essas ações de modo a obter o máximo de prazer possível através das correspondentes excitações das zonas erógenas das mucosas. Contudo, a criança, ao atingir certa idade, não deve mais expelir seus excrementos quando lhe “dá na telha”; mas sim quando, onde e como outras pessoas assim determinarem. Neste ponto, “o mundo exterior”, nos diz Freud, “lhe confronta pela primeira vez como um poder inibidor, hostil às suas aspirações de prazer, e assim [a criança] vislumbra as lutas externas e internas que enfrentará depois” (FREUD, 1917a [1916-1917], p. 286). Na tentativa de demover a criança da obtenção de prazer oriunda dessas fontes, diz-se a ela que tudo o que se relaciona a estas funções é indecente, é sujo e

deve ser mantido em segredo. “Neste momento, pela primeira vez, [a criança] deve trocar prazer por dignidade social” (FREUD, 1917a [1916-1917], p. 286).

Portanto, já nos primeiros meses, já nos primeiros anos, inicia-se a civilização do “pequeno organismo”. Despende-se consideráveis esforços no sentido de dobrá-lo às prescrições feitas pela sociedade. “Quer seja no nível da limpeza, no nível da alimentação (como se come, o que se come, quando, etc.), no nível da postura, no nível de se dirigir a outro corpo, de tocá-lo, de se colocá-lo à distância...” (SOLER, 2001, p. 188). Soler destaca que isso é de tal maneira habitual que nem nos damos conta do quanto os corpos estão submetidos a uma “polícia do corpo”, basta que nos aproximemos dos autistas (daqueles que não estão forçosamente situados nessa polícia) para que nos apercebamos disso. Nesse sentido, em *Esboço de psicanálise*, Freud destaca o quão exigente o processo de aculturação é ao recém-chegado:

O pequeno primitivo deve tornar-se em poucos anos uma criatura civilizada, ela tem de atravessar um período imensamente longo de desenvolvimento cultural de uma forma abreviada de maneira quase misteriosa (FREUD, 1940[1938]/1991, p. 185).

Em *Totem e Tabu* (1913a), a grande semelhança entre as crianças e os animais é posta em evidência. As crianças, nos diz Freud, não demonstram a arrogância observada nos homens civilizados que faz com que estes prontamente rechacem qualquer semelhança com todos os outros animais e se coloquem num patamar superior. As crianças, pelo contrário, não têm escrúpulos em tomar os animais como seus iguais. Desinibidas como são, “se sentem, sem dúvida, mais aparentadas com os animais do que com os adultos, provavelmente enigmáticos para elas” (FREUD, 1913a/1991, p.129-130). Nos *Três ensaios*, lemos que a criança pequena é, antes de mais nada, desprovida de vergonha e, em certos períodos de seus primeiros anos, mostra inclusive uma satisfação inequívoca em desnudar seu corpo, em especial seus genitais. Freud, em *A Interpretação dos sonhos*, ressalta como o despír-se tem um efeito quase excitante em muitas crianças, mesmo em seus anos posteriores:

Elas riem, pulam e se dão palmadas, enquanto a mãe ou quem quer que esteja presente as repreende dizendo: “Epa, que escândalo! Vocês não devem fazer isso!” É frequente que as crianças mostrem uma apetência a se exibirem. É difícil passarmos por um vilarejo do interior sem encontrarmos uma criança de dois ou três anos levantando a camisinha para aquele que passa, como em sua homenagem (FREUD, 1900/1991, p. 254-255).

Ao debruçar-se sobre esse período isento de vergonha na infância, Freud o associa com o paraíso:

Por isso é que no paraíso os homens estão nus e não se avergonhavam uns dos outros; até que o momento em que despertam a vergonha e a angústia, eles são expulsos dali e começam a vida sexual e o trabalho da cultura. No entanto, a esse paraíso podemos retornar todas as noites em nossos sonhos (FREUD, 1900/1991, p. 255).

Vale lembrar que o psicanalista vienense escandalizou sua época ao postular uma sexualidade infantil, uma sexualidade perverso-polimorfa que conteria o germe de todas as perversões. Jacques Lacan, em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, reitera a mácula à inocência infantil: “Desde os Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade, Freud pôde colocar a sexualidade como essencialmente polimorfa, aberrante. O encanto de uma pretensa inocência infantil foi rompido” (LACAN, 1964a/1996, p. 167). Nesse sentido, Quinet assevera que a criança é um ser-para-o-sexo, é um sujeito do desejo, e sua sexualidade exercitada e praticada é além do mais despuorida e desavergonhada, é uma sexualidade perversa. “A criança é uma militante da diversidade sexual” (QUINET, 2008, p. 75). Trata-se de um erro insustentável negar que a criança tenha uma vida sexual e supor que a sexualidade só se instale na puberdade com a maturação dos genitais. Pelo contrário, desde o começo a criança tem uma rica vida sexual que se diferencia em muito do que posteriormente se rotula como “normal”.

E cada um de nós, em sua própria vida sexual, ora nisto, ora naquilo, transgride um pouco os estreitos limites do que se julga normal. As perversões não são bestialidades nem degenerações no sentido patético da palavra. São desenvolvimentos de germes, contidos todos eles na disposição sexual indiferenciada da criança, cuja sufocação ou cuja volta [*Wendung*] para metas mais elevadas, assexuais – sua sublimação – estão destinadas a proporcionar a força motriz de um bom número de nossas realizações culturais. Portanto, toda vez que alguém, de maneira grosseira e manifesta, se tornou perverso, pode se dizer, mais corretamente, que permaneceu como tal (FREUD, 1905[1901]/1991, p. 45).

Freud (1905a/1991) questiona o rótulo de patológico até mesmo nas perversões mais distantes da dita “normalidade”, aquelas em que há significativa superação das resistências (vergonha, asco, horror, dor), como, por exemplo, abusar de cadáveres ou lambe excrementos. Vale destacar que é característico das crianças que suas necessidades excretórias sejam investidas de interesse sexual, somente mais tarde a educação impõe uma nítida separação. “Isto pode não parecer muito agradável, mas é sabido que até que se instale o asco na criança leva-se muito tempo” (FREUD, 1926b/1991, p. 199). O que é denominado perverso difere do “normal” porque transpõe as barreiras contra a repugnância, contra o incesto, contra as pessoas do mesmo sexo e por transferir a outros órgãos e áreas do corpo o papel que seria desempenhado pelos genitais. Contudo,

Nenhuma destas barreiras existia desde o começo, foram erigidas pouco a pouco no decorrer do desenvolvimento e da educação. A criança pequena está livre delas. Não reconhece nenhum abismo entre homem e animal; a soberba com que os homens se distanciam dos animais não emerge senão mais tarde. Inicialmente, a criança não mostra asco algum pelas excreções, porém adquirem-no lentamente, sob a pressão da educação; não atribui um valor particular à diferença dos sexos, mas imputa a ambos a mesma conformação genital; dirige seus primeiros apetites sexuais e sua curiosidade àqueles que lhes são mais próximos, e àqueles que mais ama por outras razões: os pais, irmãos e irmãs, pessoas encarregadas de sua criação; por último, demonstram (...) que esperam obter prazer não somente a partir de seus órgãos sexuais, mas que muitas outras partes do corpo exibem a mesma sensibilidade, proporcionam-lhes sensações análogas de prazer e, assim, podem desempenhar o papel de genitais (FREUD, 1916c/1991, p. 190-191).

Todas as exteriorizações sexuais do pequeno perverso polimorfo são de imediato energicamente sufocadas pela educação. Desse modo, às custas das moções sexuais perversas, edificam-se na infância os poderes destinados a manter a pulsão dentro de certas linhas, de certos limites. No texto *O interesse pela psicanálise*, Freud assevera que se os educadores se familiarizassem com as descobertas da psicanálise, não correriam o risco de superestimar as moções pulsionais socialmente inservíveis ou perversas que afloram nas crianças. Pelo contrário, absteriam-se de qualquer tentativa de sufocamento dessas moções; uma vez que tais intervenções, com frequência, produzem resultados talvez tão indesejáveis quanto o *laissez-faire*, quanto o dar livre curso às travessuras e traquinagens infantis.

Uma violenta sufocação externa de pulsões intensas na criança nunca as extingue nem permite seu governo, mas resultam em uma repressão que estabelece uma inclinação a contrair mais tarde uma neurose (FREUD, 1913b/1991, p. 192).

A psicanálise, segundo Freud, tem a oportunidade de averiguar o quanto a severidade inoportuna e a ininteligência da educação contribuem para a produção de enfermidades neuróticas. O preço pago pela “normalidade” que o educador exige e insiste é alto, redundando em consideráveis perdas na capacidade de produzir e de gozar. Nessa “escola da neurose” (ASSOUN, 2012, p. 222), o educador se escandaliza com o egoísmo, a crueldade e a imoralidade da criança e se esforça em perpetrar uma rígida ortopedia mental, sufocando qualquer expressão pulsional que não se coadune com os ditames da cultura.

Assim como uma criança "brinca de sala de aula", ela também "brinca de médico" e de outras coisas mais! Isso faz parte da formação de um sujeito, e no mínimo demonstra que há curiosidade e desejo sexual desde a mais tenra idade, além de instrumentalizar o relacionamento com outras crianças, com o mundo e formar os laços sociais! (ALBERTI, 2005, p. 345).

Freud destaca as valiosas contribuições à formação do caráter justamente pelas pulsões associadas e perversas da criança quando estas não são submetidas a violentas repressões. “Nossas melhores virtudes desenvolveram-se como formações reativas e sublimações sobre o terreno das piores disposições” (FREUD, 1913b/1991, p. 192). Ele ressalta ainda o quanto pode ser instrutivo tomar conhecimento do “tão revolvido solo sobre o qual se elevam, orgulhosas, nossas virtudes” (FREUD, 1900/1991, p. 608). A vida anímica das crianças, com todas as suas particularidades - seu egoísmo, sua escolha incestuosa de objeto amoroso, sua crueldade e assim por diante - ainda persiste nos sonhos, melhor dizendo no inconsciente: “todas as noites o sonho nos retroage a esse estádio infantil. Isto nos ratifica que o *inconsciente da vida anímica é o infantil*” (FREUD, 1916/1991, p. 193). A psicanálise foi compelida a derivar a vida anímica do adulto da vida anímica da criança, o que corrobora o aforisma: “A criança é o pai do homem” (FREUD, 1913b, p. 185).

A despeito de todo desenvolvimento posterior no adulto, nenhuma das formações anímicas infantis perece. Todos os desejos, moções pulsionais, modos de reagir e atitudes da criança persistem no adulto e, em circunstâncias apropriadas, podem uma vez mais emergir. Elas não sucumbiram, apenas situam-se sob capas que se lhe superpuseram. Freud toma como prova desta afirmação, o fato de que, nos sonhos, os homens revivem a cada noite a vida anímica infantil.

A “imoralidade” e a “horrenda maldade” que os sonhos desvelam são, para Freud, simplesmente o inicial, o primitivo, o infantil da vida anímica. Uma vez que o sonho regressa a esse estágio, parece que o “maligno” em nós foi alçado à luz. “A crueldade é coisa inteiramente natural no caráter infantil” (FREUD, 1905a/1991, p.175). A capacidade de compadecer-se, a compaixão, que deteria a pulsão de apoderamento, o sadismo, diante a dor do outro desenvolve-se somente tardiamente. A origem narcísica da compaixão, segundo Freud (1918[1914]/1991, p. 81), é atestada pela própria palavra: em alemão, *Mitleid* traduz-se literalmente “sofrimento com”. Da mesma forma, também em português (compaixão), inglês (*compassion*), espanhol (*compasión*), italiano (*compassione*) e francês (*compassion*) podemos desdobrar o vocábulo em “paixão com”. Se não posso me identificar com quem sofre, não me compadeço, por mais brutal que isso possa parecer (VIEIRA, 2012). Portanto, o refreamento da agressividade pela compaixão só se dá quando o sujeito é tocado em seu narcisismo, quando o golpe desferido sobre o outro é sentido também em si mesmo de alguma forma.

As “moções malignas” dos sonhos nos desvelam os primórdios de nosso desenvolvimento ético. Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud afirma que criança é absolutamente egoísta, sente suas necessidades intensamente e lutam de maneira impiedosa

para satisfazê-las - especialmente contra seus rivais, outras crianças - e, como vimos, em primeiro lugar, contra seus irmãos.

(...) podemos esperar, com efeito, que, mesmo na infância, despertem no pequeno egoísta as moções altruístas e a moral, e que, para dizê-lo com Meynert, um eu secundário se superponha ao primário e o iniba. É verdade que a moralidade não surge simultaneamente em todo o processo e que a duração do período da infância em que falta a moral também varia nos indivíduos. Onde esta moralidade não se desenvolve, falamos sem hesitar de “degeneração”; manifestamente se trata de uma inibição do desenvolvimento. Onde o caráter primário já está recoberto pelo desenvolvimento posterior, ele pode ainda ser entrevisto, pelo menos parcialmente, na patologia da histeria. E precisamente é chamativa a coincidência do denominado caráter histérico com o de uma criança levada. A neurose obsessiva, ao contrário, corresponde a uma hipermoralidade, como carga de reforço imposta ao caráter primário que de novo se agita (FREUD, 1900/1991, p. 260-261).

A afetividade da criança é impulsiva, volúvel e excitável. Há nela uma intensificação extrema e desmedida das moções afetivas que passam facilmente aos extremos. Essas moções afetivas, segundo Freud (1921/1991), não se limitam a esse período da vida, elas podem ser reencontradas no inconsciente do adulto, em especial na sua vida onírica. Um germe de antipatia pode transformar-se em ódio selvagem, “uma pequena raiva do dia se expressa como desejo de morte contra a pessoa culpável, ou uma leve tentação se converte na ação criminal figurada no sonho” (FREUD, 1921/1991, p. 74-75). Tal disposição à agressividade leva facilmente ao assassinato, pelo menos no campo onírico, daquele que se interpõe no caminho da busca da satisfação:

Sempre que alguém, no decurso da vida, se interpõe no caminho de uma pessoa (e como é freqüente isso acontecer, face à complexidade dos relacionamentos de uma pessoa), de imediato está o sonho disposto a matá-lo, quer se trate do pai, da mãe, de um irmão, do cônjuge, etc. (FREUD, 1916c/1991 p. 186).

Novamente essa agressividade assassina surpreende Freud: “Nos assombrou muitíssimo essa perversidade da natureza humana, e certamente não nos inclinávamos a aceitar sem ressalvas a exatidão deste resultado da interpretação do sonho” (FREUD, 1916c/1991 p. 186). Ele remonta a origem desses desejos de eliminação no passado, período em que esse egoísmo e essas moções de desejo, dirigidos até mesmo contra os parentes mais próximos, nada tinham de surpreendentes ou escabrosos. É a criança, justamente nos seus primeiros anos, que demonstra tal egoísmo assassino. Salvador Dalí, em seu quadro *O perverso-polimorfo de Freud* de 1939, condensa magistralmente o “angelical” e o “bestial” na criança:



Segundo Freud (1915b/1991), em nossas moções inconscientes eliminamos, dia após dia e hora após hora, todos os que nos estorvam o caminho. Damos um “fim” a todos que nos ofenderam ou nos prejudicaram. O “Que o diabo lhe carregue” ou o “Vai para o inferno” que lançamos sarcasticamente é, para nosso inconsciente, um sério e poderoso desejo de morte. Freud diz mais: “nosso inconsciente mata inclusive por ninharias, como a velha legislação ateniense de Draco que não conhece outro castigo para os crimes que não a morte” (FREUD, 1915b/1991, p. 298). Nesse sentido, a tirânica personagem Rainha de Copas, do conto *Alice no País das Maravilhas*, é emblemática. Diante de qualquer contratempo, por mais banal que fosse, perpretado por quem quer que seja, ela vociferava: *Cortem-lhe a cabeça!*. Da mesma forma, “toda ofensa desferida contra o nosso onipotente e despótico eu é, no fundo, um *crimen laesae majestatis*” (FREUD, 1915b/1991, p. 298). Pena de morte aos que se contrapõem ao Altíssimo eu! Nesse sentido, lemos em *Pulsão e destinos da pulsão*:

O eu odeia, abomina e persegue com fins destrutivos todos os objetos que se constituem para ele fonte de sensações desprazerosas, indiferentemente se lhe signifiquem uma frustração da satisfação sexual ou da satisfação de necessidades de conservação. E ainda se pode afirmar que os genuínos modelos da relação de ódio não provém da vida sexual, senão da luta do eu por conservar-se e afirmar-se (FREUD, 1915a/1991., p.132).

A majestade egóica ultrajada despeja agressividade em tudo o que lhe contraria. Estas asserções freudianas fazem eco com o pensamento de Arthur Schopenhauer acerca do egoísmo. Em *As Dores do Mundo*, o filósofo discorre sobre o colossal e irrefreável egoísmo humano. Egoísmo sem limites que buscaria a posse de todos os gozos que fosse capaz de imaginar. Qualquer um, qualquer coisa que se contrapusesse a esse ânsia seria alvo da mais crua agressividade:

Qualquer obstáculo que surja entre o seu egoísmo e as suas cobiças excita-lhe a raiva, a cólera, o ódio: é um inimigo que é preciso esmagar. Desejaria tanto quanto possível gozar tudo, possuir tudo; não o podendo, quereria pelo menos dominar tudo: "Tudo para mim, nada para os outros", é a sua palavra de ordem (SCHOPENHAUER, 2014, p. 105).

A criança ama primeiro somente a si mesma, só depois aprende a amar outros, a sacrificar ao outro algo do seu eu. Freud ressalta que, mesmo as pessoas que parecem ser amadas desde o princípio pela criança, só o são por lhe fazerem falta. São amadas porque a criança não pode prescindir delas. Trata-se de uma motivação eminentemente egoísta. Ela é protegida contra os perigos que as ameaçam pela solicitude dos pais; contudo paga esta segurança com a pungente “angústia diante da perda de amor” (FREUD, 1940[1938], p. 201), perda que a deixaria inerte face aos perigos do mundo. A criança, portanto, “aprendeu a amar no egoísmo” (FREUD, 1916c/1991, p. 186). O mesmo amor que a resguardaria da angústia, vale destacar, a coage a uma dolorosa renúncia pulsional:

O mesmo pai (a instância parental) que deu vida à criança e o preservou dos perigos lhe ensinou também o que podia fazer e o que devia deixar de fazer, lhe ordenou consentir a determinadas limitações de seus desejos pulsionais, o fez saber que respeito deveria ter com seus pais e irmãos se quisesse tornar-se um membro tolerado e benquisto do círculo familiar e, posteriormente, de associações mais amplas. Mediante um sistema de prêmios de amor e de castigos, se educa a criança no sentido de conhecer seus deveres sociais, se lhe ensina que sua segurança na vida depende de que seus progenitores, e depois os outros, o amem e possam crer em seu amor para com eles (FREUD, 1933[1932]c/1991, p. 151).

Caso o sujeito perca o amor daquele que depende, estará exposto a diversos perigos e fatalmente mergulhará no desamparo. Além disso, incorrerá, sobretudo, no risco de que este “ser hiperpotente lhe mostre sua superioridade na forma de castigo” (FREUD, 1930, p. 120). Vale ressaltar que o castigo do supereu – que, como vimos, assume o lugar da instância parental –, na maioria das vezes, mostra-se muito mais severo e cruel que os castigos impostos pelos pais. Freud (1933[1932]a/1991) destaca que o supereu parece ter feito uma escolha unilateral e tomou para si apenas a rigidez e severidade dos pais. Adjudicou-se a função proibidora e punitiva e não deu lugar ao carinhoso cuidado parental. Se os pais impuseram de fato sua autoridade com severidade, é de se esperar que a criança desenvolva um supereu severo em decorrência. Porém, nos diz Freud, o que a experiência nos ensina – contrariando nossas expectativas - é que o supereu pode adquirir um caráter rigoroso e despiadado mesmo quando a educação foi indulgente e benévola, mesmo quando evitou-se ao máximo ameaças e castigos. Em “Angústia e vida pulsional”, essa enigmática questão recebeu maiores desdobramentos:

Quando o supereu foi instituído pela primeira vez, é indubitável que para a dotação dessa instância se empregou aquele fragmento de agressão contra os pais que a criança não pode descarregar para fora em consequência da sua fixação de amor, assim como das dificuldades externas; por isso não necessariamente a severidade do supereu se encontrará em uma correspondência simples com o rigor da educação. É muito possível que, em ocasiões posteriores que exijam uma sufocação da agressão, a pulsão tome o mesmo caminho que se abriu naquele momento decisivo (FREUD, 1933[1932]b /1991, p. 101).

Uma vez que a autoridade estorva as primeiras – e também as mais importantes, substantivas – satisfações, Freud afirma que se desenvolve na criança um alto grau de inclinação agressiva contra essa coibente autoridade. Forçosamente, como vimos, essa agressividade vingativa deve ser renunciada. Tal complicada situação econômica é manejada pelo acolhimento dentro de si dessa “autoridade inatacável” (FREUD, 1930/1991, p. 125), que agora advém como supereu e se apossa de toda a agressão que a criança gostaria de exercer contra essa autoridade: “Se eu fosse o pai e tu o filho, te maltrataria” (FREUD, 1930/1991, p. 125). Em função disso, não se pode comparar *stricto sensu* a agressividade superegóica com a dispensada pelos pais, pois a primeira sub-roga a agressão sufocada da criança. A agressão punitiva esperada pelo pai, portanto, diz respeito à agressividade vingativa do filho. O filho, nos diz Lacan,

projeta imaginariamente no pai intenções agressivas equivalentes ou reforçadas em relação às suas, mas que têm como ponto de partida suas próprias tendências agressivas. Em suma, o medo experimentado diante do pai é nitidamente centrífugo, quer dizer, tem seu centro no sujeito (LACAN, 1957-58/1999, p. 175).

Desse modo, uma criança submetida a uma branda e suave educação pode, mesmo assim, adquirir uma severa e áspera consciência moral. A agressividade asfixiada volta-se contra o próprio sujeito. Retorna sob a forma de um supereu feroz, obscuro, que caustica o eu com uma fúria imisericordiosa. Tal agressividade pode levar o eu até mesmo à aniquilação. Na melancolia, por exemplo, a agressividade entrincheira-se no supereu e se volta impiedosamente, quando não mortalmente, contra o eu. Apresentando-se como pura cultura da pulsão de morte, o supereu pode conseguir “empurrar o eu à morte, quando este não consegue se defender antes de seu tirano” (FREUD, 1923/1991, p. 53).

Em determinadas formas da neurose obsessiva, as reprovações da consciência moral são igualmente penosas e martirizantes, o que - apesar de dificilmente culminarem em suicídio como na melancolia - redundam em um auto-martírio interminável. Em outros casos, a exigência do supereu pode ser tão intensa e implacável que o eu cai paralisado frente às tarefas (FREUD, 1940[1938]/1991). Freud não limita a agressividade superegóica às

patologias, pelo contrário, ele “democratiza” a sua severidade: “Já a moral normal, ordinária, tem o caráter de dura restrição, de proibição cruel. E daí provém, a todas as luzes, a concepção de um ser superior inexorável no castigo” (FREUD, 1924/1991, p. 55). Quinet (2009b) salienta que a auto-acusação comparece em todas as estruturas, uma vez que ela não é patognomônica da melancolia, muito menos é exclusividade da neurose obsessiva. O sentimento de culpa é o índice do supereu que vigia, critica e pune o sujeito. Ou seja, tal agressividade voltada contra si mesmo independe da estrutura, ela mesma é estrutural. Não se tem como fugir, todos estamos submetidos a essa tirania êxtima e todos somos açoitados por essa lancinante agressividade que retorna contra nós mesmos.

Na severidade de suas ordens e proibições, o supereu preocupa-se muito pouco com a felicidade do eu. Freud (1930/1991) ressalta que essa instância – especialmente no que tange as neuroses – considera de modo insuficiente as impossibilidades e percalços que impedem a consecução de suas injunções, a saber, a intensidade das pulsões do isso e as dificuldades do mundo circundante objetivo. Em função disso, Freud chega a imputar à análise a tarefa de amainar a severidade e as exigências do supereu: “Por isso na tarefa terapêutica nos vemos obrigados muitas vezes a combater ao supereu e a rebaixar as suas exigências” (FREUD, 1930/1991p. 138). Tal intervenção é necessária, a nosso ver, para conter a espiral de exigências e agressões do supereu que não cessam de recrudescer para além do princípio do prazer.

O supereu ordena a renúncia às pulsões, e o resultado é que ele passa a ordenar cada vez mais. [...] Antes nos perguntávamos: Como se explica que alguém renuncie cada vez mais às pulsões, não coma geleia nem nada, e o supereu esteja cada vez mais gordo? Porque se come a geleia! A descoberta de Freud é que o supereu engorda com a satisfação pulsional à qual se renunciou: por isso, quanto mais se renuncia, o gozo pulsional, longe de se desvanecer, nutre o supereu, e se goza nesse lugar. Em vez de gozar de comer a boa geleia, goza-se de renunciar à geleia. Assim se produz um ciclo de reforço, quanto mais o sujeito renuncia às pulsões, mais cresce o supereu e mais culpado será o sujeito. (MILLER, 2010, p.12-13).

Paradoxalmente, goza-se de não gozar. Quanto menos se come a geleia, mais a gula do supereu aumenta. Quanto mais virtuoso, “santo” é o sujeito, mais severo e rígido é seu supereu. São justamente os “melhores” e os mais obedientes aqueles que sofrem os maiores castigos. O “eu obediente e austero não goza da confiança de seu mentor e, ao que parece, se esforça em vão para adquiri-la” (FREUD, 1930/1991, p. 122). Cada renúncia pulsional aumenta a intolerância do supereu e o faz reclamar mais e mais renúncias. Assim sendo, o sentimento de culpa cresce exponencialmente para o desespero do pobre eu.

Freud escreve o Mal-estar na civilização para dizer-nos que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu (LACAN, 1959-1960/1988, p. 212).

Lacan destaca que justamente a instância que zelaria pelo regramento descamba em desregramento; apresenta uma gulodice mórbida, sem limites. O supereu, como função psíquica, “parece encontrar em si mesma seu próprio agravamento por uma espécie de ruptura de freios que asseguravam sua justa incidência (LACAN, 1959-1960/1988, p. 174). O que era para ser apenas uma “palmada”, digamos assim, pode degradingolar em “espancamento” até a morte. Quanto mais o sujeito limita sua agressividade, mais severo e agressivo se torna seu supereu:

(...) na própria fibra de tudo o que Freud ensinou, há isto, que é na medida em que o sujeito faz com que a agressividade se volte contra si mesmo que provém a energia dita do supereu.

Freud toma o cuidado de acrescentar esse toque suplementar, que uma vez que se entra nessa via, uma vez encetado o processo, não há mais limite – ele engendra uma agressão cada vez mais pesada do eu (LACAN, 1959-1960/1988, p 232-233).

Em *O problema econômico do masoquismo*, Freud afirma que a reversão do sadismo para a própria pessoa decorre da sufocação cultural das pulsões que impede o livre exercício da destrutividade. Essa destrutividade, impedida de atuar, se apresenta como uma intensificação do sadismo do supereu contra o eu. “O sadismo do supereu e o masoquismo do eu se complementam um ao outro e se unem para provocar as mesmas consequências” (FREUD, 1924/1991, p. 175). Mórbida combinação que subjuga o eu com uma agressividade cada vez maior. Só assim, pensa Freud, pode-se compreender como a supressão de uma pulsão pode resultar em um sentimento de culpa e como a consciência de uma pessoa se torna mais severa e mais sensível quanto mais se abstém da agressão contra os demais.

O efeito que a renúncia do pulsional exerce sobre a consciência moral se produz, então, do seguinte modo: cada fragmento de agressão de cuja satisfação nos abstermos é assumido pelo supereu e acrescenta sua agressão (contra o eu) (FREUD, 1930/1991, p. 124).

Portanto, quanto menos agride, mais se agride. “É como um descentramento (deslocamento), uma volta (re-volução) ao próprio eu” (FREUD, 1930/1991, p. 123). A agressividade é introjetada, internalizada e capitalizada pelo supereu que não se inibe em despejá-la contra o próprio eu. Exerce contra o eu a mesma agressividade rude que o eu teria

gostado de satisfazer sobre outros indivíduos a ele estranhos. Em *Angústia e vida pulsional*, Freud afirma que o eu não se sente bem quando assim se sacrifica às necessidades da sociedade, quando tem que submeter-se às tendências destrutivas da agressão que de bom grado teria dirigido contra outros. “É como uma continuação, no campo psíquico, daquele dilema entre comer e ser comido que domina o mundo orgânico” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 103).

Desse modo, a perigosa agressividade que ameaça a cultura, com o advento do supereu, é interiorizada. A mesma severidade agressiva que o eu desferiria com satisfação sobre outros retorna contra ele próprio. “Por conseguinte, a cultura jugula o perigoso gosto agressivo do indivíduo delibitando-o, desarmando-o e vigiando-o mediante uma instância situada no seu interior, como se fosse uma guarnição militar numa cidade conquistada” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 102). Uma truculenta “polícia interior” (MILLER, 2010, p.11). Uma vez que o eu padece sob a agressividade do supereu, sob o “cassetete” desta obscena instância policial, Freud (1923/1991) correlaciona essa querela psíquica com o fato de que certos animais, os protistas, perecem pelos produtos catabólicos que eles mesmos criaram. A moral atuante no supereu, da mesma maneira, é concebida como um produto catabólico que carcome a subjetividade e que pode levar à aniquilação.

Com a instalação do supereu, montantes consideráveis da pulsão agressiva são fixados no interior do eu e ali exercem efeitos autodestrutivos. No texto *Esboço de psicanálise*, Freud frisa que essa autoagressividade constitui-se um perigo para a saúde do ser humano. Além de um perigo para saúde, essa agressividade que se volta contra si mesmo é considerada, na maioria das vezes, uma insanidade pelo pai da psicanálise: “Reter a agressão é em geral insano, produz um efeito patógeno (mortificação) [*Kränkung*]” (FREUD, 1940[1938]/1991, p. 148). Quarenta e cinco anos antes, precisamente em 1893, Freud utilizara esse mesmo significante em sua conferência sobre a histeria. Na ocasião, ele dissertava sobre os efeitos de uma ofensa não revidada à altura, como, por exemplo, alguém que não pôde revidar uma bofetada, seja retribuindo-a com outra bofetada, seja por meio de um insulto. Uma afronta revidada, segundo Freud, mesmo que apenas por intemédio da palavra, é recordada de outro modo da que se teve que tolerar sem qualquer reação. Ele destaca que é característico que a língua nomeie “mortificação”, *Kränkung*, este “padecer tolerado calado” (FREUD, 1893/1991, p. 38). Ou seja, ao invés de explodir, implode-se.

O trânsito de uma agressão impedida até uma destruição de si mesmo pelo retorno da agressividade escancara-se, por exemplo, quando uma pessoa em um ataque de fúria, arranca seus próprios cabelos e esmurra a própria face quando é evidente que preferiria infringir a

outro esse tratamento (FREUD, 1940[1938]/1991). A agressividade, por não conseguir obter satisfação no mundo externo, por chocar-se com os mais variados impedimentos, retrai-se e multiplica a escala da autodestruição que reina no interior.

Uma agressividade impedida para implicar um grave dano; as coisas se apresentam como se devêssemos destruir a outras pessoas ou coisas para que não destruamos a nós mesmos, para nos pormos a salvo da tendência da autodestruição. Triste revelação, sem dúvida, para o moralista! (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 98).

Algo deve ser destruído, algo deve ser agredido necessariamente. A agressividade encontrará um destino, seja ele qual for. Em correspondência com Einstein, Freud reitera suas asserções:

O ser vivo preserva sua própria vida destruindo a alheia, por assim dizer. Contudo uma porção da pulsão de morte permanece ativa no interior do ser vivo, e tentamos deduzir toda uma série de fenômenos normais e patológicos desta interiorização da pulsão destrutiva. E até cometemos a heresia de explicar a gênese da nossa consciência moral pelo retorno da agressão para dentro. [...] isso é diretamente nocivo, tanto que a volta dessas forças pulsionais para a destruição no mundo exterior aligeira o ser vivo e não pode menos que exercer um efeito benéfico sobre ele (FREUD, 1932b/1991, p. 194)

Freud adverte: reter sua agressividade faz mal à saúde. Esse mal é tamanho que, como vimos, pode empurrar o sujeito à morte. Quando não chega a isso, a agressividade voltada contra si não cessa de punção-lo com um autotormento sem fim. Então devemos exercê-la, despejá-la sobre o mundo e sobre os outros. Sim, mas raramente esse franco escoamento é possível. As consequências de tal desenfreamento far-se-ão pesar sobre o sujeito e sobre os laços sociais. A cultura se vê obrigada a lançar mão de esforços supremos a fim de estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem. Como vimos, inúmeras são as restrições e renúncias impostas à agressividade. Assim sendo, cabe questionar: Que destino então dar a essa agressividade que, seja voltada contra si mesmo (autoagressividade), seja voltada para os laços sociais (heteroagressividade) produz efeitos tão nefastos?

3.2 Que destino então para a agressividade?

Em nossa pesquisa, para nossa surpresa, encontramos em *O chiste e suas relações com o inconsciente* consistentes articulações acerca da agressividade e seus destinos muitos anos

antes de *Mal-estar na cultura*. Nesse texto, Freud assevera que, apesar de nossas “potentes disposições hostis” (FREUD, 1905b/1991, p. 97) – prelúdio da teorização acerca da “ubiquidade da agressão e destruição não eróticas (FREUD, 1930/1991, p. 116) –, logo nos é ensinado que é indigno valer-se de violência e de insultos. E, mesmo onde a luta em si continua permitida, cresceu enormemente o número de situações cujos recursos de combate não são autorizados. Quanto maior o grau civilizatório, mais “se perdem as possibilidades de gozo primários” (FREUD, 1905/1991, p. 96). Ou seja, as possibilidades de exercício da agressividade no seio da cultura são cada vez mais limitadas e canalizadas para certas pautas pré-estabelecidas. Contudo, não raras vezes, o que se observa é um transbordamento da agressividade que parece simplesmente não respeitar os estreitos limites impostos pela cultura. Embora não consigamos ainda, tal como determina a Bíblia, amar nossos inimigos e oferecer a face esquerda depois de ter sido esbofetada a direita, Freud aponta que já fizemos alguns avanços no controle dos impulsos hostis:

Como expressa drasticamente Lichtenberg: aquilo pelo qual hoje dizemos “Desculpe-me” antes nos valia uma bofetada. A hostilidade ativa e violenta, proibida por lei, tem sido substituída pela invectiva da palavra [...] (FREUD, 1905b/1991, p. 97).

Da bofetada à palavra, dos músculos às cordas vocais, escoaria então a agressividade. Assim, é possível agredir sem sujar-se de sangue, sem abrolhar hematomas. Um insulto é lançado ao invés de uma flecha, tal como Freud ressaltou em 1893. Em relação à invectiva pela palavra, temos no caso do Homem dos Ratos um interessante relato de como o então pequenino Ernest reagiu às pancadas despendidas pelo seu pai quando este o flagrou aprontando uma das suas:

E então o diabinho foi presa de uma ira terrível e insultava o pai mesmo debaixo de seus golpes. Mas como ainda não conhecia palavras insultantes, recorreu a todos os nomes de objetos que lhe ocorriam, e dizia: “Sua lâmpada! Sua toalha! Seu prato!”, etc. O pai, sacudido, cessou de bater-lhe e expressou: “Esse menino ou será um grande homem ou um grande criminoso” (FREUD, 1909b/1991, p. 161).

O pequeno Ernest fez uso dos significantes que dispunha no afã de agredir o pai, na ânsia por contra-atacar, pois, diante da impossibilidade de travar uma luta física com ele, foi essa alternativa que lhe restou. Cabe destacar que o paciente de Freud atribuiu a essa experiência parte da mudança que ocorreu em seu caráter. Em função da angústia que experimentou diante da magnitude da sua própria ira, Ernest disse ter se tornado um covarde desde então. Em sua infância, ele escondia-se mergulhado em horror e indignação toda vez

que batiam em um de seus irmãos. Ele relatou ainda que durante toda a sua vida teve uma angústia terrível de pancadas.

A emergência dessa cena infantil na análise, segundo Freud, abalou, pela primeira vez, a recusa do paciente em crer em uma ira adquirida - e logo tornada latente - contra o pai amado. Contudo, o paciente insistia e argumentava contra a força comprobatória desse relato. Foi somente pelo doloroso caminho da transferência que pôde adquirir o convencimento de que sua relação com seu pai exigia que aquele complemento inconsciente, a sua agressividade latente para com ele, fosse levada em consideração. Freud coloca que as coisas atingiram um tal ponto que em seus sonhos, em suas fantasias diurnas (devaneios) e em suas associações, ele insultava a Freud e a sua família da maneira mais grosseira e imunda. Entretanto, mesmo despejando os mais toscos improperios contra Freud e sua família, em sua conduta deliberada sempre tratou o psicanalista com o maior respeito.

Durante a comunicação desses insultos, seu comportamento era de um desesperado. “Como é possível, professor, que o senhor se deixe insultar por um tipo porco, por um perdido como eu? O senhor tem que me enxotar; não mereço outra coisa”. E ao falar assim ele costumava levantar-se do divã e andar pela sala. Como motivo para isto, argumentou de início que se tratava de uma fineza: não suportava dizer coisas tão cruéis deitado ali, comodamente. Logo, porém, ele próprio encontrou uma explicação mais plausível: evitava a minha proximidade por angústia que eu o batesse. Se permanecia, se comportava como alguém que, presa de uma angústia desesperada, quisesse se proteger de um açoite desmedido; enterrava a cabeça entre as mãos, cubria seu rosto com os braços, escapava prontamente com o rosto contorcido pela dor, etc (FREUD, 1909b/1991, p. 164).

Ernest, ao insultar indecorosamente Freud e sua família, comportava-se como se o revide fosse certo. Posicionava-se defensivamente, de “guarda alta”, à espera do golpe que não veio. Paulatinamente, nessa “escola de sofrimento” (FREUD, 1909b/1991, p. 164), abriu-se caminho para solucionar a enigmática representação dos ratos. Vale lembrar também que o trabalho analítico com o Homem dos Lobos, logo de início, se deu em meio a pesadas agressões verbais. Já na primeira sessão, conforme carta de Freud a Ferenczi datada de 13 de fevereiro de 1913, seu paciente lhe diz: “Judeu ladrão, gostaria de te pegar por trás e cagar na tua cabeça” (FREUD, 1913/1994, p. 200). Doces palavras do “enfezado” Sergei.

Outro avatar da agressividade que faz uso da palavra é a ironia. A ironia caracteriza-se por uma lógica de inversão que pode servir tanto ao humor, ao cômico quanto à agressividade. “Justamente, a única técnica que caracteriza a ironia é a representação pelo contrário” (FREUD, 1905b/1991, p. 70). Enuncia-se justamente o contrário do que se propõe lançando mão do tom de voz, dos gestos e de outras indicações que remetem ao que verdadeiramente se pensa sem com isso dizê-lo de fato. A ironia “proporciona à pessoa que a utiliza a vantagem

de capacitar-se prontamente a evitar as dificuldades da expressão direta, por exemplo, no caso das invectivas” (FREUD, 1905b/1991, p. 167).

Portanto, na ironia os impulsos hostis podem expressar-se através de representações opostas – geralmente mais “politicamente corretas”, socialmente aceitas – com menor risco de retaliações. Desse modo, a agressividade latente tem a oportunidade de exercer-se, podendo até mesmo passar despercebida sob o disfarce do seu oposto.

Um belo, mas perigosíssimo exemplo pode ser extraído da biografia de Freud. De acordo com Peter Gay, antes dos oficiais autorizarem a partida de Freud e de sua família de Viena por conta da ocupação nazista, eles insistiram que fosse assinada uma declaração de que não o haviam maltratado. Após a assinatura, Freud acrescentou o singelo comentário: "Posso recomendar altamente a Gestapo a todos". Sorte do pai da psicanálise que “os oficiais da SS que leram a sua recomendação não tenham percebido a pesada ironia ali presente” (GAY, 1989, p. 567). Essa “alfinetada” de Freud poderia ter custado a sua vida e a da sua família. Contudo, apesar dos riscos, foi assim que ironicamente exerceu sua agressividade.

O chiste, nos diz Freud, também pode servir aos propósitos agressivos. “Possibilita a satisfação de uma pulsão (concupiscente ou hostil) contra um obstáculo que se interpõe no caminho; rodeia este obstáculo e assim extrai prazer de uma fonte que havia se tornado indisponível” (FREUD, 1905b/1991, p. 95). O invólucro chistoso permite que a agressividade, antes coibida pelas circunstâncias externas ou pelas inibições do próprio sujeito, se exerça de alguma forma. “O pequeno humor que por acaso nós mesmos criamos em nossa vida, por regra geral o produzimos a expensas da raiva, ao invés de nos enraveicer” (FREUD, 1905b/1991, p. 219). Contra um “inimigo” no qual não é possível expressar abertamente a hostilidade, nem mesmo através de insultos, o chiste pode servir como uma arma para explorar nesse “inimigo” algo de ridículo que não poderíamos tratar abertamente ou até mesmo conscientemente

Nós procuramos através de um rodeio o gozo de vencê-lo apequenando-o, denegrindo-o, depreciando-o, tornando-o cômico; e o terceiro, que não teve nenhum esforço, atesta esse gozo mediante seu riso (FREUD, 1905b/1991, p. 97).

O chiste, portanto, alicia um terceiro contra nosso inimigo; suborna o “ouvinte, com sua ganância de prazer, a tomar partido por nós” (FREUD, 1905b/1991, p. 97). *Die Lacher auf seine Seite ziehen* (trazer os que riem para nosso lado), nos diz Freud. Assim, contra o inimigo desferem-se gargalhadas. Um belo exemplo de ultrapassamento de um obstáculo à agressividade por meio do chiste é encontrado na anedota do Sereníssimo: O Sereníssimo

perguntou a um estranho cuja semelhança com sua própria pessoa o surpreendia: ‘Sua mãe esteve alguma vez no Palácio?’, a resposta imediata desse foi: ‘Não, mas meu pai esteve’. Para Freud, o interrogado, sem dúvida, quis “esmagar” (FREUD, 1905b/1991, p. 98) o desavergonhado, o impertinente que ousou injuriar a memória de sua querida mãe. Contudo, esse abusado era o Sereníssimo, era aquele a quem não se poderia esmagar, nem socar, nem insultar, nem mesmo afrontar, a não ser que se estivesse disposto a pagar tal vingança com a própria vida. O insulto deveria então ser engolido em silêncio, “a seco”, apesar do impulso à retaliação. Mas a vingança encontrou um caminho no chiste. A fachada chistosa, digamos assim, permitiu um escape à agressividade e minimizou o perigo de uma retaliação. Ao invés de rubras poças de sangue, sorrisos amarelos.

Freud pontua que é muito comum que circunstâncias exteriores estorvem a injúria ou o ultraje a autoridades, daí a preferência pelo chiste no exercício da agressividade aos grandes, dignos e poderosos. O chiste, desse modo, configura uma revolta contra essa autoridade, uma liberação da opressão que ela exerce. O fascínio das caricaturas, segundo Freud, basear-se-ia no mesmo fato: “rimos delas, mesmo se mal-sucedidas, simplesmente porque consideramos um mérito a rebelião contra a autoridade” (FREUD, 1905b/1991, p. 99). Com o advento de uma caricatura (ou de uma charge) abre-se um flanco para o ataque, pela via do humor, a essa autoridade geralmente protegida da degradação direta pelo seu poder ou prestígio social.

Fernando Henrique Cardoso relatou que no tempo em que exercia a Presidência da República do Brasil ficava sempre apreensivo pelas manhãs, antes da leitura dos jornais do dia, para ler a *charge* de Chico Caruso no jornal *O Globo*. Isso se dava pois precisava ver e verificar se tinha sido transformado em personagem de galhofa pelo humorista e se certificar que não tinha sido ridicularizado por algo que teria dito ou feito no dia anterior, no exercício soberano de sua função pública. Fernando Henrique sentia-se, portanto, permanentemente ameaçado, mesmo assentado no mais alto cargo da nação.

Portanto, o que estava aqui em pauta era como um dizer e um fazer, isto é, um ato qualquer do Presidente da República, poderia simplesmente ser reduzido ao ridículo pelo desenho e pelas poucas palavras rascunhadas pelo humorista. Com efeito, por um simples traço colocado em relevo – seja uma boca, os olhos, uma das mãos ou mesmo a cabeça um pouco distorcida –, conjugado a uma simples frase mal dita, seria toda a pompa solene representada pelo personagem do Presidente da República que seria nocauteada e reduzida a frangalhos pelo olhar sutil e irônico do humorista. Enfim, numa fração de segundos a figura quase sagrada do Presidente do Brasil seria lançada à sarjeta, abatida como um pássaro no seu voo supremo, pelo comentário ardiloso do humorista (BIRMAN, 2010, 176).

A pena pode então ser mais forte que a espada. Uma simples charge, como tão bem ressaltou Birman, pode “nocautear” a autoridade, pode fazê-la despencar do altar em que se encontrava e lançá-la à sarjeta. Os objetos assim atacados - tanto pela via do chiste ou da caricatura -, contudo, não se limitam a pessoas. Freud destaca que o golpe chistoso pode ser desferido contra instituições, estatutos da moral, visões de mundo e religiões. Nesse sentido, o jornal satírico francês Charlie Hebdo (que publica semanalmente caricaturas e charges que têm como alvos preferidos a extrema-direita, o catolicismo, o judaísmo, o islamismo, dentre outros) pode nos servir como um trágico exemplo. Visando uma iconoclastia pela via de um humor ácido, que não poupa nada nem ninguém, o semanário satírico desliza pelo fio da navalha forçando os limites do “politicamente correto”. Em função disso, foi e é alvo de inúmeros repúdios, protestos e processos judiciais. Infelizmente, as “retaliações” de alguns alvos do jornal não se limitaram a isso.

Ao publicar charges que versavam sobre o islamismo e seus líderes, os extremistas islâmicos inflaram-se de ódio e partiram para uma “contraofensiva” ao Charlie Hebdo. Bombas e fuzis *versus* caneta e papel. A sede do jornal foi alvo de um ataque a bomba em novembro de 2011 após colocar uma imagem satírica do profeta Maomé em sua capa. Em janeiro de 2015, um novo atentado terrorista à sede do jornal resultou em 12 mortos e 11 feridos, também em função da publicação de charges polêmicas sobre o islamismo. Um verdadeiro massacre, o sangue derramado imiscuiu-se à tinta das charges. O site do diário francês *Le Figaro* publicou um trecho de um vídeo do ataque ao jornal no qual é possível ouvir claramente um dos terroristas bradar: “Vingamos o profeta Maomé, matamos Charlie Hebdo” (“*On a vengé le prophète Mohammed, on a tué Charlie Hebdo*”). Quanto poder ofensivo uma simples charge pode ter!

Em *O chiste e suas relações com o inconsciente*, Freud nos brinda com um exemplo mais singelo de questionamento de valores dominantes: Um sujeito empobrecido tomou emprestado 25 florins de um próspero conhecido seu. Isso se deu após muitas murmurações sobre sua miséria e condições precárias de vida. Nesse mesmo dia, seu benfeitor o reencontrou em um restaurante, com um prato de salmão com maionese à frente. O benfeitor o repreendeu: “Como? Você me toma dinheiro emprestado e vem comer salmão com maionese em um restaurante? É nisso que você usou o meu dinheiro?”. “Não lhe compreendo”, retrucou, “se não tenho dinheiro, não posso comer salmão com maionese; se o tenho, não devo comer salmão com maionese. Bem, quando vou então comer salmão com maionese?”. Tal anedota, para o psicanalista, diz respeito a um conflito presente em todos em

nós. Ela pode soar ultrajante e até imoral para muitos, entretanto, não é mais que o *carpe diem* que invoca o caráter incerto da vida e a esterilidade da renúncia virtuosa.

Se a ideia de que o depauperado homem no chiste do *salmão com maionese* pode ter razão, que ele agiu “corretamente”, tem sobre nós um efeito tão repelente, nos tomando com indignação, isso se dá, segundo Freud, porque tal gozo seria de uma qualidade inferior que seria facilmente prescindível. Na realidade, nos diz ele, cada um de nós em determinados momentos referendou a razão contida nessa filosofia de vida e reprovou a doutrina moral que muito exige e pouco ressarce. Uma vez perdida a fé no além, em uma outra vida, onde toda abstinência seria recompensada, o *carpe diem* erige-se como séria advertência; pois, como adiar a satisfação de bom grado se não tenho certeza se amanhã ainda estarei vivo? Tal inocente anedota chistosa toca, portanto, em uma questão central. Questiona justamente o fardo da renúncia pulsional imposta pela cultura:

Pode-se dizer em voz alta o que os chistes murmuram, a saber, que os desejos e apetites humanos tem direito a fazerem-se ouvir junto à moral exigente e despiada [...]. Enquanto a arte de curar não conseguir mais para assegurar a vida, e enquanto as instituições sociais não lograrem torná-la mais feliz, não poderá ser sufocada a voz em nós que se subleva contra os requerimentos morais. Todo homem honrado deverá acabar por fazer essa confissão, pelo menos para si. (FREUD, 1905b, p. 103-104).

Voz que se insurge contra a voz, trata-se de uma rebelião íntima contra a opressão que reclama mais e mais renúncias. Vemos, desde o início de sua obra, Freud destacar o irremediável antagonismo entre a cultura e as forças pulsionais. Apesar da tentativa de amordaçamento, *isso* não se cala, muito pelo contrário. *Ça parle* (isso fala), nos diz Lacan, e fala inclusive através dos esquecimentos e tropeços do discurso. “Eu pronuncio, eu me encontro pronunciando precisamente o que não deve ser dito [...]” (LACAN, 1958-1959, p. 94). Uma lacuna ou um pensamento estranho pode impor-se intrusivamente à consciência subvertendo os enunciados. Algo se insinua e logo se oculta, tal como um *flash* que ilumina uma Outra Cena.

Em *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud assevera que nos atos falhos os impulsos egoístas, invejosos e hostis - que geralmente sucumbem presas da censura - encontram um meio de se expressarem.

Sentimentos e impulsos egoístas, invejosos e hostis, sobre os quais gravita o peso da educação moral, não raras vezes se valem, nas pessoas sãs, dos atos falhos como o caminho para exteriorizar de algum modo seu poder, um poder cuja presença é inegável, mas que não é admitido por umas instâncias anímicas superiores (FREUD, 1901, p. 268)

Essas moções sufocadas dotadas de um poder inegável irrompem no discurso “parasitariamente” (FREUD, 1901, p. 26) à revelia do sujeito. Desconsiderando, portanto, a intenção do falante. Para Freud, o simples fato de trocar o nome de alguém pode configurar um insulto, pode ser considerado um meio de escoamento da agressividade tolhida. Freud cita o exemplo de um “colega” não muito entusiasmado com sua teoria e método que referiu-se a ele em uma ocasião como “Freuder” - em vez de “Freud” - e que em outra discorreu sobre o método de “Freuer-Breud”. Neste caso o elemento perturbador, segundo Freud (e não “Freuder”), seria uma crítica que teve que ser deixada de lado por não se coadunar com a intenção daquele que então falava. A troca, o “erro”, portanto, pode servir como um meio de fustigar um alvo que naquele momento, naquela situação não poderia ser atacado de outro modo.

Da mesma forma, um esquecimento pode servir a propósitos hostis. Freud demonstra como um esquecimento pode dar vazão a uma intenção agressiva suprimida com o relato do então prisioneiro de guerra primeiro-tenente T.: Em um acampamento para oficiais prisioneiros de guerra, o oficial de patente mais alta é afrontado por um seus companheiros. Para evitar complicações, o injuriado quis usar o único recurso de autoridade que tinha a seu dispor, faria com que o oficial que o ultrajou fosse afastado e transferido para outro campo. Somente a partir de vários conselhos dados por seus amigos decidiu, contrariando a seu anseio, a desistir disso e procurar reparar sua honra mediante outra estratégia, embora isso estivesse fadado a trazer múltiplas conseqüências desagradáveis para ele. Na mesma manhã, esse comandante tinha de fazer a chamada, em voz alta, dos oficiais para o controle de um órgão de vigilância do referido acampamento. Fazia muito tempo que ele conhecia seus companheiros de farda e nunca lhe acontecera cometer erros nisso. Dessa vez, contudo, deixou de ler o nome de seu agressor, de modo que este, depois de dispensados todos os seus companheiros, teve que permanecer no campo até que o erro fosse esclarecido. O nome esquecido, contudo, aparecia com perfeita clareza no meio da folha. A interferência de propósitos hostis na conduta do oficial mais antigo, portanto, determinou o “anódino” esquecimento. Podemos dizer que tratou-se de um ardiloso – e inconsciente – “contra-ataque” àquele que ousou lhe afrontar.

Como vimos anteriormente, todo aquele que afronta ou se contrapõe aos anseios do sujeito é alvo da mais crua agressividade. Freud chega a dizer que nosso inconsciente mata inclusive por ninharias. Para qualquer ultraje à majestade egóica a pena é a morte. Contudo, nem sempre é possível aplicar a pena capital aos ofensores. O ultrajado ou frustrado sujeito deve, geralmente, se contentar com bem menos, às vezes com apenas sonhar.

Sempre que alguém, no decurso da vida, se interpõe no caminho de uma pessoa (e como é freqüente isso acontecer, face à complexidade dos relacionamentos de uma pessoa), de imediato está o sonho disposto a matá-lo, quer se trate do pai, da mãe, de um irmão, do cônjuge, etc. (FREUD, 1916c/1991 p. 186).

Ninguém é poupado, nem mesmo aqueles que mais se ama. Vale lembrar que Freud dedica uma seção inteira em *A interpretação dos sonhos* somente aos sonhos de morte de pessoas queridas. Ainda neste texto, Freud nos lembra o dito de Platão: “o virtuoso se contenta com sonhar o que o malvado faz realmente” (FREUD, 1900/1991, p. 607). Enquanto os “bons” sonham, os “maus” fazem. Na conferência “A censura onírica”, ele reitera que os atentados e transgressões com que sonhamos durante a noite são cometidos realmente todos os dias por homens despertos como crimes. Nesse sentido, o regime penal humano pressupõe, corretamente segundo Freud, a presença das moções proibidas tanto no criminoso quanto na sociedade que o condena. “A psicanálise corrobora neste ponto o que geralmente dizem as pessoas piedosas: todos somos pecadores” (FREUD, 1913a/1991, p. 76). João, o Evangelista, nos admoesta: “Se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos, e não há verdade em nós” (1 JOÃO, 1:8). Que atire a primeira pedra aquele que nunca teve anseios parricidas e incestuosos!

Não é demais reiterar que as moções pulsionais em si são nem boas nem más, elas são assim classificadas de acordo com as suas relações com as exigências e prescrições da cultura. “Não há nenhuma capacidade natural que nos oriente na distinção entre o que é bom e o que é mau” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 160), adverte Garcia-Roza. Mesmo se adotarmos tal classificação, Freud salienta que raramente um ser humano é “bom” ou “mau” integralmente. Em geral se é “bom” nesse aspecto, “mau” naquele outro, ou “bom” em determinadas circunstâncias e decididamente “mau” em outras, etc. “A complicação de um caráter humano, dinamicamente movida em todas as direções, raríssimas vezes admite resumir-se com uma simples alternativa, como queria nossa antiquada doutrina moral” (FREUD, 1900/1991, p. 608). Essa visão maniqueísta, essa rotulação de “bom” ou “mau”, portanto, apresenta-se de uma maneira muito precária na concepção freudiana.

Interessante é a experiência de que a preexistência de fortes moções “más” na infância torna-se frequentemente a condição direta para que se produza um claríssimo pendor no adulto para o “bem”. Aqueles que foram em suas infâncias os mais crassos egoístas podem se converter nos cidadãos mais inclinados a ajudar aos demais e a sacrificarem-se a si mesmos; a maioria dos sentimentais, dos filantropos, dos protetores de animais, foram, quando pequenos, sádicos e torturadores de animais (FREUD, 1915b/1991, p. 283).

Em *Análise terminável e interminável*, vemos que quando alguém muito generoso nos surpreende com alguma mesquinha ou quando uma pessoa extremamente bondosa deixa-se levar de pronto a uma ação hostil é possível entrever que essas louváveis e preciosas qualidades repousam sobre uma compensação e supercompensação as quais não foram absoluta e completamente bem-sucedidas. A “reforma” das pulsões “más”, segundo Freud, se dá por influência de dois fatores, um “interno” e outro “externo”, que operam no mesmo sentido. O fator “interno” consistiria na influência exercida sobre as pulsões “más” - egoístas, por exemplo - pelo erotismo, pela necessidade de amar num sentido mais amplo, assim as pulsões egoístas se transmudariam em sociais. Vale destacar que dentre as moções pulsionais rotuladas como más pela cultura, geralmente encontramos as egoístas e agressivas, moções consideradas primitivas na perspectiva freudiana: “Há que admitir que todas as moções que a comunidade proscreeve como más — tomemos como representativas as egoístas e as cruéis — estão entre as moções primitivas” (FREUD, 1915b/1991).

Estas moções primitivas, nos diz Freud, percorrem um longo caminho até serem postas em prática no adulto: são inibidas, desviadas para outras metas e outros âmbitos, fusionam-se umas com as outras, trocam seus objetos, dirigem-se em parte para a própria pessoa. As formações reativas de certas pulsões simulam uma mudança em seu conteúdo, “como se o egoísmo se tornasse altruísmo e a crueldade, compaixão” (FREUD, 1915b/1991, p. 283). Com o advento da formação reativa, aquilo que é considerado o mais “belo” e “puro” pode estar calcado no que há de mais “monstruoso” e “abjeto”. Assim translada-se do egoísmo ao altruísmo, da crueldade à compaixão, do ódio ao amor. Em relação a este último, Freud destaca que

Toda vez que a natureza trabalha com esse par de opostos, logra manter o amor sempre alerta e fresco, para garanti-lo contra o ódio que por trás o espreita. É lícito dizer que os mais belos desdobramentos de nossa vida amorosa se devem à reação contra o impulso hostil que sentimos em nosso peito (FREUD, 1915b/1991, p. 300).

Seriam justamente as pulsões associadas e perversas que engendrariam os mais sagrados valores: “Nossas melhores virtudes desenvolveram-se como formações reativas e sublimações sobre o terreno das piores disposições” (FREUD, 1913b/1991, p. 192). Eis o “tão revolvido solo sobre o qual se elevam, orgulhosas, nossas virtudes” (FREUD, 1900/1991, p. 608). Freud chega inclusive a conceber a consciência moral como uma formação reativa: “que a consciência moral mesma é uma formação reativa frente ao mal sentido no isso. Tanto mais intensa a sufocação desse mal, tanto mais suscetível a consciência moral” (FREUD,

1925b/1991, p. 136). Como vimos, se por um lado podemos usufruir das realizações e conquistas da civilização, por outro esta impõe severas exigências e reclama pesadas renúncias que asfixiam a subjetividade. Aquele que não consegue acompanhar essa “sufocação do pulsional enfrentará a sociedade como um ‘criminoso’, um ‘outlaw’(...) (FREUD, 1908/1991, p.168)”. Já àqueles que se esforçam em aquiescer aos imperativos da cultura, Freud alerta:

A experiência nos ensina que para a maioria dos seres humanos há um limite além do qual suas constituições não podem atender às exigências da cultura. Todos que pretendem ser mais nobres do que sua constituição permite caem vítimas da neurose; teriam se sentido melhor se lhes fosse possível ser piores (FREUD, 1908/1991, p. 171).

Quanto melhor, pior. Eis o paradoxo da santidade no qual quanto mais se é casto e dócil, maior é a ferocidade do supereu contra o próprio sacrossanto sujeito. A cultura entroniza um elevado ideal de eticidade – lembrando que Freud (1925[1924]) concebe eticidade como limitação das pulsões – cujo estrito cumprimento exige a todos os seus membros sem preocupar-se o quão pesada pode ser a carga dessa obediência. Contudo, essa mesma cultura não é tão rica nem tão bem organizada a ponto de ressarcir o sujeito da onerosa exigência de renúncia pulsional. Isso faz estremecer o delicado equilíbrio anímico, obrigando o sujeito a “viver psicologicamente acima de seus recursos” (FREUD, 1925[1924], p. 232). Contrapondo-se às pulsões, as exigências culturais erigem-se impondo obediência incondicional.

Desse modo, as “exigências pulsionais insatisfeitas fazem com que se sinta os reclamos da cultura como uma pressão permanente” (FREUD, 1925[1924], p. 233). Força constante (*konstante Kraft*) das pulsões *versus* opressão permanente da cultura. Situação potencialmente explosiva que, segundo Freud, engendra um estado de hipocrisia cultural fadado a ser acompanhada por um sentimento de insegurança. Surge uma necessidade de proteger essa instável labilidade mediante uma proibição da crítica e da discussão. Solução inegavelmente precária. Esse trabalho pretende justamente enveredar na contramão dessa sanha debruçando-se sobre a agressividade, tomando-a como objeto de estudo sem degradingolar em maniqueísmos e julgamentos de valor.

Tal como vimos, a limitação à agressividade é o “primeiro e talvez o mais severo sacrifício que a sociedade tem que pedir ao indivíduo” (FREUD, 1932a/1991, p. 102). São as pulsões agressivas, acima de tudo, que dificultam a convivência humana e ameaçam sua perduração. Diante disso, cabe discutirmos a possibilidade de uma sublimação da

agressividade. Infelizmente as postulações freudianas sobre a sublimação são pontuais e esparsas, apesar da inegável importância de tal conceito. Em *Mal-estar na cultura*, podemos entrever a dificuldade de Freud em discorrer sobre o estatuto metapsicológico das satisfações sublimadas. Estas, acredita ele, “possuem uma qualidade particular que, certamente, algum dia poderemos caracterizar metapsicologicamente” (FREUD, 1930/1991, p. 79), algum dia...

Segundo Ernest Jones (1989), a sublimação era tema/título de um dos doze artigos que comporiam o conjunto dos textos ao qual Freud pretendia intitular *Zur Vorbereitung der Metapsychologie* (Introdução à metapsicologia), *Abhandlungen zur Vorbereitung der Metapsychologie* (Ensaio Introdutório sobre Metapsicologia), ou *Uebersicht der Uebertragungsneurosen* (Um exame geral das neuroses de transferência). Lamentavelmente, o artigo sobre a sublimação fez parte dos artigos ou perdidos ou destruídos pelo próprio Freud. Não obstante, seguiremos as indicações freudianas na tentativa de estudar a possibilidade de uma sublimação da agressividade.

Segundo o relato de Richard Sterba - psicanalista e psiquiatra vienense, um dos raros membros que não era judeu a frequentar a Sociedade Psicanalítica de Viena no período entre as duas grandes guerras -, Freud, em uma reunião desta instituição, compartilhou com seus colegas como engendrou o conceito de sublimação:

Freud abriu a discussão nos contando como ele tinha chegado ao conceito de sublimação. Ele tinha lido no *Harzreise* de Heine a história de um jovem que, por maldade sádica própria da juventude, cortava a cauda de todos os cães que conseguia apanhar, sobre grande protesto da população das montanhas de Hartz. Esse mesmo jovem tornou-se mais tarde o famoso cirurgião Johann Friedrich Dieffenbach (1795-1847). Freud fez, então, o seguinte comentário: “Temos aqui alguém que fez a mesma coisa durante toda a sua vida, inicialmente por maldade sádica, em seguida para fazer o bem à humanidade. Eu pensei que seria correto chamar de sublimação essa mudança de sentido em uma determinada ação” (STERBA, 1982 *apud* KAMENIAK, 2009, p. 505).

É digno de nota que a gênese do conceito de sublimação no pensamento freudiano tenha se dado justamente pela ideia de uma transposição da maldade sádica a um “bem comum”, a algo socialmente útil e valorizado, no caso, a cirurgia médica. A crueldade assim destinada, paradoxalmente, poupa dores e salva vidas. Em carta a Marie Bonaparte, já no final de sua vida, Freud retoma e corrobora seu juízo inicial acerca dos cirurgiões: “Os cirurgiões são, sem dúvida, tipos cruéis...” (FREUD, 1938/1982, p. 524); cruéis curandeiros.

O termo “sublimação” - tal como *Sublimierung* alemão - significa “erguer à maior altura”, “elevar à maior perfeição” ou ainda “fazer passar um corpo diretamente do estado sólido ao gasoso”. Nos três sentidos, destaca Garcia-Roza (1995), está presente a ideia de

descorporificação, de desrealização. Tal concepção, portanto, contrapõe-se ao que seria “mais baixo”, “mais grosseiro” e “mais corporal”. Para Freud, a sublimação é um trabalho de transformação e ultrapassagem de algo “baixo” em direção ao que é socialmente idealizado. “Distinguimos com o nome de sublimação certa classe de modificação da meta e mudança da via do objeto na qual intervém nossa valoração social” (FREUD, 1932a/1991). Com o advento da sublimação, busca-se coincidir a satisfação da pulsão com os valores da cultura. “A sublimação”, portanto, “é um conceito que contém um juízo de valor” (FREUD, 1937 *apud* JONES, 1989, p. 449). Por apresentar-se como uma alternativa tanto à satisfação direta (“grosseira”, “tosca”) das pulsões, quanto ao recalque, a sublimação é considerada por Freud “uma característica marcante do desenvolvimento cultural” (FREUD, 1930/1991, p. 95), motor das altas realizações da civilização.

A ciência, uma das realizações socialmente mais valiosas, adviria da sublimação das pulsões. A psicanálise “macula” a suposta neutralidade desapaixionada da ciência ao afirmar que a libido está presente inclusive no ato de conhecer, impelindo o sujeito ao saber:

Essa pulsão não pode ser contada entre os componentes pulsionais elementares, nem pode ser classificada como pertencente exclusivamente à sexualidade. Sua ação corresponde, por uma parte, a uma maneira sublimada de apoderamento, e, por outra, trabalha com a energia da pulsão de ver (FREUD, 1905a/1991, p. 176-177).

A pulsão de saber (*Wisstrieb*) é, portanto, uma conjugação da pulsão escópica com a pulsão de domínio. O cientista pode auferir um grande prazer de suas descobertas intelectuais e regozijar-se com sua mestria sobre o seu campo de conhecimento. A pulsão de saber, nos diz Freud, seria “um broto sublimado, elevado ao intelectual, da pulsão de apoderamento” (FREUD, 1913c/1991, p. 344). Desliza-se então da *Bemächtigungstrieb* à *Wisstrieb*. A pulsão de apoderamento – essencialmente sádica – é sublimada em pulsão de saber. Destarte, a investigação intelectual, apesar de buscar uma assepsia das paixões, apresenta-se como uma atividade sexual e agressiva. Em carta à Marie Bonaparte, Freud diz mais: “Pode-se por fim considerar a curiosidade, o impulso de investigar, como uma completa sublimação da pulsão agressiva ou destruidora (FREUD, 1937 *apud* JONES, 1989, p. 450).

Poderíamos supor ainda que a sublimação das moções pulsionais destrutivas servem à atividade de pesquisa científica por trabalharem na crítica e desconstrução de conceitos, metodologias e teorias. Ao atacar e desmantelar um pensamento estabelecido, arraigado, possibilita-se o surgimento do novo.

Deve-se então admitir que desvios semelhantes do objetivo de destruição e exploração para outras realizações são demonstráveis em ampla escala no tocante a pulsão de morte. Todas as atividades que reorganizam ou efetuam mudanças são em certa medida destruidoras e assim desviam uma porção da pulsão de seu objetivo destruidor original (FREUD, 1937 *apud* JONES, 1989, p. 450).

No seminário *A ética da psicanálise*, Lacan, de certa forma, também enfatiza essa peculiar dimensão da pulsão de morte. Para além da vontade de destruição que lhe é inerente, haveria também uma outra dimensão, a vontade de recomeçar: “ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 255). Para que o novo advenha, algo deve ser destruído, algo deve morrer. Trata-se, portanto, de uma destruição criadora. Uma vez que a pulsão de morte põe em causa tudo o que existe, ela solapa as cristalizações estabelecidas, fura o que se pretendia “Um”. Assim sendo, após os desenlaces promovidos por sua ação, novos laços podem ser tecidos, pode-se re-começar.

Outro exemplo de saída sublimatória que busca um destino “social” às pulsões “associais e egoístas”, cuja satisfação poderia resultar no caos ou na destruição da civilização (na concepção dos moralistas de plantão), é a arte. Todos nós - devido às elevadas exigências da cultura, sob a pressão de nossas interdições internas e da insaciabilidade das nossas pulsões - nos deparamos com uma “universalmente insatisfatória realidade” (FREUD, 1910 [1909]/1991, p. 50). Em função disso, nos diz Freud (1908[1907]/1991, p. 129), mantemos uma vida de fantasia compensatória que, de certa forma, amenizaria as dolorosas (e inevitáveis) carências da realidade. “Desejos insatisfeitos são as forças pulsionais das fantasias, e cada fantasia singular é uma realização de desejo, uma retificação da insatisfatória realidade”. Tal retraimento ao mundo da fantasia pode culminar na formação de sintomas e redundar numa neurose. Contudo, alguns conseguem achar uma outra saída. Aqueles dotados com um talento artístico podem transpor suas fantasias em criações artísticas ao invés de o fazê-lo em sintomas. “As forças pulsionais da arte são as mesmas dos conflitos que empurram à neurose outros indivíduos e têm movido à sociedade a edificar suas instituições” (FREUD, 1913b/1991, p. 189).

O artista, através da sua obra, dá forma a um material que passa a representar sua fantasia. Desse modo, é possível um relaxamento do recalçamento e a obtenção de um prazer que lhe seria negado caso não possuísse sua capacidade artística. O artista não somente aufere prazer como também confere prazer para outros: “O que o artista busca em primeiro lugar é autoliberação, e a aporta a outros que padecem dos mesmos desejos retidos ao comunicar-lhes sua obra” (FREUD, 1913b/1991, p. 189). Freud assevera que o sonhador diurno despende um

enorme cuidado em ocultar suas fantasias dos demais pois envergonha-se delas, a virtude do artista seria justamente ultrapassar tal barreira abrindo possibilidades de satisfação.

O gozo genuíno da obra poética provém da liberação de tensões no interior de nossa alma. Talvez até grande parte desse efeito seja devida à possibilidade que o escritor nos oferece de, dali em diante, gozarmos de nossas próprias fantasias, sem remorso ou vergonha (FREUD, 1908[1907]/1991, p. 135).

A arte, portanto, nos oferece uma licença para gozar. Uma vez que as forças pulsionais em jogo na arte são as mesmas dos conflitos com a cultura e na neurose, é lícito incluir a pulsão agressiva nessa dinâmica. Através da arte, poderíamos gozar da agressividade sublimatoriamente. Goza tanto o artista, quanto o espectador. Na cinematografia, por exemplo, saltam aos olhos os sanguinolentos filmes de Quentin Tarantino. Dentre eles podemos citar *Pulp Fiction*, *Kill Bill* volumes I e II, *Inglourious Bastards*, *Machete*, entre outros. Tanto o autor quanto os espectadores regozizam-se, digamos assim, com os golpes, tiros e espadadas que fazem jorrar litros e mais litros de sangue artificial na grande tela. Dessa forma, a agressividade que antes ameaçava o laço social, com o advento da sublimação, agora o reforça.

Nesse sentido, ousamos supor que também os *videogames* propiciam uma saída sublimatória às pulsões agressivas. Com o avanço da tecnologia, os jogos se apresentam cada vez mais realistas e com enredos cada vez mais complexos, verdadeiros filmes interativos. Tal fato, a nosso ver, amplia o potencial catártico da destrutividade proporcionado pelos jogos. Com a devida licença poética ao teste de realidade, o sujeito pode, através do *joystick*, perpetrar as mais cruéis barbaridades sem sofrer consequências. Uma franquia que exemplifica esse fenômeno é a série de jogos *Grand Theft Auto* (abreviado *GTA*). Ela é assim intitulada devido a um termo policial utilizado para identificar roubos de automóveis: *Grand Theft* refere-se a furtos de valor elevado e *Auto* designa os automóveis. O carro-chefe da franquia é justamente o roubo de automóveis. Basta clicar em um botão perto de um carro parado em um sinal de trânsito, por exemplo, para que o personagem agrida o motorista e o descarte do veículo, tomando posse deste.

Lançado em um mundo virtual enorme e incrivelmente realista, o sujeito dispõe da liberdade de agir como bem entender. Pode-se roubar carros e sair a atropelar pedestres inocentes (o som dos corpos passando por debaixo do veículo, de tão realista, é estarrecedor), esmurrar a esmo os transeuntes (incluindo idosos e mulheres), abrir fogo contra policiais, até mesmo invadir quartéis das Forças Armadas. Com um enredo repleto de atividades ilegais e

imorais tais como tráfico de drogas, violência, assassinato, prostituição, sequestro, tortura etc.; a franquia se apresenta como um convite à transgressão virtual das normas e prescrições culturais. Nesse mundo, pode-se renunciar à renúncia. Parafraseando Freud com Platão: Enquanto os “bons” jogam, os “maus” fazem.

Outra saída sublimatória à agressividade destacada por Jorge (2008) consistiria nos esportes de uma forma geral. Isto pode ser ilustrado ao pensarmos na linguagem utilizada nas diversas modalidades esportivas. Segundo o autor, as metáforas bélicas utilizadas demonstram que os esportes representam, em sua vertente mais geral e abrangente, a sublimação das pulsões agressivas do homem. No futebol, por exemplo, o time é constituído como um verdadeiro miniexército cujo objetivo é vencer a batalha. Há o “capitão” do time, a “tática”, o “ataque” e “defesa”, o “tiro de meta”, o “artilheiro”, o “matador”, a “bomba” ou “canhão” (para designar chutes poderosos), a “barreira”, fala-se em “armar” a jogada, “explodir” a bola no “adversário”, “dominar” e “bater” na bola, “morte súbita”, “poder de fogo” do time etc. A linguagem utilizada é bélica, entretanto a guerra ali só compareceria velada, amortizada: “as palavras servem nitidamente a dois senhores distintos, mas muito próximos: a pulsão de agressão ou de dominação, cuja manifestação implica o aparelho motor, e a sua sublimação” (JORGE, 2008, p. 79).

No entanto, mesmo em uma partida de futebol, na qual “a regra é clara”, a agressividade irrompe de tal maneira que, não raras vezes, contemplamos sérias agressões em campo (e fora também, vide as irreprimíveis e recorrentes brigas de torcida). Na Copa do Mundo de 1994 nos Estados Unidos, contra o time da casa, Leonardo, meio-de-campo brasileiro, desferiu uma cotovelada violenta que quebrou o nariz do adversário norte-americano. Na Copa de 2006, Zinedine Zidane, por muitos considerado o melhor jogador francês de todos os tempos, desferiu uma cabeçada no adversário italiano justamente na final da Copa. Por isso foi expulso e a Itália sagrou-se tetracampeã mundial. O uruguaio Luis Suárez, na Copa realizada aqui no Brasil, durante disputa de bola na área com Chiellini, no segundo tempo de jogo entre Uruguai e Itália, cravou os dentes no zagueiro italiano. Tal ato, todavia, não foi novidade para Suárez. Ele já apresentava um histórico de mordidas: agrediu a dentadas um rival do PSV quando atuava no Ajax, em 2010, e em 2013 repetiu o gesto em jogo do Liverpool contra Branislav Ivanovic, do Chelsea. Apesar da satisfação sublimada da agressividade propiciada pelo futebol, algo ainda irrompe e suplanta qualquer tentativa de regramento.

Jorge assevera que o esporte em geral proporciona uma intensa forma de satisfação ao colocar em atividade o aparelho motor e ao oferecer-lhe condições ótimas para descarregar a

agressividade. Vale lembrar que Freud, já nos *Três Ensaio*s, coloca que a “atividade é produzida pela pulsão de apoderamento através da musculatura do corpo (FREUD, 1905a/1991, p. 180). Em *Pulsão e destinos da pulsão*, lemos que o órgão fonte do sadismo é “provavelmente a musculatura capaz de ação” (1915/1991, p. 127). Freud (1924/1991), no texto *O problema econômico do masoquismo*, assevera que a tarefa da libido seria tornar inócua a pulsão de morte defletindo-a de si mesmo. Para tanto, conta com a ajuda de um órgão particular, a musculatura. Há, portanto, uma íntima ligação entre os músculos e a agressividade. Podemos inferir que quanto mais uma atividade socialmente aceita permita um escoamento da agressividade via aparelho motor, maior será a satisfação obtida com tal advento sublimatório.

Talvez o esporte no qual isso fica mais patente é o MMA (*Mixed Martial Arts*), as artes marciais mistas, que têm como principal torneio o *Ultimate Fighting Championship* (UFC). Os lutadores – ou “gladiadores modernos” – trancafiam-se num octógono gradeado com o objetivo precípua de nocautear ou “finalizar” seu adversário (este termo refere-se ao fato do lutador aplicar um estrangulamento ou imobilização em seu adversário fazendo-o desistir ou desmaiar). Quando não atingem tal meta, visam pelo menos infligir o maior dano possível ao seu rival e assegurar sua dominância sobre ele. Nessa “rinha” humana, não somente os lutadores, mas também os espectadores, gozam com os socos, chutes, cotoveladas, joelhadas, ombradas, pisadas etc. Quanto mais contundente e sanguinário o golpe, mais vibra o público, tal como no Coliseu da Roma Antiga. “Cada povo ama sua própria forma de violência”, nos diz o antigo provérbio.

Vale destacar, contudo, que esse exercício da agressividade somente é permitida na arena, no octógono, no *setting* validado socialmente para tal. Muitas vezes os lutadores do UFC, em eventos promocionais ou nas pesagens antes das lutas, já se engalfinham vigorosamente e dão início à luta antes mesmo do soar do gongo. Tal fato geralmente é repudiado pela organização do torneio e mal-visto pelo grande público. Essa agressividade tosca, assim, deve manter-se circunscrita ao octógono. Fora dele, somente é permitida a troca de insultos e provocações, uma vez que ainda vigoram as restrições culturais.

Apesar da sublimação, tal como vimos, viabilizar atividades psíquicas superiores (científicas, artísticas, ideológicas, dentre outras), Freud salienta que esse não é o destino pulsional por excelência fomentado pela cultura. Primeiramente, o destino sublimatório não é para qualquer um: “não é de aplicação universal, pois somente é acessível para poucos seres humanos. Pressupõe dotes e disposições particulares [...]” (FREUD, 1930/1991, p. 80). Além

disso, continua Freud, não se pode subestimar o quanto a cultura se edifica sobre a renúncia do pulsional, ou seja,

na não satisfação (mediante sufocação, repressão, o que mais?) de poderosas pulsões. Esta ‘denegação cultural’ governa o vasto âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que esta é a causa da hostilidade contra a qual se veem obrigadas a lutar todas as culturas (FREUD, 1930/1991, p. 96).

A inserção na cultura, portanto, implica necessariamente uma considerável redução das “possibilidades de gozo” (FREUD, 1930/1991, p. 79). O sentimento de felicidade provocado por uma pulsão selvagem, não dominada pelo eu, é, segundo Freud, incomparavelmente mais intenso que o obtido através de uma pulsão frenada. Aqui residiria a explicação econômica do caráter incoercível dos impulsos perversos e também do atrativo do proibido. A satisfação sublimada, mais “fina” e “superior”, teria apenas uma intensidade amainada quando comparada à satisfação de “moções pulsionais mais grosseiras, primárias”, pois tal altivez “não comove nossa corporeidade” (FREUD, 1930/1991, p. 79).

Em *Cinco lições de psicanálise*, Freud advoga que certa parte das moções pulsionais teria o direito a uma satisfação direta. A cultura deveria incluir, dentre suas metas, satisfações de tal ordem, pois: “Não devemos levar arrogância ao ponto de descuidar por completo o animal originário de nossa natureza” (FREUD, 1910[1909]/1991, p. 50). Essa ousada postulação de uma animalidade originária será reforçada quando Freud, vinte anos depois, em *Mal-estar na cultura*, asseverar que todos somos “bestas selvagens que nem sequer respeitam os membros de sua própria espécie” (FREUD, 1930/1991, p.108). Nesse sentido, seria preciso conceder à bestialidade, à animalidade, alguma concessão, alguma possibilidade de satisfação pulsional direta (“tosca”, “rude”, digamos assim) no seio da cultura. Mais um escândalo para os moralistas!

Uma vez que adentramos o terreno da “animalidade”, vale citarmos uma singela anedota extraída da literatura alemã utilizada por Freud em sua argumentação ainda nas *Cinco lições*: Em um vilarejo chamado Schilda, havia um cavalo que cuja força e trabalho deixava a todos os seus habitantes satisfeitos. Estes apenas lamentavam uma coisa: o laborioso cavalo consumia aveia demais e esta era cara. Resolveram então tirá-lo pouco a pouco desse “mau” costume “benevolamente”. O faziam diminuindo a ração de alguns grãos diariamente, até acostumá-lo à abstinência completa. Durante certo tempo tudo correu como o esperado, o cavalo havia se desabituaado de comer, comia apenas um grãozinho diário. No dia seguinte deveria, por fim, trabalhar sem aveia alguma. O cavalo, contudo, amanhecera morto. Os

cidadãos de Schilda não sabiam explicar porque ele havia morrido. Freud então conclui: “Nos inclinamos a crer que o cavalo morreu de fome, e sem certa ração de aveia não pode se esperar que nenhum animal trabalhe” (FREUD, 1910[1909]/1991, p. 51).

Apesar das pulsões serem dotadas de relativa flexibilidade, característica fundamental para que a sublimação seja possível, não se pode sublimar tudo. Freud frisa que assim como não contamos transformar em trabalho senão parte do calor empregado em nossas máquinas, de igual modo, não devemos nos esforçar em desviar por completo a pulsão sexual - e também a pulsão agressiva, a nosso ver, - da sua finalidade própria. Nem o conseguiríamos. Ele assevera ainda que se o cerceamento da sexualidade – e também da agressividade - for exagerado, trará consigo todos os nocivos resultados de uma exploração predatória (sofrimento, neurose, revolta, hostilidade à cultura, etc.). Retomando a trágica metáfora equina, deveria ser permitido, ocasionalmente ao menos, que o laborioso cavalo de Schilda se deleitasse com aveia e também que desferisse alguns coices nos despóticos e aventos cidadãos do vilarejo. Deste modo, quem sabe, seu destino poderia ter sido diferente.

Não basta, portanto, prostrar-mos diante do que preconiza a Bíblia: “buscai as coisas que são de cima [...]. Pensai nas coisas que são de cima, e não nas que são da terra” (COLOSSENSES 3:1-2). Pensar em uma erradicação do mal-estar na cultura pela via sublimatória só pode levar ao engodo, pois, como vimos, nem tudo pode ser sublimado e nem todos são capazes de sublimações. Tal harmonização beatífica talvez somente seja alcançada no paraíso. Aqui em nosso *imundo* mundo estamos muito longe disso. O impasse neurótico denuncia a hipocrisia e a arrogância civilizatória, escancara o irremediável antagonismo entre pulsão (*Trieb*) e cultura (*Kultur*) e revela a morbidez da e na “normalidade”. Da “sinfonia do devir universal”, escreve Freud, “somente escutaram um par de acordes culturais e permaneceu-se uma vez mais surdos à violenta, primordial melodia das pulsões [*die urgewaltige Triebmelodie*]” (FREUD, 1914a, p. 60). Ou seja, em meio à esplendorosa orquestra sinfônica da cultura, é impossível deixar de ouvir o primitivo atabaque pulsional. Quanto mais se tenta silenciá-lo, mais potente e alta se torna sua percussão.

Tomemos a ciência como exemplo. Um dos mais valorizados produtos da cultura, ela avança no domínio da natureza, na prolongação e facilitação da vida humana. Contudo, na mesma medida, ela também marcha rumo a um aparelhamento cada vez maior da morte. Perde-se a conta de quantas vezes o ser humano poderia destruir o planeta e dizimar-se a si mesmo com suas armas cada vez mais possantes e mortíferas. Já em 1930 Freud inquietava-se com a potência destrutiva facultada pelo avanço científico de sua época:

Eis aqui, no meu entender, a questão decisiva para o destino da espécie humana: se seu desenvolvimento cultural logrará, e em caso afirmativo em que medida, dominar a perturbação da convivência que provém da pulsão humana de agressão e de autoaniquilamento. Nossa época talvez mereça um particular interesse justamente em relação a isto. Hoje os seres humanos adquiriram um tal domínio sobre as forças da natureza que com seu auxílio lhes será fácil exterminarem uns aos outros, até o último homem (FREUD, 1930/1991, p. 140).

Em 6 de janeiro de 2016, a Coreia do Norte afirmou ter realizado um teste bem-sucedido com uma miniatura de bomba de hidrogênio, mais conhecida como bomba H. A maior explosão registrada pela humanidade foi justamente a de uma bomba de hidrogênio de 50 megatons (equivalente a 50 milhões de toneladas de dinamite) detonada durante um teste do governo soviético em outubro de 1961. Tal artefato mostrou-se 3 mil vezes mais poderoso que a bomba lançada sobre Hiroshima em agosto de 1945, a primeira vez em que uma arma nuclear foi usada em situação de conflito com efeitos devastadores. A energia nuclear liberada na fusão do hidrogênio tem a mesma origem que a energia que sustenta a vida na Terra: o Sol. Contudo, a bomba de hidrogênio humana tem como objetivo apenas a destruição. Tal arma nas mãos de um tirano ditador lunático como Kim Jong-un, autointitulado “Líder Supremo” da Coreia do Norte, é, sem dúvida, uma temeridade.

A ciência põe-se a serviço da guerra impulsionando a corrida armamentista. Do arco e flecha ao míssil atômico intercontinental, é possível observar o crescimento exponencial do potencial destrutivo dos artefatos bélicos nessa mortífera cópula entre intelecto e agressividade. Isto põe em risco a própria espécie humana e a vida no planeta de uma forma geral. Desde tempos imemoriais os seres humanos se ensanguentam em batalhas. A guerra não é algo episódico, datado historicamente, pelo contrário, é um estado permanente. A paz total e irrestrita pode ser considerada uma utopia irrealizável. Nesse sentido, vale destacar a sóbria declaração do embaixador americano Henry Cabot Lodge Jr. junto às Nações Unidas: “Esta organização [a ONU] foi criada para evitar que você vá para o inferno. Não foi criada para levá-lo ao paraíso”.

Como já situamos anteriormente, a inclinação agressiva é uma disposição pulsional autônoma, originária do humano. Esta agressividade configura-se como uma ameaça constante ao laço social e compele a cultura a envidar esforços hercúleos na tentativa de dirimir seus efeitos corrosivos. No entanto, alerta Freud, “de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens” (FREUD, 1932b, p. 195). Não há como suprimir tais pulsões. Por mais que se tente sufocá-las, elas não cessarão de pressionar. Mais, ainda.

Embora não se possa extinguir a agressividade, pode-se tentar desviá-la para que, ao menos, não desemboque na guerra. Para tanto, Freud recomenda contrapô-la a seu

antagonista: Eros. A seu ver, tudo que estabelece ligações de sentimento entre os homens exerce um efeito contrário à guerra, por conseguinte à morte. Tais ligações podem ser de duas classes: amorosas e identificatórias. Eros, deste modo, apresenta-se como a liga do laço social, sustentáculo do seu tecido, permitindo suportar as incessantes investidas de Tânatos.

Cabe destacar que é graças às pulsões de vida que há um desvio de uma porção da pulsão de morte, arrancando-a de seu silêncio mortífero. Segundo Freud, os fenômenos da vida surgem das ações conjugadas e contrárias das pulsões: “As pulsões eróticas introduziram na mescla a diversidade das metas sexuais, enquanto as outras apenas admitiriam atenuações e matizes de sua monocórdica tendência” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p. 97). Vale lembrar ainda que as pulsões sexuais não podem atuar sem a agressividade. Nem a pulsão de autoconservação, nem a pulsão de amor podem prescindir da pujança agressiva:

Assim, a pulsão de autoconservação é sem dúvida de natureza erótica, mas justamente ela necessita dispor da agressão para alcançar seu propósito. De igual modo, a pulsão de amor dirigida a objetos requer um complemento da pulsão de apoderamento para que obter a posse desse objeto (FREUD, 1932/1991, p. 193).

Nesse sentido, Freud, em carta à Marie Bonaparte datada de 27 de maio de 1937, destaca os efeitos da imbricação pulsional: “Mesmo a pulsão sexual, como sabemos, não pode atuar sem alguma medida de agressividade. Portanto, na combinação regular das duas pulsões há uma sublimação parcial da pulsão de destruição” (FREUD, 1937 apud JONES, 1989, p. 450). É a ação de Eros que torna possível desvios do objetivo de destruição original para outras realizações. Contra a morte, a vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho perpassamos diversas formações do inconsciente e diversos destinos os quais a agressividade pode tomar. Calcando-nos nas postulações freudianas, julgamos necessário – assim como Freud fez com a sexualidade – também ampliar o conceito de agressividade, embora ele não o tenha assim articulado explicitamente. A sexualidade, como sabemos, não se confina à genitalidade, muito menos à reprodução. Da mesma forma, a agressividade não se limita ao que usualmente se concebe como violento ou cruel. Tal como pontuamos anteriormente, ela se faz presente nas mais diversas produções e manifestações humanas. Todas as atividades que reorganizam ou que efetuam mudanças são, de certa forma, destruidoras. A agressividade seria também o motor de toda negação, discriminação e condenação. Ela é essencial, inclusive, para que o sujeito detenha a posse de seus objetos sexuais, para que se afirme, e assim obtenha alguma satisfação.

Uma vez defletida da autodestruição, a agressividade pode escoar por várias rotas e alcançar satisfação pelos mais diversos objetos. Até mesmo os objetos mais amados podem ser alvo da mais crua e lancinante agressividade. Diante do exposto, podemos propor, parafraseando Freud, uma *agressividade perverso polimorfa*. Além de encontrarmos já na criança o gérmen de todas as perversões, é possível entrever nela também o gérmen de todas as “agressões”, desde a mais anódina até a mais assassina. Caberá à cultura - que tem nos pais seus representantes primeiros - cercear e tentar instaurar normas, excluir e colocar à margem determinadas condutas que para a criança inicialmente nada significam a não ser busca de satisfação (maltratar animais ou tentar matar o irmãozinho, por exemplo).

A agressividade, contudo, não se conforma aos estreitos limites do que é considerado normal, moral ou correto. Por mais disciplinado, pacato e sereno que se apresente um sujeito, certamente nele também fervilha uma pujante agressividade. No texto *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*, por exemplo, acompanhamos Freud deslindar o caráter de Leonardo com seus insólitos traços e aparentes contradições. Em uma época em que todo indivíduo buscava a conquista de um campo mais amplo para suas atividades - o que para o psicanalista “forçosamente exige despender uma enérgica agressividade contra os demais” (FREUD, 1910a/1991, p.67) - certa inatividade e indiferença pareciam inequívocas em Leonardo.

Ele se destacava por seu espírito pacífico e calmo que evitava inimizades e querelas. Era gentil e amável com todos, recusava-se a comer carne por achar injusto matar animais,

comprava pássaros no mercado para soltá-los depois. Condenava a guerra e o derramamento de sangue, não concebia o homem como o rei dos animais, o tomava como a besta selvagem mais traiçoeira. Essa “feminina delicadeza” (FREUD, 1910a/1991, p.67), entretanto, não o impedia que acompanhasse os criminosos a caminho da execução a fim de estudar as suas feições distorcidas pela angústia e desenhá-las em seus cadernos. Tampouco era obstáculo para que projetasse as mais cruéis armas ofensivas e que prestasse serviços a Cesare Borgia, calculista e violento governante, como seu engenheiro militar chefe. Com esse posto de comando, Leonardo acompanhou Cesare na campanha da Romagna, deixando-a nas mãos desse despiadado e dissimulado tirano.

A agressividade, de uma forma ou de outra, encontrará um meio de se exercer. Um caso clínico relatado em *A interpretação dos sonhos* ilustra magistralmente o polimorfismo da agressividade. Neste caso, podemos acompanhar os diversos deslocamentos da hostilidade da filha em relação à mãe. Freud narra que teve a oportunidade de realizar um estudo pormenorizado de uma jovem que passara por diversos estados psíquicos ao longo da análise. No estado de excitação confusional – que acometeu a jovem antes de tornar-se sua paciente – ela mostrou uma particular repulsa para com sua mãe, a quem golpeava e insultava a cada vez que aproximava de sua cama. Em contrapartida, com sua irmã mais velha, comportava-se dócil e amorosamente. Seguiu-se um estado em que ela ficou lúcida, mas um tanto apática e sofrendo de perturbações no sono. Foi durante essa fase que Freud começou o tratamento e passou a analisar seus sonhos. Uma boa quantidade desses sonhos dizia respeito, com maior ou menor grau de disfarce, à morte da mãe. Em um desses sonhos, ela comparecia ao enterro de uma mulher velha; em outro, ela e a irmã estavam sentadas à mesa, trajadas de luto.

Quando seu estado foi melhorando, surgiram fobias históricas. A mais torturante delas era o medo de que algo pudesse ter acontecido à sua mãe. A moça era obrigada a correr para casa, de onde quer que estivesse, para se convencer de que sua mãe ainda estava viva. Freud assevera que no estado confusional sua hostilidade inconsciente para com a mãe pôde encontrar expressão no plano motor. Depois, quando sobreveio o primeiro apaziguamento e se restabeleceu o império da censura, essa hostilidade então somente encontrou expressão no reino dos sonhos para realizar o desejo que ela morresse. Quando um estado “normal” se estabeleceu ainda mais firmemente, surgiu uma exagerada preocupação com a mãe. Este zelo excessivo seria, para Freud, uma contra-reação histórica e um fenômeno defensivo. Este caso, a nosso ver, destaca-se por podermos acompanhar diferentes formas de expressão da agressividade em relação a um mesmo objeto, desvelando assim uma considerável plasticidade em suas formações.

Objeto esse, aliás, que também pode ser intercambiado caso haja obstáculos que impeçam que a agressividade se exerça. Um interessante caso trazido por Freud em *Uma recordação de infância em Poesia e verdade* nos serve como um primoroso exemplo. Este diz respeito a um jovem homem de vinte e seis anos, talentoso e de elevada educação, cuja vida, na ocasião, estava inteiramente tomada por um conflito com sua mãe que afetava praticamente todos os seus interesses e que entravavam a sua capacidade de amar e autonomia. Para o psicanalista, esse conflito remontava à sua infância, mais precisamente aos seus quatro anos de idade. Antes de atingir essa idade, seu paciente havia sido uma criança extremamente débil, sempre adoentada, e, ainda assim, esse período conturbado era glorificado pelo próprio paciente como um paraíso, uma vez que ele detinha então a posse exclusiva e ininterrupta da ternura de sua mãe.

No entanto, quando ainda não havia completado quatro anos, nasceu um irmão – um rival, um competidor, um usurpador – que põe fim ao seu doce reinado. Seu paciente então transformara-se em um menino teimoso e rebelde que não cessava de provocar a severidade da mãe. O ciúme dirigido a seu irmão chegou a exteriorizar-se em um atentado no berço, evento este que encontrava-se mergulhado em um profundo esquecimento até iniciar sua análise. Apesar de posteriormente tratar o irmão com grande consideração, determinadas ações - tais como súbitas e graves agressões contra os animais que amava, como o cachorro ou os pássaros que criava cuidadosamente - devem ser compreendidas, no entender de Freud, como ecos (*Nachklänge*) desses impulsos hostis contra o irmão menor. O cachorro e as aves, portanto, “pagaram o pato”.

Seu paciente relatou ainda que na mesma na época do ataque homicida contra o odiado pequeno intruso, arremessou na rua, pela janela da casa de campo, toda a louça que estava ao alcance da sua mão. Freud destaca que Goethe narra exatamente a mesma coisa em sua biografia e arrola ainda outros casos clínicos cuja invariante era justamente o jogar fora – através da janela para a rua – objetos que simbolicamente representavam o intruso recém-chegado. Na impossibilidade de lançarem seus pequenos rivais janela afora, somente lhes foi possível arremessar pratos, louças, copos, escovas, sapatos, etc. Enfim, o objeto em si não é o essencial. O interessante nesses casos é observar como a agressividade pode deslocar-se através de substitutos (*Ersätze*) em sua incessante busca de satisfação.

Neste trabalho, para além de meramente inventariar os destinos da agressividade, buscamos indicar seu lugar, ousamos dizer, estrutural. Uma vez que a estrutura, segundo Luciano Elia (2004), é o que *não pode não ocorrer*, ou seja, caracteriza-se por ser indefectível, julgamos pertinente alçar a agressividade a este patamar. O sujeito *não pode não*

dar um destino à sua agressividade, *não pode não* agredir, mesmo que se trate de agredir-se a si mesmo. Seja qual for o ângulo que abordemos a questão - pela via imaginária da agressividade correlata à gênese do eu, ou pela via pulsional, por exemplo, - nos confrontamos com uma agressividade inerradicável, inexaurível que compele o sujeito a dar-lhe um destino. Destino este que pode ameaçar frontalmente o laço social.

Apesar dos incessantes esforços da cultura em coibir os impulsos agressivos, o que se observa é a impossibilidade de uma vida em sociedade sem hostilidade, sem exclusão, sem violência entre seus membros. Não é sem razão que Freud promove uma torção no questionamento de Einstein acerca da guerra: “Por que nos sublevamos tanto contra a guerra, você e eu e tantos outros? Por que não a admitimos como uma das tantas penosas calamidades da vida?” (FREUD, 1932/1991, p. 196). Um estado de paz absoluta, com um sufocamento total da agressividade é, a nosso ver, francamente ilusório.

Freud é contundente: “a inclinação agressiva é uma disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano” (FREUD, 1930/1991, p. 118). O psicanalista chega a ser sarcástico quando afirma que “as criancinhas não gostam de ouvir que há uma inclinação inata do ser humano para o ‘mal’, à agressão, à destruição e, com elas, também à crueldade” (FREUD, 1930/1991, p. 116). Irônico é que o próprio Freud admite ter tardado e vacilado em reconhecer uma pulsão de agressão. Ele reconheceu sua própria atitude defensiva quando tal postulação emergiu no círculo psicanalítico, isto a despeito de todo o material clínico e evidências que se amontoavam: “por que vacilamos em utilizar para a teoria fatos que eram manifestos e notórios para todo o mundo?” (FREUD, 1933[1932]b/1991, p.96). Em função disso, Freud diz não espantar-se tanto quando outros mostram esse mesmo repúdio. Como vimos, a teorização de uma pulsão agressiva autônoma, contraposta a *Eros*, foi o ponto de chegada de um longo e tortuoso percurso teórico que não se deu sem dificuldades.

Uma articulação que não realizamos neste trabalho porque nos desviaria de nossa proposta principal, mas que certamente merece futuras pesquisas, seria relacionar a pulsão agressiva com o gozo. Embora Freud em algumas ocasiões tenha lançado mão termo *Genuss*, a noção de gozo em sua obra não foi elevada à categoria de conceito. Lacan, contudo, valeu-se das indicações freudianas, em especial de seu último dualismo pulsional, para articular uma densa teoria do gozo que foi se complexificando ao longo do seu ensino. Como vimos, a agressividade humana - apesar dos hercúleos esforços da cultura - não cessa de extrapolar os limites, de corroer os laços sociais e de presentificar uma barbárie apontando para uma dimensão mais-além. Como então poderíamos concebê-la a partir da teoria do gozo lacaniana?

Outra questão que não pôde ser objeto de maior atenção neste trabalho, mas que certamente merece maiores desdobramentos, é a questão da gênese do supereu. Freud constata: o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo, deriva da incorporação dos pais. Em sua concepção, o papel desempenhado pelo supereu foi antes exercido por um poder externo, a autoridade parental. Nesse primeiro momento, Freud assevera que “não faz falta falar de supereu nem de consciência moral” (FREUD, 1933[1932]a/1991, p. 57), pois é a angústia de perder o amor dos pais – e não a “posterior angústia moral” (FREUD, 1933[1932]a/1991, p. 57) – que está em questão. Lacan, contudo, perfilando-se com Melanie Klein, remonta a gênese do supereu a tempos imemoriais, digamos assim. Em *Funções da psicanálise em criminologia*, ele chega a afirmar que o surgimento do supereu se dá em um “estádio tão precoce que ele parece contemporâneo, senão até mesmo anterior ao surgimento do eu” (LACAN, 1950/1998, p. 138). A que se deve essa “precocidade”? No Seminário *As formações do inconsciente*, Lacan sustenta que há um supereu maternal primitivo, arcaico ligado ao Outro primordial como suporte das primeiras demandas do sujeito, de suas primeiras articulações balbuciantes e de suas primeiras frustrações. Seria nesse nível do Outro primordial e das primeiras demandas que teríamos o fenômeno da dependência. “Tudo o que acontece com o supereu materno articula-se em torno disso” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 512), nos diz Lacan. Primeira relação de dependência que é ameaçada pela perda do amor. Trata-se aqui, vale dizer, de algo para além da simples privação dos cuidados maternos, do atendimento de necessidades. “Efetivamente”, assevera Soler, “desde que há a voz do Outro primordial que profere, a matriz do supereu é possível” (SOLER, 2012, p. 125).

Na leitura de Antonio Quinet (2006), o supereu que exprime a ordem impossível de satisfazer: “goza!”, corresponde ao Outro não-castrado, todo-poderoso, que impõe a lei de seu capricho. Este pode ser identificado com a figura arcaica da mãe: o Outro absoluto que dita à criança sua lei cega. O supereu, para o autor, corresponde ao Outro não-barrado, lugar onde se situa a mãe para a criança pequena. Não é sem razão que Lacan (1957-1958/1999, p. 167) ventila a questão: “Não haverá atrás de um supereu paterno, um supereu materno mais exigente, ainda mais opressor, ainda mais devastador, mais insistente, na neurose, que o supereu paterno?”. Diante disso, nos interrogamos: Poderíamos sustentar tal divisão, a saber, supereu materno *versus* supereu paterno?

Colocadas estas questões para estudos posteriores, retomemos o veio que norteia este trabalho. Diante da violência na atualidade pululam discursos moralistas que insistem em tratar a agressividade como um desvio comportamental ou como uma patologia. Na contramão dessa tendência, a psicanálise denuncia que a agressividade é inerente ao humano.

Cabe repisar que a intenção de Freud não é desqualificar as sublimes aspirações e os grandes feitos humanos, ele se detém com maior insistência na “maldade” do homem somente porque muitos pretenderam desmenti-la, “com isso a vida anímica do homem não torna-se melhor, mas incompreensível” (FREUD, 1916b/1991, p. 314). Não basta repudiar ou denegar a agressividade para que ela cesse de produzir seus efeitos. Fazer de conta que ela não existe, ou como diria Lacan, refugiar-se num conto de fadas, não calará a questão:

se no curso da evolução não aprendermos a distrair as nossas pulsões do ato de destruir a nossa própria espécie, se continuarmos a odiar um ao outro por pequenas disputas e matar um ao outro por um ganho mesquinho, se continuarmos a explorar, para a nossa destruição mútua, o grande progresso que se fez no controle de recursos naturais, que espécie de futuro nos aguarda? Certamente é bem difícil manter a continuação de nossa espécie no conflito entre nossa natureza pulsional e as exigências da civilização (FREUD, 1923/1982, p. 399).

Em uma guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) quem restaria? Há um antagonismo irremediável entre as exigências culturais e o desenfreamento do pulsional. Por isso o principal – e instável – alicerce no qual inquietamente assenta-se a civilização é a renúncia pulsional. Ali onde havia uma animosidade franca, uma interiorização da agressividade há de advir. A cultura jugula o ímpeto agressivo do indivíduo através de uma instância situada em seu íntimo, tal qual uma “guarnição militar numa cidade conquistada” (FREUD, 1930/1991, p. 120). Esta autoridade êxtima, contudo, frequentemente não se detém aos ditames da “hierarquia e disciplina”. Recrudescer a agressividade retesada sobre o próprio sujeito degradingando em um gozo que pode levar à morte. Nesse “xeque-mate” subjetivo, o sujeito se debate: ou destrói algo, ou se destrói a si mesmo.

Portanto, não há protocolo, norma, lei ou instância que dê conta completamente da agressividade. Não é possível domesticá-la totalmente. Algo sempre escapa, irrompe e disrompe. A ameaça de dissolução da cultura, até mesmo da vida de uma forma geral, por *isso* não cessará. Destarte, na concepção de Freud, a questão decisiva para o destino da espécie humana é se a cultura será capaz de dominar a perturbação da convivência que provém da pulsão de agressão e de autoaniquilamento: “E agora cabe esperar que o outro dos dois ‘poderes celestiais’, o Eros eterno, faça um esforço para afiançar-se em luta contra seu inimigo igualmente imortal. Mas quem poderá prever o desenlace?” (FREUD, 1930/1991, p. 140).

REFERÊNCIAS

ALBERTI, S. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

_____. A perversão, o desejo e a pulsão. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 5, n. 2, set. 2005.

ASSOUN, P.L. *La metapsicología*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2002.

_____. *Freud e as ciências sociais*. Psicanálise e teoria da cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BARTHES, R. (1977). *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

BASTOS, A. “A voz na experiência psicanalítica”. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 59-70, 2014.

BIRMAN, J. Arquivo da agressividade em psicanálise”. *Natureza Humana*, São Paulo, v.8, p. 357-379, 2006.

_____. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. O rei está nu. Contrapoder e realização de desejo, na piada e no humor. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p.175-191, 2010.

BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2009. v. I

CALDAS, H. Pulsão: amor e ódio. In: RIBEIRO, Maria Anita Carneiro; MOTTA, Manoel Barros da (orgs.). *Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1997.

CORDEIRO, N.; BASTOS, A. O supereu: imperativo de gozo e voz. *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2,dez., 2011.

CORRÊA, V. *Histórias Ásperas*. Rio de Janeiro: Nacional, 2005.

ELIA, L. *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

_____. Desenvolvimento, estrutura e gozo. *Revista Marraio*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 11-19, 2004.

FERENCZI, S. (1913). Um pequeno homem-galo. In: _____. *Sandór Ferenczi – Obras completas*, v. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FREUD, E. L.; MENG, H. (Org.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939)*. Tradução Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge, Viçosa: Ultimato, 2009.

FREUD, S. (1893). Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 3.

_____. (1897) Carta 71. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 1.

_____. (1900). La interpretación de los sueños. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 4.

_____. (1905a). Tres ensayos de teoría sexual. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 7.

_____. (1905b). El chiste y su relación con lo inconciente. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 8.

_____. (1908 [1907]). El creador literario y el fantaseo. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 9.

_____. (1908). La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 9.

_____. (1909a). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 10.

_____. (1909b). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 10.

FREUD, S. (1910 [1909]). Cinco conferencias sobre psicanálise. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 11.

_____. La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 11.

_____. (1911). Formaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.12.

_____. (1913a). Totem y tabu. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.13.

FREUD, S. (1913b). El interés por el psicoanálisis. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.13.

_____. (1913c). La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.12.

_____. (1914a). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.14.

_____. (1914b). Introducción del narcisismo. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.14.

_____. (1915a). Pulsiones y destinos de pulsión. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 14.

_____. (1915b) “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 14.

_____. (1916a). “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 14.

_____. (1916b). 9ª conferencia. La censura onírica. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 15.

_____. (1916c). 13ª conferencia. Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 15.

FREUD, S. (1917a [1916-1917]). 20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 16.

_____. (1917b [1916-1917]). 21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 16.

_____. (1917c [1916-1917]). 26ª conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 16.

_____. (1917 [1916]). “Una dificultad del psicoanálisis”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 17.

_____. (1918 [1914]). De la historia de una neurosis infantil. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 17.

_____. (1918 [1917]) El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.11.

FREUD, S. (1919). Lo ominoso. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 17.

_____. (1920). Más allá del principio de placer. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 18.

_____. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.18.

_____. (1923). El yo y el ello. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.19.

_____. (1924). El problema económico del masoquismo. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v.19.

_____. (1925[1924]). “Las resistencias contra el psicoanálisis”. In: *Obras Completas*. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 19.

_____. (1925). La negación. In: _____. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 19.

_____. (1925b). Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto. In: _____. *Obras Completas*. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 19.

_____. (1926a) Inibición, sintoma y angustia. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 19.

_____. (1926b). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 20.

_____. (1927). El futuro de una ilusión”. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 21.

_____. (1930). El malestar en la cultura. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, v. 21.

_____. (1931). “Sobre la sexualidad femenina”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. 21.

_____. (1932). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 22.

_____. (1933[1932]a). 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 22.

FREUD, S. (1933[1932]b). 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 22.

_____. (1933[1932]c). 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 22.

_____. (1937). Análisis terminable e interminable. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 23.

_____ (1939[1934-38]). Moisés y la religión monoteísta. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 23.

_____. (1940[1938]) Esquema del psicoanálisis. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 23.

_____. *Correspondência de Amor e outras cartas, 1873-1939*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

FREUD, S.; FERENCZI, S. *Correspondência*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

FUKS, B. O pensamento freudiano sobre a intolerância. *Psicologia Clínica*, v. 19, n. 1, p.59-73, 2007.

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

GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1990.

_____. *Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque e inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

GRECO, M. Os espelhos de Lacan. *Opção Lacaniana*, ano 2, n. 6, 2011.

JONES, E. *A vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989. v. 3.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, v. 1: As bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, v. 2: A clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

KAMIENIAK, J-P. Le Witz, un premier modèle pour la sublimation. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, v. 73, n. 2, p. 505-517, 2009.

KANT, I. (1788). *Crítica da razão prática*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KEHL, M. R. Civilização Partida. In: NOVAES, A. (Org). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

LACAN, J. (1946). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1948). A agressividade na psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1950) Funções da psicanálise em criminologia. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1953). Discurso de Roma. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. (1953-1954). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. (1954-1955). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1955). Variantes do tratamento-padrão. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1955-1956). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1956). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1956-1957). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

_____. (1957-1958). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958-1959). *Seminário 6: o desejo e sua interpretação, inédito*.

- LACAN, J. (1959-1960). *Seminário 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1960-1961). *Seminário 8: a transferência* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.
- _____. (1961-1962). *O Seminário, livro 9: a identificação*, inédito.
- _____. (1962-1963). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1964a). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. (1964b). Do ‘Trieb’ de Freud e do desejo do psicanalista. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1966). De nossos antecedentes. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1968). Alocução sobre as psicoses da criança. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1969-1970) *O Seminário, livro 17. O avesso da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. (1972). O Aturdido. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1974). “Televisão”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LEES, A. *Cities, sin and social reform in imperial Germany*. Michigan: The University of Michigan Press, 2002.
- MOTTA, L.; RIVERA, T. O fascínio do ver e a angústia do olhar: sobre o corpo e a subjetividade. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 8, n. 4, 2005.
- MEZAN, R. A ‘Ilha dos Tesouros’: Relendo A piada e sua relação com o inconsciente. In: SLAVUTSKY, Abrão; KUPERMANN, Daniel (org.). *Seria trágico... se não fosse cômico: humor e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- OLIVEIRA, R. *A invenção do corpo nas psicoses: impasses e soluções para o aparelhamento da libido e a construção da imagem corporal*. Tese (doutorado) – UFRJ, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2008.
- QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto, o olhar na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

_____. O sujeito: uma neo-latua. In: ALBERTI, Sonia (org.). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro, Brasil: Cia de Freud- CAPES, 2008.

_____. *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009a.

_____. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009b.

_____. *A Descoberta do Inconsciente: Do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_____. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

RINALDI, D. *Ética da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. Intervenções contemporâneas: proximidade, ética e gozo. In: I CONLAPSA. UERJ, 2011.

SACEANU, P. *A inquietante estranheza na contemporaneidade*. Tese (doutorado) – UFRJ, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *As dores do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VIEIRA, M. A. *A ética da paixão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VIEIRA, M. A. *A paixão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.