

Freud e o mal-estar como destino da subjetividade

Freud and disease as a destination of subjectivity

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID26177

Diego Luiz Warmling

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0003-4400-8170

diegowarmling@hotmail.com

Diego Rodstein Rodrigues

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0003-3999-9774

di_rodstein@hotmail.com

Resumo: Partindo de *O Mal-Estar na Civilização (1930)*, advogaremos que, se não há nada na cultura que não garanta nossa ruína, nosso destino reside num indefinível e persistente mal-estar. Problematizando incógnitas como a felicidade, a inibição pulsional, a destrutividade como variante da *pulsão de morte*, o sentimento de culpa, a hegemonia do Super-Eu e o triunfo de *Thanatos*, veremos que Freud não vislumbra possibilidades de anular a situação de desamparo em que nos encontramos. Sendo a agressividade uma de nossas fontes propulsoras, acentuaremos não só o desejo de extermínio de tudo e de todos, mas o quanto a cultura nos leva a renunciar da satisfação ao propor uma seguridade que jamais garantirá. Da falta de comunhão entre indivíduo e sociedade, a ação de *Thanatos* revela que a civilização está minada por dentro. Veremos que o mal-estar é um fator inerente à civilização, sendo ilustrativo do atual destino da subjetividade.

Palavras-chave: Freud; Mal-Estar; *Thanatos*; Destino humano.

Abstract: From *Civilization and Its Discontents (1930)*, we will advocate that, if there is nothing in the culture that does not guarantee our ruin, our destiny lies in an indefinable and persistent malaise. Interrogating unknowns such as happiness, drive inhibition, destructiveness as a variant of the death drive, feeling of guilt, hegemony of the Super-Self and the triumph of *Thanatos*, we will see that Freud doesn't see possibilities to cancel the situation of helplessness where we are. Since aggressiveness is one of our driving forces, we will accentuate not only the desire to exterminate everything and everyone, but the extent to which culture leads us to renounce satisfaction by suggesting a security that will never guarantee. From the lack of communion between individual and society, *Thanatos'* action reveals that civilization undermined from the inside. We will see that malaise is a factor inherent to civilization, being illustrative of the current fate of subjectivity.

Keywords: Freud; Discontents; *Thanatos*; Human destiny.

1. O SENTIMENTO OCEÂNICO E A BUSCA PELA FELICIDADE

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud crê numa possível reconciliação do homem consigo e com os outros. Tal como nos indivíduos, as sociedades amadurecem na medida em que as regulações civilizacionais adquirem importância. Este processo consiste no abandono gradativo das crenças e desejos não dominados, cuja tendência é facultar-nos reflexões cada vez mais sólidas sobre o que há de irrefreável na natureza. Diante disto, a vida em comunidade parte de um conjunto de renúncias consentidas que, em prol do bem comum, se desvinculam paulatinamente de dados não-comprováveis para favorecer como que uma regulação racional das relações humanas.

Este otimismo foi de tal forma retumbante sobre Freud que o fez acreditar na possibilidade dos seres humanos compactuarem com certas proibições, em prol de uma ótica mais realista e comunitária dos fatos. Para além da vontade divina, a moral, por exemplo, seria fruto destes arbítrios. *O futuro de uma ilusão* vislumbra um mundo onde a moralidade não só se desvincula de ilusões paliativas, como põe o sujeito a serviço de uma reconciliação com as imposições culturais. No sentido de obter dados mais concretos sobre a realidade, trata-se de aceitar uma reforma progressiva das instituições necessárias ao fomento da solidariedade humana, através da qual “podemos aumentar nosso poder e organizar nossa vida” (FREUD, 2010b, p. 239). No entanto, a certeza de uma reforma desaparece quando, em 1930, Freud orienta seus estudos a partir da tragédia. Neste contexto, ratifica-se não só a impossibilidade da comunhão entre indivíduo e sociedade, mas a ideia de que, devido ao seu processo civilizador, a humanidade estaria fadada ao fracasso.

De fato, desde *O mal-estar na civilização* (1930), Freud entende que não é mais possível obliterar o efeito nocivo que as imposições culturais têm sobre o “quereres” individuais. Buscando trazer para a cultura parte das análises feitas em 1927, o “*Mal-estar*” de 1930 é tudo menos agradável, haja vista que vem registrar a faceta trágica, violenta e destrutiva que a humanidade busca suprimir em sua constituição. Desde então, Freud assume os riscos de se introduzir a hipótese da *pulsão de morte*¹ no escopo de uma teoria da cultura. Se *Além do*

¹ A partir de 1920, a querela das pulsões toma um novo caminho quando Freud passa a tratar de assuntos como a *compulsão de repetição* e a *pulsão de morte*. *Além do Princípio do Prazer* (1920) é publicado no intuito de revisar aquilo que fora imposto aos conceitos de sujeito, objeto e economia libidinal para, disto, propor uma via de contato com o vazio e o anobjetal. Aludindo às “experiências do passado que não possibilitam prazer” (FREUD, 2010a, p. 179), Freud fala daquilo que se faz irredutível às captações substitutivas e conservadoras do Ego. É aqui onde se compreende a necessidade de um novo dualismo pulsional: o das *pulsões de vida*, reputadas a *Eros*, e de *morte*, que aludem ao vazio pulsional. Com efeito, se “o objetivo de toda vida é a morte” (FREUD, 2010a, p. 204), então é preciso que admitamos, via *repetição*, a possibilidade de encontro com esta evidência que, anobjetal, não cessa de se renovar: a morte, *Thanatos*. É como se um conjunto disjuntivo e tácito de forças

princípio do prazer (1920) transformou a função do Ego em meio aos conflitos de suas instâncias, quando a *repetição e a* disjunção pulsional assumem lugar no campo das análises sociais, a antinomia entre *pulsões de vida (Eros)* e *morte (Thanatos)* passa a exercer a função de princípio regulador da civilização. Ao que sugeriremos, nota-se que essa descrença quanto ao progresso científico vem traduzir não só o interesse de Freud pelos fenômenos sociais, mas um possível triunfo de *Thanatos*, apesar dos esforços de *Eros*.

Com efeito, as primeiras linhas d'*O mal-estar na civilização* sublinham a lástima de Romain Rolland quanto a ausência de uma “sensação de eternidade” ou, ainda, de um “sentimento oceânico” na obra de 1927. Admitindo não tecer comentários profundos acerca da religiosidade, Freud contraria seu amigo alegando que não raro as pessoas se utilizam de medidas falsas na busca pela felicidade. Sem conseguirmos ao certo rastrear sua origem, este tal sentimento de infinidade não traria “qualquer garantia de sobrevida pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa” (FREUD, 2010c, p. 14). Para Freud, a ideia da humanidade comungar com o mundo é tão contraintuitiva “que se deve em razão disso perseguir a explicação psicanalítica da origem de tal fenômeno” (TEIXEIRA, 2018, p. 188).

Ora, falando genericamente, é o Eu enquanto sentimento de si quem demarca os limites dos nossos investimentos diante dos investimentos dos outros. Porém, seja numa relação amorosa, seja num enquadre patológico, as fronteiras entre sujeito e alteridade são bastante turvas, por vezes desaparecendo em uma só unidade. Submetido aos transtornos da lida com a alteridade, o Eu só pode ser compreendido a partir das probabilidades criadas na infância, a começar pelos estímulos de prazer e dor. Seguindo esta lógica, se os estímulos dolorosos são amplamente responsáveis pela construção do sujeito, disto surge não só a tendência de isolar o Eu das fontes de desprazer, mas a possibilidade de, modificando o *princípio de prazer*², introduzirmos um *princípio de realidade* que – transformando energia livre em energia ligada a serviço do Eu – faz com que a satisfação já não se efetue por caminhos curtos, mas adie “seu resultado em função das condições impostas pelo mundo exterior” (LAPLANCHE &

estivesse precipitado para a frente, impelindo-nos para a morte e, outro – conjuntivo, ruidoso e erótico – corresse para trás, promovendo a renovação da vida. Neste contexto, inaugura-se a segunda tópica pulsional, sob o entendimento de que a *pulsão de morte*, sendo o pivô do querer, faz falar de um horizonte capaz de indicar-nos a desordem pulsional. Reputada a *Thanatos*, a *pulsão de morte* traz à baila a clivagem entre os sexos, necessária ao entendimento de sua função é dissolver as criações de *Eros*, devolvendo-as “ao estado primordial inorgânico” (FREUD, 2010c, p. 86). O reclame deste aspecto corrosivo de nossa conduta constituirá um dos eixos centrais de *O Mal-Estar na Civilização*.

² Economicamente falando, o *princípio do prazer* roga que “a atividade psíquica no seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 466)

PONTALIS, 1986, p. 470). Desligando-se do mundo, o sentimento de si do qual decorre o Eu representa a uma atrofia daquele sentimento de infinitude, que, por si só, corresponde a uma ligação antepositiva do Eu com o mundo, como se não houvessem limites entre sujeito e alteridade. Disto decorre a impressão de que “na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas” (FREUD, 2010c, pp. 20-21).

Entretanto, se compararmos, por exemplo, a vida psíquica com o dinamismo de uma cidade como Roma, veremos, por um lado, que o desenvolvimento da cidade eterna dependeu da demolição e substituição de seus edifícios, mas, por outro, que estamos distantes de compreender as particularidades do psiquismo humano. Diferentemente das transformações ocorridas numa cidade, a psique humana conserva no inconsciente o passado e dificilmente o destrói ou renova, mesmo quando se trata de sustentar que alguns dados são simplesmente apagados. Segundo Freud, “a conservação do passado na vida psíquica é antes a regra do que a surpreendente exceção” (FREUD, 2010c, p. 24). Neste sentido, se é possível relacionar o sentimento evocado por Rolland com a conservação do passado na psique, então a fonte da religiosidade talvez decorra de uma emoção infantil, mas que se estende por toda vida em função do medo e do apego que temos aos “poderes superiores”. Sem com isto estabelecer um narcisismo ilimitado, esta sensação de comunhão com o universo nada é senão um caminho paliativo à intenção de privar o Eu das ameaças externas. Abdicar de algo como um sentimento oceânico implica, pois, “afirmar a gênese egoísta da religiosidade, pautada pela necessidade de autoproteção individual contra este que é o mais temível afeto humano: o desamparo” (TEIXEIRA, 2018, p. 189).

Quando associado com a fonte da religiosidade, este sentimento representa não só a repetição da sensação de plenitude vivificada na infância, mas a reformulação da necessidade de proteção paterna, “do eu primário, do eu-prazer do qual o eu adulto [...] sente saudade periodicamente” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 490). Em verdade, se *O Futuro de Uma Ilusão* quis saber o que o humano “entende como sua religião” (FREUD, 2010c, p. 26) sem, com isto, determinar sua fonte, a obra de 1930 expurga tais conclusões no sentido de alegar que algo assim tão alheio ao real só é imaginável como um pai/poder excessivamente grandioso. Para Freud, uma providência desta magnitude “é tão claramente infantil [...] que para alguém de atitude humanitária é doloroso pensar que a grande maioria dos mortais nunca se porá acima desta concepção de vida” (FREUD, 2010c, p. 27).

Visto que, diante do *princípio de realidade*, boa parte das metas traçadas pelo *princípio do prazer* ou são desviadas ou não são atingidas, estaríamos muito mais propensos a vivenciar a infelicidade do que usufruir dos prazeres. Perante os obstáculos que se impõem, não só protelamos nossos desejos, como buscamos vias paliativas no intuito de atenuar o sofrer. Nisto, não raro somos levados a concluir que a indagação “de uma finalidade na vida existe em função do sistema religioso” (FREUD, 2010c, p. 29). Entretanto, é preciso convir que é justamente o confronto com esta nossa mísera realidade que as religiões procuram evitar quando incutem na psique seus delírios substitutivos e seus efeitos balsâmicos. Para além daquilo que fora proposto em 1927, *O Mal-Estar na Civilização* indaga o que se mostra na conduta “dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar” (FREUD, 2010c, p. 29).

De fato, talvez a resposta mais imediata para esta indagação seja a busca pela felicidade e sua conseqüente tentativa de manutenção. Seja pela experiência de fortes prazeres ou pelo esforço de negar/evitar o sofrer, a busca pela felicidade está fortemente atrelada ao predomínio do princípio do prazer sobre o aparelho psíquico. Não obstante, considerando que este programa está em desacordo com as reais demandas do mundo, se é verdade que a felicidade corresponde a uma satisfação episódica de necessidades altamente represadas e se, diante disto, só somos felizes por contraste ao livre escoamento da libido, então, de fato, é muito mais fácil de, no dia a dia, vivenciarmos o sofrer e o mal-estar.

Em 1930, Freud constata que o sofrimento ameaça a felicidade a partir de três fontes, restando-nos, com isto, a tarefa de evitá-lo quando possível. Seja pelo corpo que – condenado à decadência – não nos livra de sinais como dor e medo, seja pelo mundo do qual emanam demandas extrínsecas, seja pela impossibilidade da plena satisfação pulsional, o que se destacam a partir disto são distintas técnicas destinadas à negação e ao afastamento da dor. Descrevendo, ao longo de muitas páginas, técnicas como o afastamento social, a intoxicação, a arte, o trabalho e até mesmo a beleza do objeto sexual, Freud conclui que, dentre tantos métodos, os sistemas religiosos e seus imperativos servem para impedir-nos de escolher os modos de afastamento da dor que mais nos apeteçam.

A religião estorva esse jogo de escolha e adaptação [...] Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência. A este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual. (FREUD, 2010c, p. 42)

Isto posto, entendemos que não existem quaisquer esperanças de que o *princípio do prazer* e a felicidade sejam realizáveis. Ainda que não nos permitamos abandonar tais esforços, ocorre que “nem o egoísmo nem a agressividade podem ser postos em segundo plano, ou desconsiderados, quando o assunto é o humano” (TEIXEIRA, 2018, p. 190). Se jamais alcançamos os nossos desejos, não existem fórmulas universalmente válidas; e a felicidade é sobretudo “um problema da economia libidinal” (FREUD, 2010c, p. 40). O êxito de alguém depende de sua capacidade de adaptação, de modo a conquistar um ínfimo quinhão de prazer. Exigindo renúncias significativas, a mesma civilização que favorece as técnicas destinadas a garantir o domínio sobre a natureza é também a grande responsável por boa parte de nossas neuroses e desventuras. Portanto, na contramão de otimismo vazios, o “*Mal-estar*” busca pensar o indivíduo que não consegue ser feliz em grupo, mas que também não sobrevive sozinho, por mais que deseje se desvencilhar dos limites que civilização lhe impõe.

2. SOBRE O PREJUÍZO DAS RELAÇÕES INIBIDAS NA META.

Avançando na leitura d’*O Mal-Estar na Civilização*, notamos: das fontes de onde advém o sofrer, é partindo dos desgostos causados pelos mandatos regulatórios que Freud aprofunda sua análise. De fato, ainda que possamos mitigar boa parte das nossas mazelas, quando se trata da impossibilidade do gozo pleno, salta aos olhos o quão difícil é compreender os motivos pelos quais as instituições não nos proporcionam o bem-estar prometido. Fazendo-nos suspeitar da existência de uma natureza indomável sob nossa conduta, Freud diz que, dada a miséria dos vínculos civilizatórios, é fácil acreditar que seríamos mais felizes se “retrocedêssemos a condições primitivas” (FREUD, 2010c, p. 44). Contudo, se mal interpretada, uma suposição desta magnitude resultaria em efeitos catastróficos sobre a humanidade, pois é fato consumado “que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização” (FREUD, 2010c, p. 44).

Movidos pela promessa de encontrar na cultura vias substitutivas de prazeres, há quem evite o sofrer recorrendo a tentativas de fuga e rebelião. Segundo Freud, tais indivíduos tornam-se neuróticos por não conseguirem suportar as privações sociais. Muitos acreditam que, se as regulações fossem mitigadas, abrir-se-ia um novo campo para a felicidade. Todavia, o crescente domínio humano sobre a natureza pode acarretar prejuízos ainda maiores sobre o quinhão de felicidade que nos é reservado. Por mais orgulhosos que sejamos de

nossas realizações, a submissão da natureza à nossa vontade não necessariamente condiz com a elevação da satisfação.

Em verdade, o domínio sobre a natureza “não é a condição única da felicidade humana” (FREUD, 2010c, p. 46). De que serve, por exemplo, uma vida longa se ela for “tão plena de dores que só poderemos saudar a morte como uma redenção?” (FREUD, 2010c, p. 47). No mais das vezes, aceitamos que os contratos sociais são salutares, mas não sabemos ao certo se os povos primitivos eram realmente felizes. Afinal, se para cada qual compete certa libra de prazeres, então “a felicidade é algo inteiramente subjetivo” (FREUD, 2010c, p. 47). Portanto, dada a impossibilidade de descrevê-la analiticamente, há de se questionar qual o sentido destes marcos que constantemente nos privam de uma vida plena de prazeres.

Em 1930, a ideia de civilização vem designar a soma de todas as “realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais” (FREUD, 2010c, p. 48). Tal noção serve tanto para a defesa contra as imposições da natureza, quanto para a “construção de paradigmas de identificação pessoal e interpessoal com vistas à proteção e à regulamentação” (TEIXEIRA, 2018, p. 192) dos vínculos humanos. Com efeito, no que tange o primeiro fator, comumente dizemos que os valores por nós adotados têm a função de proteger-nos e de colocar sob nossa tutela as adversidades naturais. O avanço civilizatório fez do humano “uma espécie de deus protético” (FREUD, 2010c, p. 52). Sendo necessário acrescentar às aquisições materiais as produções “que dão testemunho da atividade superior do espírito” (ENRIQUEZ, 1990, p. 101), não raro cremos que realizações como a arte, a religião e a filosofia elevam as exigências civilizacionais. Tratam-se de “relações codificadas, que designam a cada um seu lugar, suas obrigações e deveres” (ENRIQUEZ, 1990, p. 101). Neste sentido, diz-se que um estado civilizado é capaz de prover “tudo o que serve para a exploração da Terra pelo homem e para a proteção dele frente às forças da natureza” (FREUD, 2010c, p. 52). Todavia, é preciso dizer que o ganho de certos patrimônios não condiz com uma vida feliz. Tais avanços foram criados e cresceram conosco, mas ainda nos causam sérios dispêndios.

Desta feita, no que diz respeito a institucionalização de leis destinadas a reger nossos vínculos, notamos que é muito difícil aceitá-las quando se trata de considerar, por exemplo, como são reguladas nossas relações afetivas e comunitárias. Com efeito, se as relações humanas fossem pautadas por uma regulamentação da afetividade, estaríamos fadados às arbitrariedades dos mais poderosos. Não obstante, contra a forças de um soberano, a ideia de comunidade

só se torna possível quando uma maioria assume e se conserva no poder ao ponto de erigir leis e estatutos. Estabelecendo-se como direito, se a vida em comum só é possível através da estruturação de códigos de conduta, então a substituição dos poderes individuais pelos de uma comunidade é um passo necessário para a formação de uma civilização.

Estabelecidas estas leis, a próxima exigência é de que tais códigos assegurem uma ordem legal sem quaisquer violações individuais, e para a qual todos contribuem. Um bom exemplo desta ordem é a norma segundo a qual não é possível que alguém “se torne vítima da força bruta” (FREUD, 2010c, p. 57). Ora, mas é justamente em nome destas garantias que sacrificamos boa parte da liberdade pulsional, visto que não se trata de “um bem cultural” (FREUD, 2010c, p. 57). Se primeiramente acreditamos que os primitivos eram detentores de uma maior porção de liberdade, logo percebemos que, por ser desprovida de valoração, os mesmos mal conseguiam defendê-la. Neste sentido, o que se entende por impulso à liberdade só existe ou através da afirmação de si contra todos ou por uma revolta contra instituições injustas. Em todo caso, salta aos olhos como, sendo “juiz e parte interessada” (ENRIQUEZ, 1990, p. 102), a maioria das restrições impostas ao homem por ele mesmo são tomadas como instituições indispensáveis, sem as quais a sociedade iria ao colapso. Para Freud, isto se deve ao fato de que “boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado [...] entre tais exigências individuais e aquelas do grupo” (FREUD, 2010c, p. 58).

Sendo quase impossível encontrar uma mediania (um justo meio) entre as exigências pessoais e coletivas, podemos dizer que é muito difícil impedir a civilização de repousar sobre uma forte parcela de renúncia pulsional. O progresso das instâncias simbólico-culturais efetua, sobre os indivíduos, severas mudanças nas disposições pulsionais, “cuja satisfação é, afinal, a tarefa econômica de nossa vida” (FREUD, 2010c, p. 49). Deste modo, Freud argumenta que não há como esperar um futuro agradável para a humanidade, pois boa parte da nossa atividade pulsional é tão alienada que não é difícil enxergar nas perversões fortes traços de caráter. Disto, se salta aos olhos que uma parcela significativa do desejo seja deslocada ao ponto de se satisfazer por vias substitutivas, também fica claro que estes processos sublimatórios fazem parte das imposições que o mundo dito civilizado nos requer.

Por certo, ao dar-se conta de que era sua responsabilidade garantir os proventos de uma vida terrena, o humano primitivo percebeu que lhe era interessante tornar próximos quem estivesse disposto a ajudá-lo em suas

conquistas. Neste contexto, as necessidades genitais deixaram, aos poucos, de se apresentar como hóspedes para assumir o papel de inquilinas, motivando-nos ao cultivo dos afetos. Contudo, é preciso dizer que o maior interesse da vida primitiva residia em manter por perto os indivíduos mais fortes. Buscava-se uma forma de proteção perante a natureza. Por isso, não há como passar por alto o fato de que, nesta comunidade primitiva, o descomedimento do chefe muitas vezes não tinha fronteiras.

Em *Totem e tabu* (1913), Freud entende que a organização dos filhos em favor da derrocada do pai nos fez constatar que somos mais fortes unidos do que quando isolados. Ora, sendo estes os nossos primeiros êxitos culturais, enquanto o *totemismo* previne a relação incestuosa entre os membros de um clã, surgindo, pois, como “base de todas as outras obrigações sociais e restrições morais” (FREUD, 1969, p. 12), os *tabus* indicam a “passagem da horda selvagem para a organização em clãs” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 758). Entre lei moral e a culpa, Freud diz que a vida em comunidade depende de duas forças dialógicas: se, de um lado, é *Ananke* quem faz do trabalho um paliativo para as demandas externas, do outro, é *Eros*, enquanto força conjuntiva, quem erige as famílias. N’*O mal-estar na civilização*, estas forças retornam para evidenciar o quanto, apesar do progressismo outrora esperado, “a cultura pode não tornar felizes os que dela participam” (FREUD, 2010c, p. 64). Aliás, visto que um dos objetivos da civilização é reforçar as renúncias e frustrações pessoais, “o indivíduo paga um preço muito alto por essa conquista: a perda de sua liberdade individual” (TEIXEIRA, 2018, p. 193).

No decorrer da obra freudiana, afirmou-se que o amor sexual proporciona ao sujeito as mais fortes satisfações e que, por isto, deve figurar entre os principais fatores para a felicidade. O amor “seria proveniente da necessidade de satisfação genital que passou a se apresentar de forma constante ao indivíduo” (TEIXEIRA, 2018, p. 194). Contudo, até mesmo o amor sexual vem acompanhado de um certo grau de dependência e fragilidade. Invadidos pela angústia de não perder quem amamos, não raro nos submetemos às suas vontades, ficando expostos “ao sofrimento máximo” (FREUD, 2010c, p. 64). E se há quem encontre na vida conjugal uma parcela de felicidade, Freud nota que tais pessoas pagam um preço alto quando evitam as “decepções do amor genital [...] transformando o instinto em um impulso *inibido na meta*” (FREUD, 2010c, p. 64).

Impelidas a se afastarem do agito dos amores genitais, tais pessoas condenam-se a uma gama de sentimentos estáveis. Atuando em favor de uma conduta moralmente idônea, há quem encontre na disposição ao amor universal

a mais sublime das atitudes. Mas se, por um lado, estamos fadados às fragilidades do amor erótico, paralelamente, constatamos que quem ama universalmente comete ao menos duas grandes injustiças: não apenas faz com que o objeto amado perca “parte do seu valor” (FREUD, 2010c, p. 65), como oblitera o fato de que “nem todos os humanos são dignos de amor” (FREUD, 2010c, p. 65).

Segundo Freud, isto é suficiente para alegarmos que o amor responsável por constituir os primeiros grupos familiares continua ativo na atualidade. Seja pela via satisfação direta, seja pela utopia de fomentarmos vínculos ternos uns com os outros, buscamos modos de fazer progredir a tendência de reunir numa só comunidade o maior número de pessoas. Para nós, isso mostra que os impulsos inibidos na meta são, em maior ou menor grau, variantes do amor sensual. Promovendo a formação de egos uniformes, este tipo de ligação leva “os indivíduos à criação de comportamentos coletivos, e não à edificação de condutas específicas e inventivas, como são as relações amorosas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 105).

Não obstante, também é verdade que os possíveis laços entre os interesses eróticos e as demandas civilizacionais são ambíguos e antitéticos. O erotismo está repousado sobre uma base de restrições sociais que, em função dos querereres individuais, são continuamente subvertidas. Por isto, visto que o amor familiar é a primeira amostra desta antinomia, é aqui onde Freud assevera que quanto mais coesos forem os vínculos de uma comunidade, mais árdua será a tarefa de separação e inserção em círculos sociais amplos.

Ora, mas se os grupos familiares são contrários a aculturação, então é também o querer feminino quem personifica, no contexto de 1930, uma forte oposição sobre as tendências civilizatórias. Com efeito, destinada a representar a vida sexual e familiar, a mulher resiste aos vínculos comunitários, pois “se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela” (FREUD, 2010c, p. 67). Vivificando no corpo o aspecto dissociativo da sexualidade, o querer feminino coloca em cheque todos os sentimentos inibidos na meta, quando estes “tiverem como objetivo evitar o encontro com o corpo” (ENRIQUEZ, 1990, p. 105). Por isso, ao conclamar certas proibições, os processos civilizatórios não só atuam na contramão da satisfação pulsional, como emergem do primeiro amor recalçado.

Operando segundo necessidades econômicas, a civilização “tem de subtrair à sexualidade um elevado montante da energia psíquica” (FREUD, 2010c, p. 68).

Suas exigências atuam como colonizadoras que tanto ignoram certas condições psíquicas, quanto nos privam de montantes consideráveis de prazer. Sendo, pois, uma “fonte de graves injustiças” (FREUD, 2010c, p. 69), a cultura busca modificar os impulsos inibidos na meta para fazer-nos acreditar na indispensabilidade de suas regras. O amor inibido em sua finalidade “flerta, portanto, com a pulsão de morte devido ao seu caráter uniformizante, anulador das diferenças individuais e avesso à novidade” (TEIXEIRA, 2018, p. 195). Fechando “os olhos para muitas transgressões que [...] deveria punir” (FREUD, 2010c, p. 69), tal amor leva-nos a vilipendiar a possibilidade de uma sexualidade como fonte autônoma de prazer. Por isso, nada resta dizer senão que, permeados pelas etiquetas culturais que ajudamos estruturar, nossa atual condição está verdadeiramente prejudicada.

3. O DUALISMO PULSIONAL E A DESTRUTIVIDADE COMO IMPULSO AUTÔNOMO.

No intuito de aplacar alguns dos desgostos decorrentes de suas restrições, a cultura busca fomentar vínculos afetivos cuja meta é desviar a libido de satisfações imediatas. De fato, se o erotismo não admite ir além, é em função da pressão causada pelas decepções amorosas que os neuróticos padecem. Isso significa que os processos civilizatórios não só não se contentam com a união de poucos seres, como mobilizam montantes consideráveis de forças no intuito de canalizar a vida sexual. Neste sentido, boa parte do trabalho psicanalítico reside em tornar claro o quanto a civilização mobiliza “libido inibida na meta, para fortalecer os vínculos comunitários através de relações de amizade” (FREUD, 2010c, p. 72). Mandamentos como “ama ao próximo como a ti mesmo” e “ama teus inimigos” estariam, pois, fadados ao fracasso.

Seguindo a meta de ocultar nossa agressividade, a cultura impõe que devemos amar nossos inimigos. Todavia, se, nas palavras de Freud, o amor é algo assim tão precioso, então quem ama outrem impõe contra si um conjunto de deveres que só serão cumpridos mediante sacrifícios. Afinal, se encontro no outro um “espelho meu”, não raro o outro é “tão mais perfeito do que eu que posso amar nele o meu ideal de mim” (FREUD, 2010c, p. 74). Contra tais exigências, é preciso entender que o amor é um privilégio dedicado aos nossos entes queridos, sendo, portanto, injusto distribuí-lo na mesma intensidade aos desconhecidos. Seja comigo ou com quem me for anônimo, se nos solicitassem que amássemos aos outros como amamos a nós mesmos, perceberíamos que estamos mais propensos ao desprezo e hostilidade do que ao amor universal.

Nossos desconhecidos nos rejeitam pelos mesmos motivos que nós os rejeitamos. Por isso, amar cegamente ao próximo implica em danos à cultura.

Estabelecendo prêmios para a maldade, as exigências do amor universal tendem a negar o fato de que o humano não é um ser bondoso. Ocorre que tal mandamento deixa de incluir entre os nossos dotes um forte quinhão de agressividade. E por mais vantajoso que seja à promoção do bem-estar, quando incide sobre a conduta pessoal, tende a tornar-se um peso bastante irracional, visto que dificilmente conseguimos prescindir da nossa cota de crueldade. Do ponto de vista psicanalítico, trata-se, então, de reconhecer que, para o sujeito, o outro é não somente um colaborador sexual, mas um objeto capaz de satisfazer suas tentações. Nesse espectro, afastando-se do otimismo de outrora, Freud, sob a premissa de que “o homem é o lobo do homem” (FREUD, 2010c, p. 77), passa a reconhecer em nossa constituição um impulso eminentemente destrutivo.

Com efeito, em 1927, ele acreditava que seríamos capazes de aprender a aceitar as imposições sociais. Reformista, *O futuro de uma ilusão* incute a esperança de que é possível reconciliarmo-nos com a civilização. Esperava-se que a humanidade fosse capaz de renovar suas instituições, de modo que chegaria o momento onde extinguir-se-iam as coações. No entanto, a tendência de uma abordagem assim tão progressista é passar por uma vasta revisão dos seus pressupostos, principalmente quando se trata de considerar que a constituinte tácita das relações afetivas é a nossa natureza cruel, agressiva e perversamente prazerosa. Em contraste à ilusão de 1927, o “*Mal-estar*” de 1930 impõe a tarefa de indagarmos se a agressividade é capaz de resistir perante as regulações civilizatórias, sendo, inclusive, responsável por efetivar os laços de cooperação.

O progressismo de 1927 está encrustado na clássica ideia segundo a qual as motivações altruísticas e egoicas representavam, respectivamente, as pulsões sexuais e de autoconservação, cuja tarefa era garantir a impossibilidade das demandas coletivas imporem suas restrições aos interesses individuais. Mas se *O futuro de uma ilusão* ainda segue a lógica da primeira tópica pulsional, o que Freud introduz em 1930 é a possibilidade das revisões feitas em *Além do princípio do prazer* serem transplantadas ao âmbito das reflexões sociológicas, de modo a garantir a independência da *pulsão de destruição*.

Apresentada num registro especulativo de 1920, a *pulsão de destruição* expressa aquilo que, nas *pulsões de morte*, acarreta efeitos práticos. Tendo em vista o aspecto factual da força que reconduz a vida ao anorgânico, esta

modalidade de investimento qualifica “as pulsões de morte enquanto voltadas para o exterior” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 510), mais especificamente para a destruição do objeto. Ratificando o poder dissolvente da *pulsão de morte*, é aqui onde não só nos deparamos com o eixo central d’*O mal-estar na civilização*, mas entendemos que sexualidade e destrutividade devem ser “consideradas com inteira autonomia uma com respeito à outra” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 159).

Dadas as inovações da segunda tópica, não estamos mais falando da indiferença infantil quanto ao sofrer alheio, mas de uma forma de dispêndio energético que, agressivo e transbordante, ocupa todos os âmbitos do “comportamento humano e vai se exprimir tanto através de condutas sociais banais [...], como através de condutas consideradas como associais” (ENRIQUEZ, 1990, p. 108). Por conseguinte, trata-se de pôr em questão a natureza do nosso mal-estar por meio de uma nova dualidade que põe “ao lado de Eros, um instinto de morte” (FREUD, 2010c, p. 86). Para além dos aspectos conservadores e repetitivos das pulsões, trata-se de considerar que, apesar dos raros exemplos práticos, diante das manifestações evidentemente conjuntivas de *Eros*, prevalece a força corrosiva de *Thanatos*, cuja silenciosa e tácita tendência visa o anorgânico. Afinal:

Não era fácil mostrar a atividade desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas; era de supor que o instinto de morte trabalhasse silenciosamente [...]. Levava-nos mais longe a ideia de que uma parte do instinto se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como instinto de agressão e destruição (FREUD, 2010c, p. 86).

Em 1930, a constatação dessa agressividade constituinte revela a besta que somos. Excetuando quem amamos, não poupamos nem os de nossa espécie. Ora, mas é justamente aí onde se instalam as regulações civilizacionais, diz Freud. Impondo-nos restrições, a cultura “tem de recorrer a tudo para pôr limites aos instintos agressivos do homem” (FREUD, 2010c, p. 78). Seguindo o programa de manter em xeque a destrutividade, ela instaura sobre o querer uma série de exigências psíquicas, cujas demandas raramente são cumpridas, ainda que razoavelmente aceitáveis. Constantemente ameaçadas, para que não padeçam, tais regulações são obrigadas a promover sentimentos genéricos de afeto, de modo a viabilizar um conjunto de métodos que nos cooptam a manter relações inibidas na meta, e cujas implicações apontam à “formulação de demandas excessivas em termos de autocontrole e boa vontade” (DEIGH, 1996, p. 349, trad. nossa). Inibindo, controlando e prevenindo, a civilização busca condicionar e

punir os infratores que, por excessos, transgridem a lei. Por isso, entende-se que ela nada mais é do que a marcha contrária a nossa natureza hostil.

Dada a persistência do novo dualismo pulsional, notamos que, para além dos vínculos afetivos de cooperação e solidariedade, triunfa em nossa conduta uma disposição eminentemente agressiva. Ora, por mais que seus dispositivos estejam em pleno funcionamento, as imposições civilizatórias não são suficientes quando se trata de manter a harmonia entre os interesses pessoais e coletivos. No mais das vezes, prevalecem os impulsos destrutivos. Assim, aquém de quaisquer possibilidades de universalização dos afetos, é fato que as regras sociais não dão conta de compreender e sintetizar, numa fórmula universalmente válida, as mais sutis agressividades humanas.

Ao desenvolvimento desta análise, isso indica que a agressividade é um resquício vivo e indelével de nossa constituição. Não sendo fruto da propriedade privada³, ela é “o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas” (FREUD, 2010c, p. 80). Para além de qualquer fraternidade utópica, Freud acredita que só é possível reunir um número coeso de indivíduos enquanto entre eles persistir a possibilidade de se exteriorizar a agressividade, as zombarias, as perversidades, etc. Ora, mas se não existem vínculos sociais sem um certo quinhão de zombaria, então fica claro o motivo de não sermos realmente felizes em sociedade. Mesmo em períodos de paz, a civilização é obrigada a estabelecer “restrições à sexualidade e à agressividade, que afetarão seus membros de maneira particularmente aguda” (ENRIQUEZ, 1990, p. 110). E se nos compararmos aos primitivos, tudo faz parecer que trocamos nossa cota de felicidade por uma parcela irrisória de segurança e hostilidade mediada.

Reconhecendo o quanto o novo dualismo pulsional foi vital ao transcorrer de suas análises, empenhado em justificar o que o conduziu à autonomia da *pulsão de destruição*, Freud reitera que, enquanto *Eros* segue o programa de juntar os indivíduos em comunidades mais ou menos estáveis, é *Thanatos* quem, pela via disrupção, evidencia o quanto, no âmbito da cultura, triunfa “a hostilidade de um contra todos e de todos contra um” (FREUD, 2010c, p. 90). Para Freud, é em função deste ímpeto corrosivo que encontramos na agressividade um modo de “prazer narcísico extraordinariamente elevado” (FREUD, 2010c, p. 89). Sendo em si a negação do real, a *pulsão de destruição* mostra ao Eu a possibilidade de “realização de seus antigos desejos de

³ Eis aqui a crítica freudiana ao projeto socialista de abolição do mal. Reiterando que somente a supressão da ideologia capitalista poderia obliterar a má vontade humana, as pautas socialistas colapsam, segundo Freud, ao desconsiderar que a agressividade é responsável por “reforçar a coesão do grupo, permitindo-lhe tratar os estrangeiros como *inimigos*” (ENRIQUEZ, 1990, p. 109).

onipotência” (FREUD, 2010c, p. 89). Insurgente, ela faz constatar que o outro só existe enquanto instrumento de satisfação dos nossos desejos mais megalomaniacos. Desejando sem cessar a destruição de tudo e todos, a agressividade é a presentificação de uma disposição autônoma e original da libido que, por sua ação cáustica, coloca em cheque as restrições impostas no âmbito da cultura. Para além de quaisquer propósitos sexuais ou autoconservadores, ela alude a antiga batalha entre *Eros* e *Thanatos* que, ao escopo desta análise, vem traduzir a aceitação ou negação do outro por meio da aceitação ou rejeição das implicações que os desejos do outro possuem sobre os nossos.

4. O SUPER-EU E O TRIUNFO DE THANATOS

Isto posto, é preciso saber como a civilização mantém sob controle os ímpetos dissolventes de *Thanatos*. Em 1930, Freud constata que a hostilidade introjetada sobre o Eu volta-se contra si, de modo a desencadear um sentimento de culpa e, com isto, instaurar o Super-Eu, responsável por redirecionar ao Eu a agressividade que este outrora quisera infligir aos outros. Em verdade, a tensão gerada entre Eu e Super-Eu abre campo para algo como uma “consciência moral”, resultante não apenas da angustia infantil diante das arbitrariedades parentais, mas da interiorização desta autoridade. Sendo a expressão internalizada de tal soberania, o Super-Eu atua de tal modo que torna-se impossível mascarar “aquilo que persiste no Eu do desejo de satisfazer a pulsão” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 492). Desta feita, se a civilização recorre a tudo para coibir os nossos impulsos destrutivos, nota-se não só que suas regulações são perpetradas por meio de leis objetivas, mas que boa parte destas sanções são internalizadas, não permitindo “nem um diagnóstico seguro nem um prognóstico provável” (PONTALIS, 1991, p. 15). Para nós, isto revela que a internalização da autoridade externa no Super-Eu é vivificada, sobretudo, como um mal-estar que “desarma nosso saber e escapa a qualquer apreensão” (PONTALIS, 1991, p. 15).

Em verdade, se, com o advento da segunda tópica, Freud orienta seus estudos no sentido de falar das “experiências do passado que não possibilitam prazer” (FREUD, 2010a, p. 179) para, destas, entender tanto que “o objetivo de toda vida é a morte” (FREUD, 2010a, p. 204), quanto que a meta da *pulsão de morte* é devolver-nos “ao estado primordial inorgânico” (FREUD, 2010c, p. 86), então o esforço d’*O mal-estar na civilização* reside em opor as forças conjuntivas de *Eros* ao poder corrosivo *Thanatos* que, representando a hostilidade vigente

em cada qual, surge como disruptor imediato da cultura. Ora, mas se é verdade que não somos felizes em sociedade, o que obriga a sociedade a tolher boa parte da agressividade que a ela se opõe?

Para Freud, a hostilidade internalizada a partir dos condicionantes civilizacionais é redirecionada ao Eu, sendo acolhida na forma do Super-Eu, que exerce sobre o Eu a mesma “agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos” (FREUD, 2010c, p. 92). Desta tensão, surge o sentimento de culpa que nos submete aos disparates de uma potência interna, cuja ação se manifesta na necessidade de punição e autoflagelo. Assim, quando introjetadas, as leis tendem a mediar a destrutividade, fazendo com que nos sintamos tão vigiados que, indo ou não às vias de fato, a simples intenção de um agir acarreta o reconhecimento da repressão.

Seja quando e onde for, a instauração da consciência moral através do sentimento de culpa indica que, diante da hegemonia do Super-Eu, até mesmo os nossos desejos mais obscuros não são resguardáveis. De acordo com Freud, o Super-Eu atormenta o Eu com “sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (FREUD, 2010c, p. 95). Sendo um dos resultados da *pulsão de destruição*, ele faz com que a agressividade seja devolvida ao “ego, comportando-se severa e cruelmente” (ENRIQUEZ, 1990, p. 114). E se é verdade que dele nada se esconde, então, a começar pela instauração da moralidade, quanto mais virtuoso for o indivíduo, tanto mais rigorosa, severa e onipresente será a ação do Super-Eu sobre sua conduta. Aumentando paulatinamente sua autoridade, o Super-Eu age de tal modo que, se o sujeito se reconhece como pecador, o faz visando uma renúncia pulsional capaz de originar um continuo estado de frustração, inversamente proporcional ao avanço das tentações. Diante disto, se é fato que o desejo persiste a revelia de qualquer recusa, não tarda para constatarmos que o que aqui se delimita é a necessidade de reconhecermos a origem do sentimento de culpa.

Com efeito, se, inicialmente, o medo em relação a autoridade externa obriga-nos “a renunciar a satisfações instintuais” (FREUD, 2010c, p. 97), é a angústia causada pela onipresença das regras incorporadas no Super-Eu que nos leva “ao castigo, dado que não se pode ocultar ao *Super-Eu* a continuação dos desejos proibidos” (FREUD, 2010c, p. 97). Se inicialmente a inibição está atrelada ao sentimento de culpa, logo uma série de ordens explícitas tornam-se dispensáveis. Na contramão do Super-Eu, o desejo persiste, mas acompanhado de um desvantajoso controle libidinal, que gera uma necessidade de punição, cujo arranjo advém do próprio sujeito. Desde então, a angústia se torna

permanente, manifestando-se através de uma consciência interna de culpa. Do ponto de vista freudiano, isto indica uma sequência temporal à incorporação das regras culturais:

primeiro, renúncia instintual devido ao medo à agressão da autoridade externa depois, estabelecimento da autoridade interna, renúncia instintual devido ao medo a ela, medo da consciência. No segundo caso, equiparação de ato mau e má intenção, e daí consciência de culpa, necessidade de castigo. A agressividade da consciência conserva a da autoridade (FREUD, 2010c, p. 98).

Não obstante, se até o aqui as coisas parecem claras, é quando questiona o impacto das renúncias pulsionais sobre o indivíduo que Freud reconhece: toda recusa é “fonte dinâmica da consciência” (FREUD, 2010c, p. 99). Visto que “a consciência é resultado da renúncia instintual” (FREUD, 2010c, p. 99), se atentarmos para a impossibilidade da satisfação plena, boa parte do nosso impulso destrutivo é acolhido pelo Super-Eu. Opondo-nos a possíveis autoridades, uma soma bastante considerável de hostilidade cresce em nós desde a infância, mas ao longo do tempo ela é tolhida em favor do bem-estar comum. Assim, se inicialmente somos condicionados a contentar-nos com a autoridade externa e, mais adiante, levados a incorporar na conduta uma parte destas imposições, logo notamos que a relação entre Eu e Super-Eu se dá por meio de um “retorno, deformado pelo desejo, de relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo” (FREUD, 2010c, p. 100).

Para Freud, a internalização da autoridade externa no Super-Eu tem menos a ver com a autoridade em si do que com as consequências da destrutividade. Ao contexto d’*O mal-estar na civilização*, isso significa que a abnegação das satisfações agressivas tonifica as demandas da consciência, fazendo com que a crueldade do Super-Eu seja reforçada. Por conseguinte, se paralelizarmos os processos individuais e coletivos, salta aos olhos o quanto essa concomitância se torna ainda mais evidente na medida em que considerarmos, por exemplo, que os membros de uma comunidade primitiva matam seu chefe (o pai onipotente) e, após satisfazerem o ódio na forma da agressão, instauram o sentimento de culpa (arrependimento), do qual decorre o Super-Eu como sinonímia do poder do pai/chefe.

Esse arrependimento era resultado da primordial ambivalência afetiva perante o pai, os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio se satisfaz com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. E como o pendor agressivo contra o pai se repetiu nas gerações

seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Super-eu (FREUD, 2010c, p. 104).

Isto posto, no intuito de mostrar que o preço do progresso é o apagamento da felicidade individual, é com base em algumas constatações a respeito das neuroses que Freud vincula os atos téticos ao sentimento de culpa. Para ele, o remorso é uma nuance da sensação de angústia que, tácita, coincide com o medo ante o Super-Eu. Com efeito, sendo um dos horizontes de atuação do Super-Eu, a consciência vigia as intenções egoicas, exercendo sobre elas funções censórias e judicativas. Personificando a rigidez das regras internalizadas, a sensação de culpa alude, neste sentido, à percepção de que somos de tal modo vigiados que a necessidade de castigo torna-se expressão pulsional do Eu, que, pela influência sádica do Super-eu, passa a empregar sua destrutividade no sentido de formar uma ligação masoquista com o Super-eu. Desta feita, é pelo estabelecimento de uma autoridade interna que o sentimento de culpa surge não só como consequência de ofensas levadas a cabo, mas de ações meramente intencionadas.

Com a incorporação dos princípios civilizatórios, a ação judicativa do Super-Eu faz com que a diferença entre a agressão intencionada e a ação consumada perca força, o que faz com que boa parte da destrutividade fique incrustada no inconsciente. Ora, se é verdade que a neurose é a expressão da satisfação substitutiva de desejos irrealizáveis, então “quando uma tendência instintual sucumbe à repressão, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa” (FREUD, 2010c, p. 103). E se já não há mais a necessidade de irmos às vias de fato para que nos sintamos culpados, é espantoso ver o quanto Freud conecta a “morte do pai” com a tentativa de assimilar os impulsos individuais ao dinamismo da vida coletiva.

cada um pode representar para o outro alguma coisa da imagem do pai, [...] cada um pode desejar, por sua vez, ocupar a posição do pai. A agressividade voltada contra o pai pode então se dirigir contra todos os outros, da mesma forma que o amor endereçado ao pai deverá se endereçar a todos os outros. Para impedir esta possibilidade de violência generalizada de se realizar, a civilização deve reforçar o sentimento de culpa (ENRIQUEZ, 1990, p. 115)

Com efeito, intensificando o sentimento de culpa, a cultura se submete ao mesmo dinamismo que outrora uniu numa só massa os distintos humanos. Para Freud, “o que teve início com o pai se completa na massa” (FREUD, 2010c, p. 105). Desse modo, o eterno embate entre *Eros* enquanto força conjuntiva e *Thanatos* como impulso cáustico ressurgem, mas agora para nos fazer falar das antinomias que se desenvolvem não só na humanidade, nos indivíduos e na vida orgânica,

mas no próprio processo civilizacional, que, desde 1930, surge como uma modificação daquilo que vivificamos quando impelidos a nos unirmos com outrem. Sendo *Eros* um dos combustíveis de *Thanatos*, “quanto mais a vida se manifesta, mais as unidades se constroem e, correlativamente, mais a *pulsão de destruição* encontra objetos para agredir” (ENRIQUEZ, 1990, p. 115). É como se o pertencimento a um grupo dissolvesse as diferenças e, do interior de uma massa coletiva, emergisse uma sensação de culpa capaz de perpassar os poros da atmosfera social. Individual ou coletivamente, ambos os processos são “de natureza muito parecida, se não forem o mesmo processo realizado em objetos diferentes” (FREUD, 2010c, p. 114).

Não obstante, por mais compatíveis que sejam, não há como deixar de lado alguns fatores que inviabilizam a tão comum assimilação destes processos. Com efeito, ao passo que o sujeito, na busca por sua cota de felicidade, segue o programa do princípio do prazer e aceita integrar-se numa sociedade enquanto esta lhe é proveitosa, a cultura preocupa-se em “criar uma unidade a partir dos indivíduos” (FREUD, 2010c, p. 115). Quer dizer, enquanto os processos psíquicos individuais surgem como produtos das aspirações egoicas e das necessidades de altruísticas, na cultura, a busca pela felicidade é postergada, fazendo parecer que a criação de uma comunidade “teria êxito maior se não fosse preciso se preocupar com a felicidade do indivíduo” (FREUD, 2010c, p. 115). E é relegando-nos ao mal-estar que a civilização está muito mais próxima do que um dia já estivemos de alcançar nossos objetivos pessoais. Sua meta é dissolver o indivíduo na massa.

Isto posto, dizemos que sujeito e sociedade digladiam-se entre si, como se estivessem disputando território. Não obstante, é quando admite que o indivíduo tem preponderância nessa disputa que Freud introduz a possibilidade de inferirmos sobre o social a onipresença do Super-Eu. Estamos falando do Super-Eu Cultural, cuja origem encontra respaldo nas grandes personalidades históricas, “da mesma forma que o superego individual é a consequência da tragédia que se encenou no círculo familiar” (ENRIQUEZ, 1990, p. 116). Portanto, se opera em cada qual uma instância autossensora cujo fim é mediar nossa agressividade, também é de se esperar que isto ocorra na cultura. Tal como no indivíduo, a cultura institui exigências que, se não cumpridas, acarretam fortes angústias, e cujas consequências deságuam, por exemplo, nas mais distintas normas de conduta.

Por tratarem das relações interpessoais, os códigos éticos evidenciam os pontos frágeis da civilização, dedicando-se a tarefa de manter a coesão

comunitária, apesar dos nossos incuráveis impulsos destrutivos. Contudo, é pelo fato de partir de mandamentos como “ama ao próximo como a ti mesmo” que, em detrimento da felicidade individual, a ética raramente considera as reais dificuldades ao cumprimento dos seus princípios. Impondo vastas restrições sobre nossa fração de agressividade, os mandatos éticos incidem de tal modo sobre a vida psíquica que desconsideram se é “humanamente possível cumpri-los” (FREUD, 2010c, p. 118). Destinando-nos ao mal-estar, este tal estado de coisas indica que a questão central da humanidade reside em saber se a “evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição” (FREUD, 2010c, p. 122). Na contramão da destrutividade, a cultura, filha e *Eros* e *Ananke*, se torna, pois, serva da *pulsão de morte* e encontra em *Thanatos* um mentor soberano. E é por isso que, ao final do seu estudo, Freud, desacreditado, nos põe diante de uma incerteza ainda mais radical:

Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas ‘potências celestiais’, o eterno *Eros*, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace? (FREUD, 2010c, p. 122)

Ora, se é fato que o poderio humano sobre a natureza é fruto da inibição pulsional, então as demandas sociais revelam que, para além dos limites de *Eros*, a *pulsão de destruição* é soberana. Por mais que uma comunidade consiga fazer suas engrenagens funcionarem a pleno vapor, se não há como alegar que a hostilidade humana possa ser mitigada, trata-se de reconhecer que a civilização não é capaz de resolver os conflitos criados entre os interesses individuais e as exigências do Super-Eu. Quando, em nome do bem-estar, a cultura institui suas regras, não tarda para mostrar que jamais terá condições de fazer prevalecer seus mandamentos. Por isso, é preciso dizer que “a civilização está minada pelo interior. Quanto mais ela se afirma, mais ela desaba” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118).

Isto posto, notamos que a ação dissolvente de *Thanatos* refere-se não apenas ao modo como a *pulsão de morte* conecta-se a destrutividade, mas que se trata de uma força inerente a própria civilização, cujas manifestações mais evidentes são expressas através de suas características mais cruéis e repetitivas. Precisamos ter em conta que quando o amor dirige-se a unidades tão universais como a cultura, não raro cede ao fascínio de uma identificação narcísica comunitária. Se não direcionado a um objeto de desejo específico, o afeto sucumbe “ao trabalho da pulsão de morte que se expressa pelo fascínio hipnótico

dual do tipo sadomasoquista” (ENRIQUEZ, 1990, p. 119). Desta feita, é na contramão das nossas tendências agressivas que, em favor dos laços inibidos na meta, o Super-Eu endurece seus ideais, tornando-se capaz de fomentar sentimentos de culpa e ressentimento, através dos quais os indivíduos tendem a se identificar. Sendo este um terreno fértil aos impulsos de *Thanatos*, constatamos que os vínculos civilizatórios são construídos sobre o resto do nosso quinhão liberdade e felicidade individuais. Inviabilizando a possibilidade de uma terapêutica das massas, isto nos permite concluir que nada há na civilização que não garanta sua ruína.

CONCLUSÃO: O MAL-ESTAR COMO DESTINO DE NOSSA ÉPOCA.

Sendo uma variante vivificável da ação corrosiva de *Thanatos*, a *pulsão de destruição* surge, no contexto da segunda tópica pulsional, para qualificar “a pulsão de morte enquanto orientada para o mundo exterior” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 511). Dada a ambivalência dos nossos afetos, isso aponta não só aos efeitos do condicionamento da agressividade no indivíduo e na cultura, mas ao fato de que os códigos de conduta implicam “violência, muito embora parte de sua tarefa essencial seja o impedimento de tal ocorrência” (TEIXEIRA, 2018, p. 209). Com efeito, se quisermos entender a relação entre a pulsão de morte e o “*Mal-Estar*”, é importante que compreendamos que o eterno embate entre *Eros* e *Thanatos* representa a chave para a compreensão psicanalítica da moralidade. Orientada à manutenção da vida, a pulsão sexual faz com que a agressividade se volte contra o mundo externo, proporcionando a autoconservação do sujeito. Se o impulso destrutivo é um fator persistente para as possibilidades individuais, então nem mesmo sua realização seria capaz de evitar nosso trágico destino. Dada a antinomia entre *Eros* e *Thanatos*, isso implica que “certa dose de hostilidade é necessária e talvez até mesmo recomendável para a manutenção individual e da própria espécie humana” (TEIXEIRA, 2018, p. 209). As constantes tentativas de anulá-la, além de fantasiosas, geram seu reforço, bem como uma forte carga energética agressiva contra o indivíduo, sendo este, portanto, uma de suas fontes.

Para Freud, além de estarem vinculados a *Eros*, os impulsos destrutivos podem se manifestar de forma disjuntiva e disruptiva, através da *pulsão de morte*. Contudo, é justamente aí onde – sem quaisquer propósitos sexuais – a pulsão expressa sua “mais cega fúria destruidora” (FREUD, 2010c, p. 89), estando ligada a um tipo específico de prazer, no qual o Eu procura realizar “seus antigos desejos de onipotência” (FREUD, 2010c, p. 89). Neste sentido, a *pulsão de morte*

aponta tanto para a negação do real, quanto para a negação do outro, na medida em que “o real e o outro só existem como instrumentos da satisfação como o testemunho infinitamente repetido de que o desejo infantil e arcaico [...] pode se tornar realidade” (ENRIQUEZ, 1990, p. 112). Revelando-nos nossa faceta megalomaniaca, a *pulsão de destruição* deseja o extermínio “de todos os seres e de todas as coisas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 113). Sendo um dos mais poderosos obstáculos perante a civilização, trata-se de “uma disposição do impulso original e autônoma do ser humano” (FREUD, 2010c, p. 90), da qual não nos furtamos, nem deixamos de sentir seus efeitos. Enquanto “princípio ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização” (RAULET, 2002, p. 85), a destrutividade torna evidente o quanto a cultura nos priva de nossa própria felicidade ao ofertar uma seguridade que ela mesma sabe que, na realidade, não conseguirá garantir.

Para além de qualquer promessa de bem-estar, habitar e ser habitado pela civilização remete a uma posição “na qual confluem a hostilidade exterior e interior na instância superegógica” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 145). Em 1930, dada a inserção da *pulsão de morte* no recorte dos estudos sobre a cultura, a agressividade se transmuta de tal forma em violência contra o Eu que nos faz indagar se a gênese da hostilidade, do masoquismo e do Super-Eu é pensável partindo da convergência entre a hostilidade e o desamparo humano. Como “um poder que manipula de dentro da subjetividade” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 145), a ação punitiva e hegemônica do Super-Eu é relativa aos pontos em que a cultura “fracassa em sua função de amparo ao indivíduo” (TEIXEIRA, 2018, p. 211). Sendo o Super-Eu “um produto da falha da cultura” (TEIXEIRA, 2018, p. 211), isso mostra que, em suas erráticas normas, a civilização não só cria exigências impossíveis de serem cumpridas, mas nos leva a renunciar boa parte do nosso quinhão de felicidade e de plena satisfação pulsional.

Intensificando o sentimento de culpa, o que se percebe a partir disso é a inevitabilidade da tensão entre as forças progressivas de *Eros* e a ação corrosiva e triunfante de *Thanatos*. Diante deste trágico cenário, não raro pensamos que *Thanatos* demarca o fim das realizações humanas; mas ocorre que a consciência moral não seria possível sem o pendor agressivo. Ora, ainda que *Eros* esteja no comando, é *Thanatos* quem age de modo a desviar os processos vitais para o caminho da destruição e do vazio pulsionais. Se por algum acaso *Eros* vencesse e a universalização dos afetos fosse instaurada como via de regra, a falta de hostilidade logo faria com que o ódio retornasse ao seio da comunidade. Exitosa, a paradoxal ação de *Thanatos* faz com que o processo humanístico de involução

da hostilidade conduza a civilização para a morte, ao apagamento das diferenças necessárias à constituição do sujeito.

Em verdade, se entendemos que os agrupamentos humanos se configuram através da exteriorização da perversidade, é exatamente por isso que Freud desconfia de toda universalização dos afetos dada através de mandamentos ou regras inculcadas socialmente. Gostando ou não, a base afetiva pela qual se constroem as relações reside na possibilidade de tornar manifestas as nossas zombarias. Amar ao próximo de modo algum assegura “o afastamento dos homens da violência, mas apenas os tornam suscetíveis a violências de outro tipo” (TEIXEIRA, 2018, p. 228). Por isso, nada resta a constatar senão o triunfo de *Thanatos* como destino humano: “se *Eros* se realiza até o final, neste término, é *Thanatos* que ganha, sendo a beatitude no Nirvana a última figura da morte” (REY-FLAUD, 2002, p. 62).

Isto posto, ficam claros os conflitos existentes entre as aspirações individuais e coletivas. Para Freud, ainda que em algumas situações apresentemos condutas sociais altruísticas, geralmente a ênfase recai “na aspiração egoísta ou à felicidade” (FREUD, 2010c, p. 115). Concomitantemente, a maior meta do ponto de vista civilizacional “é criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos” (FREUD, 2010c, p. 115), nem que para isto seja preciso coibir e tornar secundárias as satisfações individuais. Para nós, isso indica que, se pouco nos preocupamos com as demandas coletivas, a cultura tampouco “se interessa pelo indivíduo, a não ser como membro de uma massa” (TEIXEIRA, 2018, p. 228). Ora, mas seria possível um desenlace feliz entre sujeito e civilização, considerando que ambos correm risco de extinção se abdicarem de suas metas? Em 1930, se a dinâmica libidinal suscitada pelo embate entre *Eros* e *Thanatos* nos faz investir em nós mesmos e nos outros, o mais provável é que esta mesma dinâmica complique a vida, tornando inevitável a falta de comunhão entre sujeito e sociedade.

Nosso potencial destrutivo cresce na mesma proporção das conquistas civilizacionais. Por isto, se pensamos que seremos felizes com as regulações sociais, logo descobrimos que, uma vez instaurada a consciência moral, o sentimento de culpa ante o Super-Eu torna predominante uma sensação de vazio, da qual não há sintomas localizáveis. Desamparados não apenas pelas forças naturais, mas pela civilização que nos retirou daquele estado onde “o homem é o lobo do homem” (FREUD, 2010c, p. 77), o que resta é a queixa de “um mal-estar que se anuncia precariamente, numa insipidez que reproduz a falta de

relevo da existência, na trivialidade de expressões que não pertencem a ninguém” (PONTALIS, 1991, p. 15).

Em meio aos condicionantes psíquicos que introduz, a cultura “atua ofendendo o indivíduo e impedindo a sua satisfação, além de ameaçar a si mesma [...], forçando-o a conservá-la” (TEIXEIRA, 2018, p. 229). Por maiores que sejam os nossos progressos, quanto mais avançamos na promessa de um bem-estar, mais próximos estamos do fim. No lugar de controlar as perturbações decorrentes da agressividade, as civilizações aumentam de tal modo a infelicidade humana que, inibindo o impulso na meta, não só se mostram incapazes de fazer prevalecer suas normas, como nos fazem entender “que a felicidade não é um valor cultural e que as civilizações se dirigem sistematicamente para a ruína” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118). Concernente ao trinfo de *Thanatos*, “a civilização está minada pelo interior. Quanto mais ela se afirma, mais ela desaba” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118). Por isso, mesmo que *Thanatos* atue contra a civilização, sua força “é inerente à própria civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis” (ENRIQUEZ, 1990, p. 119).

Ora, mas dada a persistência de *Thanatos*, seria possível eleger uma terapêutica capaz de resolver os conflitos pelos quais nos tornamos neuróticos em meio a civilização? Para Freud, por mais difícil que seja negar um tratamento para a cultura, é fato que não existe nenhuma preocupação por parte da psicanálise em promover uma terapêutica das massas, como também é problemática a ideia de haver um padrão de “normalidade” enquanto “toda a comunidade humana fosse tida como doente” (TEIXEIRA, 2018, p. 230). De modo geral, isso indica que, em vistas da indeterminação anunciada pela agressividade pulsional, não há, desde *O mal-estar na civilização*, qualquer possibilidade de se anular a miséria e o efeito desolador dos mandatos coletivos. Sendo resultado dos efeitos dissolventes e catabólicos do Super-Eu, este tal estado de coisas faz com que os métodos pelos quais lidamos com o sofrer não obtenham sucesso e, no mais das vezes, fracassem ao “empurrar até o impossível os limites da subjetividade na objetualização” (GEREZ-AMBERTIN, 2003, p. 160). Na contramão da ação unificadora e coletivizante de *Eros*, não é possível que, diante da destrutividade humana, aguardemos uma terapêutica das massas. Individual ou coletivamente, não há como abrandar ou pacificar os efeitos nocivos do Super-Eu.

Trágico, o desfecho desta análise não poderia ser outro senão a ratificação do mal-estar como destino humano, diante da persistência de *Thanatos* em todos os aspectos da vida. Imersos na civilização, não demora para percebermos que

suas regulações apenas aumentam a carência de elaborações psíquicas capazes de dar conta desta indisposição e deste sentimento de vazio, do qual se destacam sintomas indefiníveis e não localizáveis, porém jamais ignoráveis. Sofrendo de um “simples mal-estar” que não cessa de reclamar sua presença, o sujeito reconhece que necessita de laços sociais para se proteger e domar a natureza, “mas nessa tentativa de controle acaba se reencontrando com a insatisfação [...], ou até mesmo com a morte” (TEIXEIRA, 2018, p. 231). Ao que interessa, isso é suficiente para deduzirmos que Freud, em 1930, está preocupado em acentuar a faceta cruel dos vínculos civilizacionais, principalmente no que tange aspectos como a liberdade individual, a renúncia dos “quereres” em nome da coletividade e, conseqüentemente, a própria ideia de felicidade.

Nocivas e hegemônicas, as instâncias super-egóicas, que deveriam nos proteger contra a violência da autoridade externa e dos excessos pulsionais, surgem tanto a partir da violência extrínseca, quanto através da hostilidade fomentada em relação aos desmandos desta autoridade. A recusa da agressividade em função do medo perante a autoridade é de tal modo interiorizada que os resultados de suas exigências só acentuam as renúncias pulsionais. Isso significa que não há como se esquivar da violência e das agressividades humanas, mesmo que as normativas sociais estejam bem consolidadas. E pior: a violência que outrora era direcionada ao mundo externo, agora se torna inquietante da vida íntima. Isto faz com que o sujeito da atualidade “estabeleça contra si próprio uma força agressiva capaz de realizar o inverso de todo e qualquer ideal cultural” (TEIXEIRA, 2018, p. 232).

Autodestrutivo, o indivíduo contemporâneo, na busca por seu quinhão de prazer, troca sua quota de felicidade por uma parcela irrisória de segurança. Todavia, logo vê-se habitado por uma oceânica sensação de vazio, na qual deixa transparecer seu mal-estar em meio a sociedade de consumo. Não prognosticável, nosso atual estado de coisas nos lembra que a cultura é um projeto incompleto e que, por isto, toda forma de expressão é “falha em seu papel de contornar o mal-estar, porque ele faz parte da noção mesma de cultura” (SILVA, 2012, p. 63). Independentemente de quais sejam nossas conquistas, há de se compreender que o mal-estar é um fator inerente para a civilização, na medida em que esta busca contorná-lo, mesmo sabendo quão falhos e nocivos são seus projetos. Enquanto seres sociais dotados de linguagem, os humanos não só carecem de orientações naturais, como não há nada que contorne sua condição de desamparo, ainda que não lhe seja possível abandonar o esforço de construir uma comunidade. O que aqui se destaca é a impossibilidade do gozo

pleno atuar como gênese dos laços sociais. No mais das vezes, o que predominam são os desgostos e o desamparo. E se não há nada que não garanta nossa catástrofe, então, partindo Freud, concluimos que o destino de nossa época reside num indefinível, silencioso e persistente mal-estar.

BIBLIOGRAFIA

- DEIGH, J. La Última Teoría da la Civilización de Freud: cambio e implicaciones. In: JEROME, N. (org.). *Guía de Freud*. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1996. pp. 344-369
- ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- FREUD, S. (1913-14). Totem e Tabu. In: FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XIII.
- _____. (1920). Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, S. *História de uma Neuróse Infantil ("O Homem dos Lobos"), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol. XIV.
- _____. (1927). O Futuro de Uma Ilusão. In: FREUD, S. *Inibição, Sintoma e Angústia, O Futuro de Uma Ilusão e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol. XVII.
- _____. (1930). O Mal-Estar da Civilização. In: FREUD, S. *O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, vol. XVIII.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014a.
- _____. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014b. v. III.
- GEREZ-AMBERTÍN, M. *As vozes do supereu*. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- PONTALIS, J.B. *Perder de Vista: Da Fantasia de Recuperação do Objeto Perdido*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.
- RAULET, G. As duas faces da morte: sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em O mal-estar na civilização. In: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. (org). *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- REY-FLAUD, H. *Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura*. In: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998

SILVA, M. M. Freud e a atualidade de O Mal-Estar na Cultura. *Analytica: Revista de Psicanálise*, v. 1, n. 1, pp. 45-72, dez. 2012.

TEIXEIRA, M. M. *Sexo, morte e cultura: o paradoxo freudiano da moralidade*. Campinas: Editora Phi, 2018.