

O Futuro de uma Ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos

VOLUME XXI

(1927-1931)

Dr. Sigmund Freud

O FUTURO DE UMA ILUSÃO (1927)

NOTA DO EDITOR INGLÊS

DIE ZUKUNFT EINER ILLUSION

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1927 Leipzig, Viena e Zurique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 91 págs.

1928 2ª ed. Mesmos editores. (Inalterada) 91 págs.

1943 G. W., 11,411-66.

1948 G. W., 14,325-380.

(b) TRADUÇÃO INGLESA:

The Future of an Illusion

1928 Londres: Hogarth Press e Instituto de Psicanálise. 98 págs. (Trad. de W.D. Robson-Scott.)

A presente tradução inglesa baseia-se na que foi publicada em 1928.

Este trabalho foi começado na primavera de 1927, terminado por volta de setembro e publicado em novembro do mesmo ano.

No 'Pós-Escrito' que acrescentou em 1935 a seu *Autobiographical Study*, Freud mencionou 'uma mudança significativa' ocorrida em seus trabalhos durante a década anterior. 'Meu interesse', explicou, 'após ter feito um longo *détour* pelas ciências naturais, medicina e psicoterapia, retornou aos problemas culturais que me haviam fascinado muito tempo antes, quando eu não passava de um jovem com idade apenas suficiente para pensar' (*Standard Ed.* 20,72). Naturalmente, ele havia abordado por diversas vezes esses problemas nos anos intermediários — especialmente em *Totem e Tabu* (1912-13), Edição *Standard* Brasileira, Vol. XIII, IMAGO Editora, 1974, mas foi com o *Futuro de Uma Ilusão* que ingressou na série de estudos que vieram a constuir seu interesse principal pelo resto da vida. Destes, os mais importantes foram *O Mal-Estar na Civilização* (1930a), que é o sucessor direto do presente trabalho, o exame de filosofias de vida, tema da última das *New Introductory Lectures* (1933a), *Why War?* (1933b), carta aberta dirigida a Einstein, e, finalmente, *Moses and Monotheism* (1933a), em que trabalhou de 1934 em diante.

Em vista do amplo pronunciamento de Freud na [1] ('Desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização') e de uma observação semelhante ao final de *Why War?*, parece desnecessário empenhar-nos no

enfadonho problema da tradução correta da palavra alemã '*Kultur*'. Via de regra, ainda que não invariavelmente, optamos por civilização para o substantivo e 'cultural' para o adjetivo.

O FUTURO DE UMA ILUSÃO

I

Quando já se viveu por muito tempo numa civilização específica e com freqüência se tentou descobrir quais foram suas origens e ao longo de que caminho ela se desenvolveu, fica-se às vezes tentado a voltar o olhar para outra direção e indagar qual o destino que a espera e quais as tranformações que está fadada a experimentar. Logo, porém, se descobre que, desde o início, o valor de uma indagação desse tipo é diminuído por diversos fatores, sobretudo pelo fato de apenas poucas pessoas poderem abranger a atividade humana em toda a sua amplitude. A maioria das pessoas foi obrigada a restringir-se a somente um ou a alguns de seus campos. Entretanto, quanto menos um homem conhece a respeito do passado e do presente, mais inseguro terá de mostrar-se seu juízo sobre o futuro. E há ainda uma outra dificuldade: a de que precisamente num juízo desse tipo as expectativas subjetivas do indivíduo desempenham um papel difícil de avaliar, mostrando ser dependentes de fatores puramente pessoais de sua própria experiência, do maior ou menor otimismo de sua atitude para com a vida, tal como lhe foi ditada por seu temperamento ou por seu sucesso ou fracasso. Finalmente, faz-se sentir o fato curioso de que, em geral, as pessoas experimentam seu presente de forma ingênua, por assim dizer, sem serem capazes de fazer uma estimativa sobre seu conteúdo; têm primeiro de se colocar a certa distância dele: isto é, o presente tem de se tornar o passado para que possa produzir pontos de observação a partir dos quais elas julguem o futuro.

Dessa maneira, qualquer pessoa que ceda à tentação de emitir uma opinião sobre o provável futuro de nossa civilização fará bem em se lembrar das dificuldades que acabei de assinalar, assim como da incerteza que, de modo bastante geral, se acha ligada a qualquer profecia. Disso decorre, no que me concerne, que devo efetuar uma retirada apressada perante tarefa tão grande, e com rapidez buscar a pequena nesga de território que até o presente tem reivindicado minha atenção, tão logo determinei sua posição no esquema geral das coisas.

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais — e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização —, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação instintual que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolhe como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal. É digno de nota

que, por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária. A civilização, portanto, tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa. Visam não apenas a efetuar uma certa distribuição da riqueza, mas também a manter essa distribuição; na verdade, têm de proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da natureza e a produção de riqueza. As criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a tecnologia, que as construíram, também podem ser utilizadas para sua aniquilação.

Fica-se assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção. Evidentemente, é natural supor que essas dificuldades não são inerentes à natureza da própria civilização, mas determinadas pelas imperfeições das formas culturais que até agora se desenvolveram. E, de fato, não é difícil assinalar esses defeitos. Embora a humanidade tenha efetuado avanços contínuos em seu controle sobre a natureza, podendo esperar efetuar outros ainda maiores, não é possível estabelecer com certeza que um progresso semelhante tenha sido feito no trato dos assuntos humanos; e provavelmente em todos os períodos, tal como hoje novamente, muitas pessoas se perguntaram se vale realmente a pena defender a pouca civilização que foi assim adquirida.

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas, que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição. Essa seria a idade de ouro, mas é discutível se tal estado de coisas pode ser tornado realidade. Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto; sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas. Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana.

Esse fato psicológico tem importância decisiva para nosso julgamento da civilização humana. Onde, a princípio, poderíamos pensar que sua essência reside no controle da natureza para o fim de adquirir riqueza, e que os perigos que a ameçam poderiam ser eliminados por meio de uma distribuição apropriada dessa riqueza entre os homens, parece agora que a ênfase se deslocou do material para o mental. A questão decisiva consiste em saber se, e até que ponto, é possível diminuir o ônus dos sacrifícios instintuais impostos aos homens, reconciliá-los com aqueles que necessariamente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação. É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não têm amor à renúncia instintual e não podem ser convencidas pelo argumento de sua inevitabilidade; os indivíduos que as compõem apóiam-se uns aos outros em dar rédea livre a sua indisciplina. Só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende. Tudo correrá bem se esses líderes forem pessoas com uma compreensão interna () superior das necessidades da vida, e que se tenham erguido à altura de dominar seus próprios desejos instintuais. Há, porém, o perigo de que, a fim de não perderem sua influência,

possam ceder à massa mais do que esta a eles; por conseguinte, parece necessário que sejam independentes dela pela posse dos meios de poder à sua disposição. Expressando-o de modo sucinto, existem duas características humanas muito difundidas, responsáveis pelo fato de os regulamentos da civilização só poderem ser mantidos através de certo grau de coerção, a saber, que os homens não são espontaneamente amantes do trabalho e que os argumentos não têm valia alguma contra suas paixões.

Conheço as objeções que serão levantadas contra essas afirmações. Dir-se-á que a característica das massas humanas aqui retratada, a qual se supõem provar que a coerção não pode ser dispensada no trabalho da civilização, constitui, ela própria, apenas o resultado de defeitos nos regulamentos culturais, falhas devido às quais os homens se tornaram amargurados, vingativos e inacessíveis. Gerações novas, que forem educadas com bondade, ensinadas a ter uma opinião elevada da razão, e que experimentarem os benefícios da civilização numa idade precoce, terão atitude diferente para com ela. Senti-la-ão como posse sua e estarão prontas, em seu benefício, a efetuar os sacrifícios referentes ao trabalho e à satisfação instintual que forem necessários para sua preservação. Estarão aptas a fazê-lo sem coerção e pouco diferirão de seus líderes. Se até agora nenhuma cultura produziu massas humanas de tal qualidade, isso se deve ao fato de nenhuma cultura haver ainda imaginado regulamentos que assim influenciem os homens, particularmente a partir da infância.

Pode-se duvidar de que seja de algum modo possível, pelo menos até agora, no presente estágio de nosso controle sobre a natureza, estabelecer regulamentos culturais desse tipo. Pode-se perguntar de onde virão esses líderes superiores, inabaláveis e desinteressados, que deverão atuar como educadores das gerações futuras, e talvez seja alarmante pensar na imensa quantidade de coerção que inevitavelmente será exigida antes que tais intenções possam ser postas em prática. A grandiosidade do plano e sua importância para o futuro da civilização humana não podem ser discutidas. É algo firmemente baseado na descoberta psicológica segundo a qual o homem se acha aparelhado com as mais variadas disposições instintuais, cujo curso definitivo é determinado pelas experiências da primeira infância. Mas, pela mesma razão, as limitações da capacidade de educação do homem estabelecem limites à efetividade de uma transformação desse tipo em sua cultura. Pode-se perguntar se, e em que grau, seria possível a um ambiente cultural diferente passar sem as duas características das massas humanas que tornam tão difícil a orientação dos assuntos humanos. A experiência ainda não foi feita. Provavelmente uma certa percentagem da humanidade (devido a uma disposição patológica ou a um excesso de força instintual) permanecerá sempre associal; se, porém, fosse viável simplesmente reduzir a uma minoria a maioria que hoje é hostil à civilização, já muito teria sido realizado — talvez tudo o que *pode* ser realizado.

Não gostaria de dar a impressão de me ter extraviado da linha estabelecida para minha investigação, ver em [[1]]. Permitam-me, portanto, fornecer a garantia expressa de que não tenho a menor intenção de formular juízos sobre o grande experimento em civilização que se encontra hoje em desenvolvimento no imenso país que se estende entre a Europa e a Ásia. Não possuo conhecimento especial nem capacidade de decidir sobre sua praticabilidade para testar a adequação dos métodos empregados ou medir a amplitude do inevitável hiato existente entre intenção e execução. O que lá está em preparo, mostra-se inacabado, tornando, portanto, baldada uma investigação para a qual nossa própria civilização, há longo tempo consolidada, nos fornece material.

II

Deslizamos, sem nos darmos conta, do campo econômico para o da psicologia. A princípio, ficamos tentados a procurar as vantagens da civilização na riqueza disponível e nos regulamentos para sua distribuição. Entretanto, com o reconhecimento de que toda civilização repousa numa compulsão a trabalhar e numa renúncia ao instinto, provocando, portanto, inevitavelmente, a oposição dos atingidos por essas exigências, tornou-se claro que a civilização não pode consistir, principal ou unicamente na própria riqueza, nos meios de adquiri-la e nas disposições para sua distribuição, de uma vez que essas coisas são ameaçadas pela rebeldia e pela mania destrutiva dos participantes da civilização. Junto com a riqueza deparamo-nos agora com os meios pelos quais a civilização pode ser defendida: medidas de coerção e outras, que se destinam a reconciliar os homens com ela e a recompensá-los por seus sacrifícios. Estas últimas podem ser descritas como as vantagens mentais da civilização.

Em benefício de uma terminologia uniforme, descreveremos como ‘frustração’ o fato de um instinto não poder ser satisfeito, como ‘proibição’ o regulamento pelo qual essa frustração é estabelecida, e como ‘privação’ a condição produzida pela proibição. O primeiro passo consiste em distinguir entre privações que afetam a todos e privações que não afetam a todos, mas apenas a grupos, classes ou mesmo indivíduos isolados. As primeiras são as mais antigas; com as proibições que as estabeleceram, a civilização — quem sabe há quantos milhares de anos? — começou a separar o homem de sua condição animal primordial. Para nossa surpresa, descobrimos que essas privações ainda são operantes e ainda constituem o âmago da hostilidade para com a civilização. Os desejos instintuais que sob elas padecem, nascem de novo com cada criança; há uma classe de pessoas, os neuróticos, que reagem a essas frustrações através de um comportamento associal. Entre esses desejos instintuais encontram-se os do canibalismo, do incesto e da ânsia de matar. Soa estranho colocar lado a lado desejos que todos parecem unânimes em repudiar e desejos sobre os quais existe tão vívida disputa em nossa civilização quanto a sua permissão ou frustração; psicologicamente, porém, é justificável proceder assim. Tampouco, de modo algum é uniforme a atitude da civilização para com esses antigos desejos instintuais. Apenas o canibalismo parece ser universalmente proscrito e — para a opinião não psicanalítica — ter sido completamente dominado. A intensidade dos desejos incestuosos ainda pode ser detectada por detrás da proibição contra eles, e, sob certas condições, o matar ainda é praticado, e, na verdade, ordenado, por nossa civilização. É possível que ainda tenhamos pela frente desenvolvimentos culturais em que a satisfação de outros desejos, inteiramente permissíveis hoje, parecerá tão inaceitável quanto, atualmente, o canibalismo.

Essas primeiras renúncias instintuais já envolvem um fator psicológico igualmente importante para todas as outras renúncias instintuais. Não é verdade que a mente humana não tenha passado por qualquer desenvolvimento desde os tempos primitivos e que, em contraste com os avanços da ciência e da tecnologia, seja hoje a mesma que era nos primórdios da história. Podemos assinalar de imediato um desses progressos mentais. Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social. Esse fortalecimento do superego constitui uma vantagem cultural muito preciosa no campo psicológico. Aqueles em que se realizou são transformados de opositores em veículos da civilização.

Quanto maior é o seu número numa unidade cultural, mais segura é a sua altura e mais ela pode passar sem medidas externas de coerção. Ora, o grau dessa internalização difere grandemente entre as diversas proibições instintuais. Com referência às primeiras exigências culturais, que já mencionei, a internalização parece ter sido amplamente conseguida, se não levarmos em conta a exceção desagradável dos neuróticos. Contudo, o caso se altera quando nos voltamos para as outras reivindicações instintuais. Aqui observamos com surpresa e preocupação que a maioria das pessoas obedece às proibições culturais nesses pontos apenas sob pressão da coerção externa, isto é, somente onde essa coerção pode fazer-se efetiva e enquanto deve ser temida. Isso também é verdade quanto ao que é conhecido como sendo as exigências *morais* da civilização, que, do mesmo modo, se aplicam a todos. A maioria das experiências que se tem da infidelidade moral do homem ocorre nessa categoria. Há incontáveis pessoas civilizadas que se recusam a cometer assassinato ou a praticar incesto, mas que não se negam a satisfazer sua avareza, seus impulsos agressivos ou seus desejos sexuais, e que não hesitam em prejudicar outras pessoas por meio da mentira, da fraude e da calúnia, desde que possam permanecer impunes; isso, indubitavelmente, foi sempre assim através de muitas épocas da civilização.

Se nos voltarmos para as restrições que só se aplicam a certas classes da sociedade, encontraremos um estado de coisas que é flagrante e que sempre foi reconhecido. É de esperar que essas classes subprivilegiadas invejem os privilégios das favorecidas e façam tudo o que podem para se liberarem de seu próprio excesso de privação. Onde isso não for possível, uma permanente parcela de descontentamento persistirá dentro da cultura interessada, o que pode conduzir a perigosas revoltas. Se, porém, uma cultura não foi além do ponto em que a satisfação de uma parte e de seus participantes depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior — e este é o caso em todas as culturas atuais —, é compreensível que as pessoas assim oprimidas desenvolvam uma intensa hostilidade para com uma cultura cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho, mas de cuja riqueza não possuem mais do que uma quota mínima. Em tais condições, não é de esperar uma internalização das proibições culturais entre as pessoas oprimidas. Pelo contrário, elas não estão preparadas para reconhecer essas proibições, têm a intenção de destruir a própria cultura e, se possível, até mesmo aniquilar os postulados em que se baseia. A hostilidade dessas classes para com civilização é tão evidente, que provocou a mais latente hostilidade dos estratos sociais mais passíveis de serem desprezados. Não é preciso dizer que uma civilização que deixa insatisfeito um número tão grande de seus participantes e os impulsiona à revolta, não tem nem merece a perspectiva de uma existência duradoura.

O ponto até o qual os preceitos de uma civilização foram internalizados — ou, para expressá-lo de modo mais popular e não psicológico, o nível moral de seus participantes —, não constitui a única forma de riqueza mental que entra em consideração ao se avaliar o valor de uma civilização. Há, além disso, suas vantagens sob forma de ideais e criações artísticas, isto é, as satisfações que podem ser derivadas dessas fontes.

As pessoas sempre estarão prontamente inclinadas a incluir entre os predicados psíquicos de uma cultura os seus ideais, ou seja, suas estimativas a respeito de que realizações são mais elevadas e em relação às quais se devem fazer esforços por atingir. Parece, a princípio, que esses ideais determinam as realizações da unidade cultural; contudo, o curso real dos acontecimentos parece indicar que os ideais se baseiam nas primeiras realizações que foram tornadas possíveis por uma combinação entre os dotes internos da cultura e as circunstâncias externas, e que essas primeiras realizações são então erigidas pelo ideal como algo a ser levado

avante. A satisfação que o ideal oferece aos participantes da cultura é, portanto, de natureza narcísica; repousa em seu orgulho pelo que já foi alcançado com êxito. Tornar essa satisfação completa exige uma comparação com outras culturas que visaram a realizações diferentes e desenvolveram ideais distintos. É a partir da intensidade dessas diferenças que toda cultura reivindica o direito de olhar com desdém para o resto. Desse modo, os ideais culturais se tornam fonte de discórdia e inimizades entre unidades culturais diferentes, tal como se pode constatar claramente no caso das nações.

A satisfação narcísica proporcionada pelo ideal cultural encontra-se também entre as forças que alcançam êxito no combate à hostilidade para com a cultura dentro da unidade cultural. Essa satisfação pode ser partilhada não apenas pelas classes favorecidas, que desfrutam dos benefícios da cultura, mas também pelas oprimidas, já que o direito a desprezar povos estrangeiros as compensa pelas injustiças que sofrem dentro de sua própria unidade. Não há dúvida de que alguém pode ter sido um plebeu infeliz, atormentado por dívidas e pelo serviço militar, mas, em compensação, não deixava de ser um cidadão romano, com sua própria quota na tarefa de governar outras nações e ditar suas leis. Essa identificação das classes oprimidas com a classe que as domina e explora é, contudo, apenas uma parte de um todo maior. Isso porque, por outro lado, as classes oprimidas podem estar emocionalmente ligadas a seus senhores; apesar de sua hostilidade para com eles, podem ver neles os seus ideais. A menos que tais relações de tipo fundamentalmente satisfatório subsistam, é impossível compreender como uma série de civilizações sobreviveu por tão longo tempo, malgrado a justificável hostilidade de grandes massas humanas.

Um tipo diferente de satisfação é concedido aos participantes de uma unidade cultural pela arte, embora, via de regra, ela permaneça inacessível às massas, que se acham empenhadas num trabalho exaustivo, além de não terem desfrutado de qualquer educação pessoal. Como já descobrimos há muito tempo, a arte oferece satisfações substitutivas para as mais antigas e mais profundamente sentidas renúncias culturais, e, por esse motivo, ela serve, como nenhuma outra coisa, para reconciliar o homem com os sacrifícios que tem de fazer em benefício da civilização. Por outro lado, as criações da arte elevam seus sentimentos de identificação, de que toda unidade cultural carece tanto, proporcionando uma ocasião para a partilha de experiências emocionais altamente valorizadas. E quando essas criações retratam as realizações de sua cultura específica e lhe trazem à mente os ideais dela de maneira impressionante, contribuem também para sua satisfação narcísica.

Nenhuma menção se fez ainda do que talvez constitua o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização, item este que consiste, no sentido mais amplo, em suas idéias religiosas, ou, em outras palavras (que posteriormente serão justificadas), em suas ilusões.

III

Em que reside o valor peculiar das idéias religiosas?

Já falamos da hostilidade para com a civilização, produzida pela pressão que esta exerce, pelas renúncias do instinto que exige. Se se imaginarem suspensas as suas proibições — se, então, se pudesse tomar a mulher que se quisesse como objeto sexual; se fosse possível matar sem hesitação o rival ao amor dela ou qualquer pessoa que se colocasse no caminho, e se, também, se pudesse levar consigo qualquer dos pertences de outro homem sem pedir licença —, quão esplêndida, que sucessão de satisfações seria a vida! É verdade que logo nos deparamos com a primeira dificuldade: todos os outros têm exatamente os mesmos

desejos que eu, e não me tratarão com mais consideração do que eu os trato. Assim, na realidade, só uma única pessoa se poderia tornar irrestritamente feliz através de uma tal remoção das restrições da civilização, e essa pessoa seria um tirano, um ditador, que se tivesse apoderado de todos os meios de poder. E mesmo ele teria todos os motivos para desejar que os outros observassem pelo menos um mandamento cultural: 'não matarás'.

Mas quão ingrato, quão insensato, no fim das contas, é esforçar-se pela abolição da civilização! O que então restaria seria um estado de natureza, muito mais difícil de suportar. É verdade que a natureza não exigiria de nós quaisquer restrições dos instintos, deixar-nos-ia proceder como bem quiséssemos; contudo, ela possui seu próprio método, particularmente eficiente, de nos coibir. Ela nos destrói, fria, cruel e incansavelmente, segundo nos parece, e, possivelmente, através das próprias coisas que ocasionaram nossa satisfação. Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza.

Todos sabemos que, de diversas maneiras, a civilização já faz isso bastante bem, e é claro que, na medida em que o tempo passa, o fará muito melhor. Ninguém, no entanto, alimenta a ilusão de que a natureza já foi vencida, e poucos se atrevem a ter esperanças de que um dia ela se submeta inteiramente ao homem. Há os elementos, que parecem escarnecer de qualquer controle humano; a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água, que inunda e afoga tudo num torvelinho; as tempestades, que arrastam tudo o que se lhes antepõe; as doenças, que só recentemente identificamos como sendo ataques oriundos de outros organismos, e, finalmente, o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização. Uma das poucas impressões gratificantes e exaltantes que a humanidade pode oferecer, ocorre quando, em face de uma catástrofe elementar, esquece as discordâncias de sua civilização, todas as suas dificuldades e animosidades internas, e se lembra da grande tarefa comum de se preservar contra o poder superior da natureza.

Tal como para a humanidade em geral, também para o indivíduo a vida é difícil de suportar. A civilização de que participa impõe-lhe uma certa quantidade de privação, e outros homens lhe trazem outro tanto de sofrimento, seja apesar dos preceitos de sua civilização, seja por causa das imperfeições dela. A isso se acrescentam os danos que a natureza indomada — o que ele chama de Destino — lhe inflige. Poder-se-ia supor que essa condição das coisas resultaria num permanente estado de ansiosa expectativa presente nele e em grave prejuízo a seu narcisismo natural. Já sabemos como o indivíduo reage aos danos que a civilização e os outros homens lhe infligem: desenvolve um grau correspondente de resistência aos regulamentos da civilização e de hostilidade para com ela. Mas, como se defende ele contra os poderes superiores da natureza, do Destino, que o ameaçam da mesma forma que a tudo mais?

A civilização o poupa dessa tarefa; ela a desempenha da mesma maneira para todos, igualmente, e é digno de nota que, nisso, quase todas as civilizações agem de modo semelhante. A civilização não se detém na tarefa de defender o homem contra a natureza, mas simplesmente a prossegue por outros meios. Trata-se de uma tarefa múltipla. A auto-estima do homem, seriamente ameaçada, exige consolação; a vida e o universo

devem ser despidos de seus terrores; ademais, sua curiosidade, movida, é verdade, pelo mais forte interesse prático, pede uma resposta.

Muito já se conseguiu com o primeiro passo: a humanização da natureza. De forças e destinos impessoais ninguém pode aproximar-se; permanecem eternamente distantes. Contudo, se nos elementos se enfurecerem paixões da mesma forma que em nossas próprias almas, se a própria morte não for algo espontâneo, mas o ato violento de uma Vontade maligna, se tudo na natureza forem Seres à nossa volta, do mesmo tipo que conhecemos em nossa própria sociedade, então poderemos respirar livremente, sentir-nos em casa no sobrenatural e lidar com nossa insensata ansiedade através de meios psíquicos. Talvez ainda nos achemos indefesos, mas não mais desamparadamente paralisados; pelo menos, podemos reagir. Talvez, na verdade, sequer nos achemos indefesos. Contra esses violentos super-homens externos podemos aplicar os mesmos métodos que empregamos em nossa própria sociedade; podemos tentar conjurá-los, apaziguá-los, suborná-los e, influenciando-os assim, despojá-los de uma parte de seu poder. Uma tal substituição da ciência natural pela psicologia não apenas proporciona alívio imediato, mas também aponta o caminho para um ulterior domínio da situação.

Porque essa situação não é nova. Possui um protótipo infantil, de que, na realidade, é somente a continuação. Já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos. Assim, foi natural assemelhar as duas situações. Aqui, também, o desejar desempenhou seu papel, tal como faz na vida onírica. Aquele que dorme pode ser tomado por um pressentimento da morte, que ameaça colocá-lo no túmulo. A elaboração onírica, porém, sabe como selecionar uma condição que transformará mesmo esse temível evento uma realização de desejo: aquele que sonha vê-se a si mesmo numa antiga sepultura etrusca a que desceu, feliz por satisfazer seus interesses arqueológicos. Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com quem pode associar-se como com seus iguais — pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele —, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo nisso, como já tentei demonstrar, não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético.

No decorrer do tempo, fizeram-se as primeiras observações de regularidade e conformidade à lei nos fenômenos naturais, e, com isso, as forças da natureza perderam seus traços humanos. O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs.

Contudo, dentro dessas funções há um deslocamento gradual de ênfase. Observou-se que os fenômenos da natureza se desenvolviam automaticamente, de acordo com as necessidades internas. Indubitavelmente, os deuses eram os senhores da natureza; haviam-na disposto para ser como era e agora podiam deixá-la por sua própria conta. Apenas ocasionalmente, no que se conhece como milagres, intervinham eles em seu curso, como para tornar claro que não haviam abandonado nada de sua esfera original de poder. Com referência à distribuição dos destinos, persistia a desagradável suspeita de que a perplexidade e o

desamparo da raça humana não podiam ser remediados. Era aqui que os deuses se mostravam aptos a falhar. Se eles próprios haviam criado o Destino, então seus desígnios deviam ser considerados inescrutáveis. Alvoreceu a noção, no povo mais bem dotado da Antiguidade, de que Moira [o Destino] alçava-se acima dos deuses e que mesmo estes tinham os seus próprios destinos. E quanto mais autônoma a natureza se tornava e quanto mais os deuses se retiravam dela, com mais seriedade todas as expectativas se dirigiram para a terceira função deles, ou seja, mais a moralidade tornou-se o seu verdadeiro domínio. Ficou sendo então tarefa dos deuses nivelar os defeitos e os males da civilização, assistir os sofrimentos que os homens infligem uns aos outros em sua vida em conjunto e vigiar o cumprimento dos preceitos da civilização, a que os homens obedecem de modo tão imperfeito. Esses próprios preceitos foram creditados com uma origem divina; foram elevados além da sociedade humana e estendidos à natureza e ao universo.

Foi assim que se criou um cabedal de idéias, nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo, e construído com o material das lembranças do desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana. Pode-se perceber claramente que a posse dessas idéias o protege em dois sentidos: contra os perigos da natureza e do Destino, e contra os danos que o ameaçam por parte da própria sociedade humana. Reside aqui a essência da questão. A vida neste mundo serve a um propósito mais elevado; indubitavelmente, não é fácil adivinhar qual ele seja, mas decerto significa um aperfeiçoamento da natureza do homem. É provavelmente a parte espiritual deste, a alma, que, no decurso do tempo, tão lenta e relutantemente, se desprende do corpo, que constitui o objeto desta elevação e exaltação. Tudo o que acontece neste mundo constitui expressão das intenções de uma inteligência superior para conosco, inteligência que, ao final, embora seus caminhos e desvios sejam difíceis de acompanhar, ordena tudo para o melhor — isto é, torna-o desfrutável por nós. Sobre cada um de nós vela uma Providência benevolente que só aparentemente é severa e que não permitirá que nos tornemos um brinquedo das forças poderosas e impiedosas da natureza. A própria morte não é uma extinção, não constitui um retorno ao inanimado inorgânico, mas o começo de um novo tipo de existência que se acha no caminho da evolução para algo mais elevado. E, olhando na outra direção, essa visão anuncia que as mesmas leis morais que nossas civilizações estabeleceram, governam também o universo inteiro, com a única diferença de serem mantidas por uma corte suprema de justiça incomparavelmente mais poderosa e harmoniosa. Ao final, todo o bem é recompensado e todo o mal, punido, se não na realidade, sob esta forma de vida, pelo menos em existências posteriores que se iniciam após a morte. Assim, todos os terrores, sofrimentos e asperezas da vida estão destinados a se desfazer. A vida após a morte, que continua a vida sobre a terra exatamente como a parte invisível do espectro se une à parte visível, nos conduz à perfeição que talvez tenhamos deixado de atingir aqui. E a sabedoria superior que dirige esse curso das coisas, a bondade infinita que nela se expressa, a justiça que nela atinge seu objetivo, são os atributos dos seres divinos que também nos criaram, e ao mundo como um todo, ou melhor, de um ser divino no qual, em nossa civilização, todos os deuses da Antiguidade foram condensados. O povo que pela primeira vez alcançou êxito em concentrar assim os atributos divinos não ficou pouco orgulhoso de seu progresso. Descerrara à vista o pai que sempre se achara oculto por detrás de toda figura divina, como seu núcleo. Fundamentalmente, isso constituía um retorno aos primórdios históricos da idéia de Deus. Agora que este era uma figura isolada, as relações do homem com ele podiam recuperar a intimidade e a intensidade do relacionamento do filho com o pai. Mas, já que se fizera tanto pelo próprio pai, desejava-se obter uma

recompensa, ou, pelo menos, ser o seu filho bem amado, o seu Povo Escolhido. Muito mais tarde, a piedosa América reivindicou ser o 'Próprio País de Deus', e, com referência a uma das formas pelas quais os homens adoram a divindade, essa reivindicação é indubitavelmente válida.

As idéias religiosas acima resumidas naturalmente passaram por um longo processo de desenvolvimento, e diversas civilizações a elas aderiram em diversas fases. Isolei uma dessas fases que corresponde aproximadamente à forma final assumida por nossa atual civilização branca e cristã. É fácil perceber que nem todas as partes desse quadro concordam igualmente bem umas com as outras, que nem todas as perguntas que têm premência de resposta a recebem, e que é difícil pôr de lado a contradição da experiência cotidiana. Não obstante, tal como são, essas idéias — idéias religiosas no sentido mais amplo — são prezadas como o mais precioso bem da civilização, como a coisa mais preciosa que ela tem a oferecer a seus participantes. São muito mais altamente prezadas do que todos os artifícios para conquistar tesouros da terra, prover os homens com o sustento, evitar suas doenças, e assim por diante. As pessoas sentem que a vida não seria tolerável se não ligassem a essas idéias o valor que é para elas reivindicado. E é aqui que surge a questão: o que são essas idéias à luz da psicologia? De onde derivam a estima em que são tidas? E, para dar mais um tímido passo, qual é seu valor real?

IV

Uma investigação que progride como um monólogo, sem interrupção, não está inteiramente livre de perigos. Facilmente, fica-se tentado a pôr de lado pensamentos que nela ameaçam irromper, e, em troca, fica-se com uma sensação de incerteza que, no final, se tenta manter submissa por uma decisão radical. Imaginarei, portanto, que tenho um opositor que acompanha meus argumentos com desconfiança e, aqui e ali, permitirei que interponha algumas observações.

Escuto-o dizer: 'Você empregou repetidamente as expressões "a civilização cria essas idéias religiosas, "a civilização as coloca à disposição de seus participantes". Há nisso algo que me soa estranho. Não posso dizer por que razão, mas não soa tão natural quanto dizer que a civilização dos produtos do trabalho, ou sobre os direitos referentes às mulheres e crianças'.

Ainda assim, penso que se justifica expressar-me dessa maneira. Tentei demonstrar que as idéias religiosas surgiram da mesma necessidade de que se originaram todas as outras realizações da civilização, ou seja, da necessidade de defesa contra a força esmagadoramente superior da natureza. A isso acrescentou-se um segundo motivo: o impulso a retificar as deficiências da civilização, que se faziam sentir penosamente. Ademais, é especialmente apropriado dizer que a civilização fornece ao indivíduo essas idéias, porque ele já as encontra lá; são-lhe apresentadas já prontas, e ele não seria capaz de descobri-las por si mesmo. Aquilo em que ele está ingressando constitui a herança de muitas gerações, e ele a assume tal como faz com a tabuada de multiplicar, a geometria, e outras coisas semelhantes. Há, na realidade, uma diferença nisso, mas ela reside em outro lugar e ainda não posso examiná-la. A sensação de estranheza que você menciona, talvez se deva em parte ao fato de esse corpo de idéias religiosas ser geralmente apresentado como revelação divina. Contudo, essa própria apresentação faz parte do sistema religioso e ignora inteiramente o desenvolvimento histórico conhecido dessas idéias e suas diferenças em épocas e civilizações diferentes.

'Temos aqui outro ponto, que me parece ser mais importante. Você argumenta que a humanização da natureza deriva da necessidade de pôr fim à perplexidade e ao desamparo do homem frente a suas forças

temíveis, de entrar em relação com elas e, finalmente, de influenciá-las. Mas uma motivação desse tipo parece supérflua. O homem primitivo não tem escolha, não dispõe de outra maneira de pensar. É-lhe natural, algo inato, por assim dizer, projetar exteriormente sua existência para o mundo e encarar todo acontecimento que observa como manifestação de seres que, no fundo, são semelhantes a ele próprio. É seu único método de compreensão. E de modo algum trata-se de algo auto-evidente, mas, pelo contrário, de uma coincidência notável, que, cedendo assim à sua disposição natural, consegue satisfazer uma de suas maiores necessidades’.

Não acho isso tão notável. Imagina você que o pensamento não possui motivos práticos, que é simplesmente a expressão de uma curiosidade desinteressada? Isso, certamente, é algo muito improvável. Acredito antes que, quando o homem personifica as forças da natureza, está mais uma vez seguindo um modelo infantil. Ele aprendeu, das pessoas de seu primeiro ambiente, que a maneira de influenciá-las é estabelecer um relacionamento com elas; assim, mais tarde, tendo o mesmo fim em vista, trata tudo o mais com que se depara da mesma maneira por que tratou aquelas pessoas. Assim, não contradigo sua observação descritiva; é, de fato, natural ao homem personificar tudo o que deseja compreender, a fim de, posteriormente, controlá-lo (a dominação psíquica como preparação para a dominação física), mas forneço, além disso, um motivo e uma gênese para essa peculiaridade do pensar humano.

‘Mas ainda há um terceiro ponto. Você tratou anteriormente da origem da religião, em seu livro *Totem e Tabu* [1912-13]. Lá, porém, ela aparecia sob uma luz diferente. Tudo era o relacionamento filho-pai. Deus era o pai exaltado, e o anseio pelo pai constituía a raiz da necessidade de religião. Desde então, segundo parece, você descobriu o fator da fraqueza e do desamparo humanos, ao qual, na verdade, o principal papel na formação da religião é geralmente atribuído, e agora transpõe tudo que foi outrora o complexo paterno em função do desamparo. Posso lhe pedir que explique essa transformação?’

Com prazer. Estava esperando esse convite. Contudo, trata-se realmente de uma transformação? Em *Totem e Tabu*, não era meu propósito explicar a origem da religião, mas apenas do totemismo. Poderá você, segundo qualquer dos pontos de vista que lhe são conhecidos, explicar o fato de que a primeira forma pela qual a divindade protetora se revelou aos homens teve de ser a de um animal, que tenha havido uma proibição contra matar e comer esse animal, e que, não obstante, o costume solene tenha sido matá-lo e comê-lo comunalmente uma vez por ano? É exatamente isso que acontece no totemismo. E dificilmente tem propósito argumentar se o totemismo deve ser chamado de religião. Ele possui vinculações estreitas com as posteriores religiões de deuses. Os animais totêmicos tornam-se os animais sagrados dos deuses, e as mais antigas, mas fundamentais restrições morais — as proibições contra o assassinato e o incesto — originam-se do totemismo. Aceite você ou não as conclusões de *Totem e Tabu*, espero que admita que uma série de fatos notáveis e desvinculados são nele reunidos num todo coerente.

A questão de saber por que, a longo prazo, o deus animal não bastou, e foi substituído por um deus humano, mal foi abordada em *Totem e Tabu*, e outros problemas concernentes à formação da religião não foram, de modo algum, mencionados no livro. Considera você uma limitação desse tipo a mesma coisa que uma negação? Meu trabalho constitui um bom exemplo do isolamento estrito da contribuição específica que o exame psicanalítico pode efetuar quanto à solução do problema da religião. Se agora estou tentando acrescentar a outra parte, menos profundamente oculta, acho que você não deveria me acusar de estar me

contradizendo, tal como antes me acusou de ser unilateral. Naturalmente, é meu dever apontar os vínculos de união entre o que disse antes e o que apresento agora, entre os motivos manifestos, entre o complexo paterno e o desamparo e a necessidade de proteção do homem.

Essas vinculações não são difíceis de encontrar. Consistem na relação do desamparo da criança com o desamparo do adulto, que a continua, de maneira que, como era de esperar, os motivos para a formação da religião que a psicanálise revela agora, mostram ser os mesmos que a contribuição infantil aos motivos *manifestos*. Transportemo-nos para a vida mental de uma criança. Você se recorda da escolha de objeto de acordo com o tipo anaclítico [ligação], de que fala a psicanálise? A libido segue aí os caminhos das necessidades narcísicas e liga-se aos objetos que asseguram a satisfação dessas necessidades. Desta maneira, a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se seu primeiro objeto amoroso e, certamente, também sua primeira proteção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam no mundo externo — sua primeira proteção contra a ansiedade, podemos dizer.

Nessa função [de proteção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância. Mas a atitude da criança para com o pai é matizada por uma ambivalência peculiar. O próprio pai constitui um perigo para a criança, talvez por causa do relacionamento anterior dela com a mãe. Assim, ela o teme tanto quanto anseia por ele e o admira. As indicações dessa ambivalência na atitude para com o pai estão profundamente impressas em toda religião, tal como foi demonstrado em *Totem e Tabu*. Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as conseqüências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação da religião. Mas não é minha intenção levar mais adiante a investigação do desenvolvimento da idéia de Deus; aquilo em que aqui estamos interessados é o corpo acabado das idéias religiosas, tal como transmitido pela civilização ao indivíduo.

V

Retomemos o fio de nossa investigação. Qual é, então, a significação psicológica das idéias religiosas e sob que título devemos classificá-las? A pergunta de modo algum é fácil de ser imediatamente respondida. Após rejeitar uma série de formulações, nos fixaremos na que se segue. As idéias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos.

Existem, naturalmente, muitos ensinamentos desse tipo sobre as mais variadas coisas do mundo. Toda lição escolar está cheia deles. Consideremos a geografia. É-nos dito que a cidade de Constança fica sobre o Bodensee. Uma canção estudantil acrescenta: 'se não acredita, vá lá e veja'. Suponhamos que eu estive lá e que pude confirmar que de fato aquela encantadora cidade fica à beira de uma vasta extensão de água,

chamada de Bodensee por todos os que vivem em torno dela; então, me convenci totalmente da correção daquela afirmação geográfica. Com respeito a isso, recordo-me de outra experiência, bastante notável. Já era homem maduro quando pela primeira vez me encontrei sobre a colina da Acrópole, em Atenas, entre as ruínas do templo, contemplando o mar azul. Uma sensação de espanto mesclava-se à minha alegria. Ela parecia dizer: 'Então é realmente verdade, tal como aprendemos na escola!' Quão superficial e fraca deve ter sido a crença que então adquirira na verdade real do que ouvira, se agora podia ficar tão espantado! Não darei, porém, demasiada ênfase ao significado dessa experiência, pois meu espanto poderia ter tido outra explicação, que não me ocorreu na ocasião, e que é de natureza inteiramente subjetiva, nada tendo a ver com o caráter especial do lugar.

Todo ensinamento como este, então, exige uma crença em seu conteúdo, mas não sem produzir fundamentos para sua reivindicação. Esses ensinamentos são apresentados como o resultado resumido de um processo mais extenso de pensamento, baseado na observação e, decerto, também em inferências. Se alguém desejar passar por esse processo, em vez de aceitar seu resultado, eles lhe mostrarão como fazê-lo. Ademais, é-nos dada sempre, em acréscimo, a fonte do conhecimento que é por eles transmitido, quando essa fonte não é auto-evidente, como no caso das afirmações geográficas. Por exemplo, a Terra tem a forma de uma esfera; as provas aduzidas para isso são o experimento do pêndulo de Foucault, o comportamento do horizonte e a possibilidade de circunavegá-la. Visto ser impraticável, como qualquer pessoa interessada percebe, enviar crianças em idade escolar numa viagem em redor do mundo, satisfazemo-nos em permitir que o que é ensinado na escola seja aceito com confiança; sabemos, no entanto, que a via para a aquisição de uma convicção pessoal permanece aberta.

Tentemos aplicar o mesmo teste aos ensinamentos da religião. Quando indagamos em que se funda sua reivindicação a ser acreditada, deparamo-nos com três respostas, que se harmonizam de modo excepcionalmente mau umas com as outras. Em primeiro lugar, os ensinamentos merecem ser acreditados porque já o eram por nossos primitivos antepassados; em segundo, possuímos provas que nos foram transmitidas desde esses mesmos tempos primevos; em terceiro, é totalmente proibido levantar a questão de sua autenticidade. Em épocas anteriores, uma tal presunção era punida com os mais severos castigos, e ainda hoje a sociedade olha com desconfiança para qualquer tentativa de levantar novamente a questão.

Esse terceiro ponto está fadado a despertar nossas mais fortes suspeitas. Afinal de contas, uma proibição desse tipo só pode ter uma razão — que a sociedade se acha bastante cônica da insegurança da reivindicação que faz em prol de suas doutrinas religiosas. Caso contrário, decerto estaria pronta a colocar os dados necessários à disposição de quem quer que desejasse chegar à convicção. Assim sendo, é com uma sensação de desconfiança difícil de apaziguar que passamos ao exame dos outros dois fundamentos de prova. Temos que acreditar porque nossos antepassados acreditaram. Mas nossos ancestrais eram muito mais ignorantes do que nós. Acreditavam em coisas que hoje não nos é possível aceitar, e ocorre-nos a possibilidade de que as doutrinas da religião possam pertencer também a essa classe. As provas que nos legaram estão registradas em escritos que, eles próprios, trazem todos os sinais de infidelidade. Estão cheios de contradições, revisões e falsificações e, mesmo onde falam de confirmações concretas, elas próprias acham-se inconfirmadas. Não adianta muito asseverar que suas palavras, ou inclusive apenas seu conteúdo,

se originam da revelação divina, porque essa asserção é, ela própria, uma das doutrinas cuja autenticidade está em exame, e nenhuma proposição pode ser prova de si mesma.

Chegamos assim à singular conclusão de que, de todas as informações proporcionadas por nosso patrimônio cultural, as menos autenticadas constituem precisamente os elementos que nos poderiam ser da maior importância, ter a missão de solucionar os enigmas do universo e nos reconciliar com os sofrimentos. Não poderíamos ser levados a aceitar algo de tão pouco interesse para nós quanto o fato de as baleias darem à luz filhotes, em vez de porem ovos, se não se pudesse apresentar provas melhores do que isso.

Esse estado de coisas é, em si próprio, um problema psicológico bastante notável. E que ninguém imagine que o que declarei a respeito da impossibilidade de provar a verdade das doutrinas religiosas contenha algo de novo. Isso já foi sentido em todas as épocas, e, indubitavelmente, também pelos ancestrais que nos transmitiram esse legado. Muitos deles provavelmente nutriram as mesmas dúvidas que nós, mas a pressão a eles imposta foi forte demais para que se atrevessem a expressá-las. E, visto que incontáveis pessoas foram atormentadas por dúvidas semelhantes e se esforçaram por reprimi-las, por acharem que era seu dever acreditar, muitos intelectos brilhantes sucumbiram a esse conflito e muitos caracteres foram prejudicados pelas transigências com que tentaram encontrar uma saída para ele.

Se todas as provas apresentadas em prol da autenticidade dos ensinamentos religiosos se originam do passado, é natural que se passe o olhar em volta e se veja se o presente, sobre o qual é mais fácil formar julgamentos, não será capaz de fornecer provas desse tipo. Se, por esse meio, alcançássemos êxito em liberar da dúvida mesmo uma parte isolada do sistema religioso, a sua totalidade ganharia imensamente em credibilidade. Os processos dos espiritualistas vêm a nosso encontro nesse ponto; eles estão convencidos da sobrevivência da alma individual e procuram demonstrar-nos, para além de qualquer dúvida, a verdade dessa doutrina religiosa. Lamentavelmente, não conseguem refutar o fato de o aparecimento e as palavras dos espíritos serem simplesmente produtos de sua própria atividade mental. Invocaram os espíritos dos maiores homens e dos mais eminentes pensadores, mas todos os pronunciamentos e informações que deles receberam foram tão tolos e tão deploravelmente sem sentido que neles nada se pode encontrar de crível, exceto a capacidade dos espíritos em se adaptarem ao círculo de pessoas que os conjuraram. Devo agora mencionar duas tentativas que foram feitas — ambas as quais transmitem a impressão de serem esforços desesperados — para fugir ao problema. Uma, de natureza violenta, é antiga; a outra, sutil e moderna. A primeira é o '*Credo quia absurdum*', do primeiro Padre da Igreja. Sustenta que as doutrinas religiosas estão fora da jurisdição da razão — acima dela. Sua verdade deve ser sentida interiormente, e não precisam ser compreendidas. Mas esse *Credo* só tem interesse como autoconfissão. Como declaração autorizada, não possui força obrigatória. Devo ser obrigado a acreditar em *todos* os absurdos? E caso não, por que nesse em particular? Acima da razão não há tribunal a que apelar. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior que dá testemunho dessa verdade, o que se deve fazer com as muitas pessoas que não dispõem dessa rara experiência? Pode-se exigir que todo homem utilize o dom da razão de que é possuidor, mas não se pode erigir, com base num motivo que existe apenas para poucos, uma obrigação que se aplique a todos. Se determinado homem obteve uma convicção inabalável a respeito da verdadeira realidade das doutrinas religiosas, a partir de um estado de êxtase que o comoveu profundamente, que significação isso tem para os outros?

A segunda tentativa é a efetuada pela filosofia do 'como se', que assevera que nossa atividade de pensamento inclui grande número de hipóteses cuja falta de fundamento e até mesmo absurdez compreendemos perfeitamente. São chamadas de 'ficções', mas, por várias razões práticas, temos de nos comportar 'como se' nelas acreditássemos. Tal é o caso das doutrinas religiosas, devido à sua incomparável importância para a manutenção da sociedade humana. Essa linha de argumentação não se afasta muito do '*Credo quia absurdum*', mas penso que a exigência feita pelo argumento do 'como se' é uma exigência que só o filósofo pode apresentar. Um homem cujo pensar não se acha influenciado pelos artifícios da filosofia nunca poderá aceitá-la; na opinião de tal homem, a admissão de que algo é absurdo ou contrário à razão não deixa mais nada a ser dito. Não se pode esperar dele que, precisamente ao tratar de seus interesses mais importantes, abra mão das garantias que exige para todas as suas atividades comuns. Lembro-me de um de meus filhos que se distinguia, em idade precoce, por uma positividade particularmente acentuada. Quando estava sendo contada às crianças uma história de fadas e todas a escutavam com embevecida atenção, ele se levantava e perguntava: 'Essa história é verdadeira?' Quando se respondia que não, afastava-se com um olhar de desdém. Podemos esperar que dentro em breve as pessoas se comportem da mesma maneira para com os contos de fadas da religião, a despeito de tudo o que o 'como se' advoga.

Atualmente, porém, elas ainda se conduzem de modo inteiramente diferente e, em tempos passados, as idéias religiosas, a despeito de sua incontrovertível falta de autenticidade, exerceram a mais forte influência possível sobre a humanidade. Trata-se de um novo problema psicológico. Devemos perguntar onde reside a força interior dessas doutrinas e a que devem sua eficácia, independente, como é, do reconhecimento pela razão.

VI

Acho que preparamos suficientemente o caminho para uma resposta a ambas as perguntas. Ela será encontrada se voltarmos nossa atenção para a origem psíquica das idéias religiosas. Estas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção — de proteção através do amor —, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta freqüência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão. As respostas aos enigmas que tentam a curiosidade do homem, tais como a maneira pela qual o universo começou ou a relação entre corpo e mente, são desenvolvidas em conformidade com as suposições subjacentes a esse sistema. Constitui alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno — conflitos que nunca superou inteiramente —, são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita.

Quando digo que todas essas coisas são ilusões, devo definir o significado da palavra. Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro. A crença de Aristóteles de que os insetos

se desenvolvem do esterco (crença a que as pessoas ignorantes ainda se aferram) era um erro; assim como a crença de uma geração anterior de médicos de que a *tabes dorsalis* constitui resultado de excessos sexuais. Seria incorreto chamar esses erros de ilusões. Por outro lado, foi uma ilusão de Colombo acreditar que descobriu um novo caminho marítimo para as Índias. O papel desempenhado por seu desejo nesse erro é bastante claro. Pode-se descrever como ilusão a asserção feita por certos nacionalistas de que a raça indo-germânica é a única capaz de civilização, ou a crença, que só foi destruída pela psicanálise, de que as crianças são criaturas sem sexualidade. O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. Com respeito a isso, aproximam-se dos delírios psiquiátricos, mas deles diferem também, à parte a estrutura mais complicada dos delírios. No caso destes, enfatizamos como essencial o fato de eles se acharem em contradição com a realidade. As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. Por exemplo, uma moça de classe média pode ter a ilusão de que um príncipe aparecerá e se casará com ela. Isso é possível, e certos casos assim já ocorreram. Que o Messias chegue e funde uma idade de ouro é muito menos provável. Classificar-se essa crença como ilusão ou como algo análogo a um delírio dependerá da própria atitude pessoal. Exemplos de ilusões que mostraram ser verdadeiras não são fáceis de encontrar, mas a ilusão dos alquimistas de que todos os metais podiam ser transformados em ouro poderia ser um deles. O desejo de possuir uma grande quantidade de ouro, tanto ouro quanto possível, foi, é verdade, em grande parte arrefecido por nosso conhecimento atual dos fatores determinantes da riqueza, mas a química não mais encara a transmutação dos metais em ouro como impossível. Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação.

Havendo estabelecido desse modo nossas coordenadas, retornemos à questão das doutrinas religiosas. Podemos agora repetir que todas elas são ilusões e insuscetíveis de prova. Ninguém pode ser compelido a achá-las verdadeiras, a acreditar nelas. Algumas são tão improváveis, tão incompatíveis com tudo que laboriosamente descobrimos sobre a realidade do mundo, que podemos compará-las — se consideramos de forma apropriada as diferenças psicológicas — a delírios. Do valor de realidade da maioria delas não podemos ajuizar; assim como não podem ser provadas, também não podem ser refutadas. Conhecemos ainda muito pouco para efetuar sua abordagem crítica. Os enigmas do universo só lentamente se revelam à nossa investigação; existem muitas questões a que a ciência atualmente não pode dar resposta. Mas o trabalho científico constitui a única estrada que nos pode levar a um conhecimento da realidade externa a nós mesmos. É, mais uma vez, simplesmente uma ilusão esperar qualquer coisa da intuição e da introspecção; elas nada nos podem dar, a não ser detalhes sobre nossa própria vida mental, detalhes difíceis de interpretar, nunca qualquer informação sobre as perguntas que a doutrina religiosa acha tão fácil responder. Seria insolente permitir que nossa própria vontade arbitrária ingressasse na questão e, de acordo com nossa estimativa pessoal, declarasse esta ou aquela parte do sistema religioso como mais ou menos aceitável. Tais questões são momentosas demais para isso; poderiam ser chamadas de demasiadamente sagradas. Nesse ponto, é de esperar que se encontre uma objeção. 'Bem, então, se mesmos os céticos impenitentes admitem que as asserções da religião não podem ser refutadas pela razão, por que não devo acreditar nelas, já que possuem tanta coisa de seu lado — a tradição, a concordância da humanidade, e todas as consolações que oferecem?' De fato, por que não?

Assim como ninguém pode ser forçado a crer, também ninguém pode ser forçado a descrever. Mas não nos permitamos ficar satisfeitos em nos enganarmos que argumentos desse tipo nos conduzirão pela estrada do pensamento correto. Se algum dia já houve um exemplo de desculpa esfarrapada, temo-lo aqui. Ignorância é ignorância; nenhum direito a acreditar em algo pode ser derivado dela. Em outros assuntos, nenhuma pessoa sensata se comportaria tão irresponsavelmente ou se contentaria com fundamentos tão débeis para suas opiniões e para a posição que assume. É apenas nas coisas mais elevadas e sagradas que se permite fazê-lo. Na realidade, trata-se apenas de tentativas de fingir para nós mesmos ou para outras pessoas que ainda nos achamos firmemente ligados à religião, quando há muito tempo já nos apartamos dela. Quanto a questões de religião, as pessoas são culpadas de toda espécie possível de desonestidade e mau procedimento intelectual. Os filósofos distendem tanto o sentido das palavras, que elas mal retêm algo de seu sentido original. Dão o nome de 'Deus' a alguma vaga abstração que criaram para si mesmos e, assim, podem posar perante todos como deístas, como crentes em Deus, e inclusive gabar-se de terem identificado um conceito mais elevado e puro de Deus, não obstante significar seu Deus agora nada mais que uma sombra sem substância, sem nada da vigorosa personalidade das doutrinas religiosas. Os críticos insistem em descrever como 'profundamente religioso' qualquer um que admita uma sensação da insignificância ou impotência do homem diante do universo, embora o que constitua a essência da atitude religiosa não seja essa sensação, mas o passo seguinte, a reação que busca um remédio para ela. O homem que não vai além, mas humildemente concorda com o pequeno papel que os seres humanos desempenham no grande mundo, esse homem é, pelo contrário, irreligioso no sentido mais verdadeiro da palavra.

Avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas não se acha no escopo da presente investigação. Basta-nos que as tenhamos reconhecido como sendo, em sua natureza psicológica, ilusões. Contudo, não somos obrigados a ocultar o fato de que essa descoberta também influencia fortemente nossa atitude para com a questão que a muitos deve parecer a mais importante de todas. Sabemos aproximadamente em que períodos, e por que tipo de homens, as doutrinas religiosas foram criadas. Se, ademais, descobrirmos os motivos que conduziram a isso, nossa atitude para com o problema da religião experimentará um acentuado deslocamento. Dir-nos-emos que seria muito bom se existissem um Deus que tivesse criado o mundo, uma Providência benevolente, uma ordem moral no universo e uma vida posterior; constitui, porém, fato bastante notável que tudo isso seja exatamente como estamos fadados a desejar que seja. E seria ainda mais notável se nossos lamentáveis, ignorantes e espezinhadors ancestrais tivessem conseguido solucionar todos esses difíceis enigmas do universo.

VII

Tendo identificado as doutrinas religiosas como ilusões, somos imediatamente defrontados por outra questão: não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas? Não devem as suposições que determinam nossas regulamentações políticas serem chamadas também de ilusões? E não acontece que, em nossa civilização, as relações entre os sexos sejam perturbadas por ilusão erótica ou um certo número dessas ilusões? E, uma vez despertada nossa suspeita, não nos esquivaremos de também perguntar se nossa convicção de que podemos aprender algo sobre a realidade externa pelo emprego da observação e do raciocínio no trabalho científico, possui um fundamento melhor. Nada deveria impedir-nos de dirigir a observação para nossos próprios eus e de

aplicar o pensamento à crítica dele próprio. Nesse campo, uma série de investigações se abre a nossa frente, cujos resultados não podem deixar de ser decisivos para a construção de uma '*Weltanschauung*'. Imaginamos, ademais, que um esforço desse tipo não seria vão e que, pelo menos em parte, justificaria nossas suspeitas. O autor, porém, não dispõe dos meios para empreender tarefa tão abrangente; necessita confinar seu trabalho ao seguimento de apenas uma dessas ilusões, a saber, a da religião.

Aqui, a alta voz de nosso opositor nos interrompe. É-nos exigido que expliquemos nossa má ação:

'Os interesses arqueológicos são, indubitavelmente, bastante dignos de elogios, mas ninguém empreende uma escavação se, assim procedendo, solapar as moradias de pessoas vivas, de maneira que aquelas aluam e sotерrem estas sob suas ruínas. As doutrinas da religião não constituem um tema sobre o qual se possa tergiversar, como outro qualquer. Nossa civilização se ergue sobre elas e a manutenção da sociedade humana se baseia na crença da maioria dos homens na verdade dessas doutrinas. Caso se lhes ensine que não existe um Deus todo-poderoso e justo, nem ordem mundial divina, nem vida futura, se sentirão isentos de toda e qualquer obrigação de obedecer aos preceitos da civilização. Sem inibição ou temor, seguirão seus instintos sociais e egoístas, e procurarão exercer seu poder; o Caos, que banimos através de muitos milhares de anos de trabalho civilizatório, mais uma vez retornará. Mesmo que soubéssemos, e pudéssemos provar, que a religião não se acha na posse da verdade, deveríamos ocultar esse fato e nos comportarmos da maneira prescrita pela filosofia do 'como se', e isso no interesse da preservação de todos nós. E, à parte o perigo do empreendimento, seria uma crueldade sem propósito. Não poucas pessoas encontram sua única consolação nas doutrinas religiosas, e só conseguem suportar a vida com o auxílio delas. Você as despojará de seu apoio, sem ter nada melhor a lhes oferecer em troca. Admite-se que, até agora, a ciência ainda não conseguiu muita coisa, mas, mesmo que progredisse mais, não bastaria para o homem. Este possui necessidades imperiosas de outro tipo, que jamais poderiam ser satisfeitas pela frígida ciência, sendo muito estranho — na verdade, o auge da incoerência — que um psicólogo, que sempre insistiu em que a inteligência, quando comparada à vida dos instintos, desempenha apenas um papel de menor vulto nos assuntos humanos, tente agora despojar a humanidade de uma preciosa realização de desejos e proponha compensá-la disso com um alimento intelectual'.

Quantas acusações de uma só vez! Não obstante, estou preparado para refutá-las e, mais ainda, afirmo que a civilização corre um risco muito maior se mantivermos nossa atual atitude para com a religião do que se a abandonarmos.

Contudo, mal sei por onde começar minha réplica. Talvez sirva de garantia o fato de que eu mesma encare meu empreendimento como completamente inócuo e livre de riscos. Aqui, não sou eu quem está supervalorizando o intelecto. Se as pessoas são como meus opositores as descrevem — e não gostaria de contradizê-los —, então não há perigo de que a crença de um devoto seja vencida pelos meus argumentos, e ele, privado de sua fé. Além disso, não disse nada que outros homens, melhores do que eu, já não tenham dito antes de mim, de modo muito mais completo, energético e impressivo. Seus nomes são bem conhecidos e não vou citá-los porque não quero dar a impressão de estar procurando colocar-me entre eles. Tudo o que fiz — e isso constitui a única coisa nova em minha exposição — foi acrescentar uma certa base psicológica às críticas de meus grandes predecessores. É difícil esperar que precisamente esse acréscimo produza o efeito que foi

negado àqueles esforços anteriores. Não há dúvida de que aqui se me poderia perguntar qual a vantagem de escrever isso, se estou certo de que será ineficaz. Retornarei a esse ponto mais tarde.

Sou a única pessoa a quem essa publicação pode prejudicar. Serei obrigado a ouvir as mais desagradáveis censuras por causa de minha superficialidade, estreiteza de espírito e falta de idealismo ou compreensão dos mais altos interesses da humanidade. Por um lado, porém, tais admoestações não são novas para mim, e, por outro, se um homem já aprendeu na juventude a se sobrepor à desaprovação de seus contemporâneos, que lhe pode ela importar na velhice, quando ele está certo de que em breve se achará além do alcance de todo favor ou desfavor? Em épocas passadas, era diferente. Então, declarações como as minhas acarretavam um seguro cerceamento da existência terrena de quem as proferisse e uma aceleração efetiva da oportunidade de conseguir uma experiência pessoal do além. Mas, repito, esses tempos já passaram e, atualmente, os escritos desse tipo não trazem para seu autor mais perigo do que para seus leitores. O máximo que pode acontecer é que a tradução ou distribuição de seu livro sejam proibidas num país ou noutro, e, precisamente, é natural, num país que esteja convencido do alto padrão de sua cultura. Mas se alguém faz um apelo em favor da renúncia aos desejos e da aquiescência ao Destino, tem que ser capaz de tolerar também esse tipo de prejuízo.

Outra questão que me ocorreu foi a de saber se, no fim das contas, a publicação dessa obra não poderia causar danos. Não a uma pessoa, mas a uma causa, a causa da psicanálise, pois não se pode negar que a psicanálise é criação minha e que se deparou com muita desconfiança e má vontade. Se agora me apresento com esses pronunciamentos desagradáveis, as pessoas estarão prontas a efetuar um deslocamento de minha pessoa para a psicanálise: 'Agora estamos vendo', dirão, 'aonde a psicanálise conduz. A máscara caiu; conduz a uma negação de Deus e de um ideal moral, como sempre desconfiamos. Para nos manter afastados dessa descoberta é que fomos iludidos a pensar que a psicanálise não possuía *Weltanschauung* e que jamais poderia elaborar uma.'

Um clamor desse tipo me seria realmente desagradável, por causa de meus muitos colaboradores, alguns dos quais, de modo algum, partilham de minha atitude para com os problemas da religião. A psicanálise, porém, já enfrentou muitas tempestades e terá agora de arrostar mais essa. Na realidade, a psicanálise constitui um método de pesquisa, um instrumento imparcial, tal como o cálculo infinitesimal, por assim dizer. Se um físico descobrisse, com o auxílio deste último, que ao fim de certo tempo a Terra seria destruída, ainda assim hesitaríamos em atribuir tendências destrutivas ao próprio cálculo e, portanto, em proscrevê-lo. Nada do que eu disse aqui sobre o valor de verdade das religiões precisou do apoio da psicanálise; já foi dito por outros muito antes que a análise surgisse. Se a aplicação do método psicanalítico torna possível encontrar um novo argumento contra as verdades da religião, *tant pis* para a religião, mas os defensores desta, com o mesmo direito, poderão fazer uso da psicanálise para dar valor integral à significação emocional das doutrinas religiosas. Prossigamos com nossa defesa. A religião, é claro, desempenhou grandes serviços para a civilização humana. Contribuiu muito para domar os instintos sociais. Mas não o suficiente. Dominou a sociedade humana por muitos milhares de anos e teve tempo para demonstrar o que pode alcançar. Se houvesse conseguido tornar feliz a maioria da humanidade, confortá-la, reconciliá-la com a vida, e transformá-la em veículo de civilização, ninguém sonharia em alterar as condições existentes. Mas, em vez disso, o que vemos? Vemos que um número estarrecedoramente grande de pessoas se mostram insatisfeitas e infelizes

com a civilização, sentindo-a como um jugo do qual gostariam de se libertar; e que essas pessoas fazem tudo que se acha em seu poder para alterar a civilização, ou então vão tão longe em sua hostilidade contra ela, que nada têm a ver com a civilização ou com uma restrição do instinto. Nesse ponto, será objetado contra nós que esse estado de coisas se deve ao próprio fato de a religião ter perdido parte de sua influência sobre as massas humanas, exatamente por causa do deplorável efeito dos progressos da ciência. Tomaremos nota dessa admissão e do motivo que lhe é dado; dela faremos uso posteriormente para nossos próprios fins, mas a objeção em si não possui força.

É duvidoso que os homens tenham sido em geral mais felizes na época em que as doutrinas religiosas dispunham de uma influência irrestrita; mais morais certamente não foram. Sempre souberam como externalizar os preceitos da religião e anular assim suas intenções. Os sacerdotes, cujo dever era assegurar a obediência à religião, foram a seu encontro nesse aspecto. A bondade de Deus deve apor uma mão refreadora à Sua justiça. Alguém peca; faz depois um sacrifício ou se penitencia e fica livre para pecar de novo. A introspectividade russa atingiu o máximo ao concluir que o pecado é indispensável à fruição de todas as bênçãos da graça divina, de maneira que, no fundo, o pecado é agradável a Deus. Não é segredo que os sacerdotes só puderam manter as massas submissas à religião pela efetivação de concessões tão grandes quanto essas à natureza instintual do homem. Assim, concluíram: só Deus é forte e bom; o homem é fraco e pecador. Em todas as épocas, a imoralidade encontrou na religião um apoio não menor que a moralidade. Se as realizações da religião com respeito à felicidade do homem, susceptibilidade à cultura e controle moral não são melhores que isso, não pode deixar de surgir a questão de saber se não estamos superestimando sua necessidade para a humanidade e se fazemos bem em basearmos nela nossas exigências culturais. Consideremos a situação inequívoca do presente. Escutamos a admissão de que a religião não mais possui sobre o povo a mesma influência que costumava ter. (Estamos aqui interessados na civilização européia cristã.) E isso não aconteceu por que suas promessas tenham diminuído, mas porque as pessoas as acham menos críveis. Admitamos que o motivo — embora talvez não o único — para essa mudança seja o aumento do espírito científico nos estratos mais elevados da sociedade humana. A crítica desbastou o valor probatório dos documentos religiosos, a ciência natural demonstrou os erros neles existentes, e a pesquisa comparativa ficou impressionada pela semelhança fatal existente entre as idéias religiosas que reverenciamos e os produtos mentais de povos e épocas primitivos.

O espírito científico provoca uma atitude específica para com os assuntos do mundo; perante os assuntos religiosos, ele se detém um instante, hesita, e, finalmente, cruza-lhes também o limiar. Nesse processo, não há interrupção; quanto maior é o número de homens a quem os tesouros do conhecimento se tornam acessíveis, mais difundido é o afastamento da crença religiosa, a princípio somente de seus ornamentos obsoletos e objetáveis, mas, depois, também de seus postulados fundamentais. Os americanos que instituíram o 'julgamento do macaco' em Dayton mostraram-se, somente eles, coerentes. Em todas as outras partes a transição inevitável é realizada através de meias-medidas e insinceridades.

A civilização pouco tem a temer das pessoas instruídas e dos que trabalham com o cérebro. Neles, a substituição dos motivos religiosos para o comportamento civilizado por outros motivos, seculares, se daria discretamente; ademais, essas pessoas são em grande parte, elas próprias, veículos de civilização. Mas a coisa já é outra com a grande massa dos não instruídos e oprimidos, que possuem todos os motivos para serem inimigos da civilização. Enquanto não descobrirem que as pessoas não acreditam mais em Deus, tudo

correrá bem. Mas eles o descobrirão, infalivelmente, mesmo que este meu trabalho não seja publicado. E estarão prontos a aceitar os resultados do pensamento científico, mas sem que neles se tenha dado a modificação que o pensamento científico provoca nas pessoas. Não existe aqui perigo de que a hostilidade dessas massas à civilização se arremesse contra o ponto fraco que encontraram naquela que lhe impõe tarefas? Se a única razão pela qual não se deve matar nosso próximo é porque Deus proibiu e nos punirá severamente por isso nesta vida ou na vida futura, então, quando descobirmos que não existe Deus e que não precisamos temer Seu castigo, certamente mataremos o próximo sem hesitação e só poderemos ser impedidos de fazê-lo pela força terrena. Desse modo, ou essas massas perigosas terão de ser muito severamente submetidas e com todo cuidado mantidas afastadas de qualquer possibilidade de despertar intelectual, ou então o relacionamento entre civilização e religião terá de sofrer uma revisão fundamental.

VIII

Poder-se-ia pensar que não haveria dificuldades especiais na maneira de executar essa última proposta. É verdade que ela envolveria uma certa parte de renúncia, mas talvez se ganhasse mais do que se perdesse, e um grande perigo seria evitado. No entanto, todos se assustam com isso, como se isso fosse expor a civilização a um perigo ainda maior. Quando São Bonifácio pôs abaixo a árvore que os saxões veneravam como sendo sagrada, os assistentes esperavam que algum acontecimento temível se seguisse ao sacrilégio. Mas nada aconteceu, e os saxões aceitaram o batismo.

Quando a civilização formulou o mandamento de que o homem não deve matar o próximo a quem odeia, que se acha em seu caminho ou cuja propriedade cobiça, isso foi claramente efetuado no interesse comunal do homem, que, de outro modo, não seria praticável, pois o assassino atrairia para si a vingança dos parentes do morto e a inveja de outros, que, dentro de si mesmos, se sentem tão inclinados quanto ele a tais atos de violência. Assim, não desfrutaria de sua vingança ou de seu roubo por muito tempo, mas teria toda possibilidade de ele próprio em breve ser morto. Mesmo que se protegesse contra seus inimigos isolados através de uma força ou cautela extraordinárias, estaria fadado a sucumbir a uma combinação de homens mais fracos. Se uma combinação desse tipo não se efetuasse, o homicídio continuaria a ser praticado de modo infundável e o resultado final seria que os homens se exterminariam mutuamente. Chegaríamos, entre os indivíduos, ao mesmo estado de coisas que ainda persiste entre famílias na Córsega, embora, em outros lugares, apenas entre nações. A insegurança da vida, que constitui um perigo igual para todos, une hoje os homens numa sociedade que proíbe ao indivíduo matar, e reserva para si o direito à morte comunal de quem quer que viole a proibição. Aqui, então, temos justiça e castigo.

Mas não damos publicidade a essa explicação racional da proibição do homicídio. Asseveramos que a proibição foi emitida por Deus. Assim, assumimos a responsabilidade de adivinhar Suas intenções e descobrimos que Ele também não gosta que os homens se exterminem uns aos outros. Comportando-nos dessa maneira, revestimos a proibição cultural de uma solenidade muito especial, mas, ao mesmo tempo, nos arriscamos a tornar sua observância dependente da crença em Deus. Se voltarmos atrás, ou seja, se não mais atribuímos a Deus o que é nossa própria vontade, e nos contentarmos em fornecer a razão social, então, é verdade, teremos renunciado à transfiguração da proibição cultural, mas também teremos evitado seu risco. Contudo, ganhamos algo mais. Através de certo tipo de difusão ou infecção, o caráter de santidade e inviolabilidade — de pertencer a outro mundo, poder-se-ia dizer — espalhou-se de certas poucas proibições de

vulto para todas as outras regulamentações, leis e ordenações culturais. Nestas, entretanto, a auréola com freqüência não parece cair bem; não apenas se invalidam umas às outras por fornecerem decisões contrárias em épocas e lugares diferentes como também, à parte isso, apresentam todos os sinais de inadequação humana. É fácil identificar nelas coisas que só podem ser produto de uma compreensão míope, de uma expressão de interesses egoisticamente restritos, ou de uma conclusão baseada em premissas insuficientes. A crítica que não podemos deixar de lhes dirigir também diminui a um grau muito pouco favorável nosso respeito por outras exigências culturais mais justificáveis. Visto ser tarefa difícil isolar aquilo que o próprio Deus exigiu, daquilo que pode ter sua origem remontada à autoridade de um parlamento todo-poderoso ou de um alto judiciário, constituiria vantagem indubitável que abandonássemos Deus inteiramente e admitíssemos com honestidade a origem puramente humana de todas as regulamentações e preceitos da civilização. Junto com sua pretensa santidade, esses mandamentos e leis perderiam também sua rigidez e imutabilidade. As pessoas compreenderiam que são elaborados, não tanto para dominá-las, mas, pelo contrário, para servir a seus interesses, e adotariam uma atitude mais amistosa para com eles e, em vez de visarem à sua abolição, visariam unicamente à sua melhoria. Isso constituiria um importante avanço no caminho que leva à reconciliação com o fardo da civilização.

Aqui, porém, nosso apelo em favor da atribuição de motivos puramente racionais aos preceitos da civilização — isto é, derivá-los da necessidade social — é interrompido por uma dúvida repentina. Escolhemos como exemplo a origem da proibição do homicídio. Mas nossa descrição dela concorda com a verdade histórica? Tememos que não; parece não ser mais do que uma elaboração racionalista. Com o auxílio da psicanálise, efetuamos um estudo precisamente dessa parte da história cultural da humanidade, e, baseando-nos nele, somos obrigados a dizer que, na realidade, as coisas aconteceram de outro modo. Mesmo no homem atual os motivos puramente racionais pouco podem fazer contra impulsões apaixonadas. Quão mais fracos, então, eles devem ter sido no animal humano das eras primevas! Talvez seus descendentes ainda hoje se matassem uns aos outros sem inibição, não fosse o fato de entre aqueles atos homicidas ter ocorrido um — a morte do pai primitivo — que evocou uma reação emocional irresistível, com conseqüências momentosas. Foi dele que surgiu o mandamento. Não matarás. Sob o totemismo, esse mandamento estava restrito ao substituto paterno, mas posteriormente foi estendido às outras pessoas, embora ainda hoje não seja universalmente obedecido.

Contudo, e tal como foi demonstrado por argumentos que não preciso repetir aqui, o pai primevo constituiu a imagem original de Deus, o modelo a partir do qual as gerações posteriores deram forma à figura de Deus. Daí a explicação religiosa ser correta. Deus realmente desempenhou um papel na gênese daquela proibição; foi Sua influência, e não uma compreensão interna (*insight*) de necessidade social, que a criou. E o deslocamento da vontade do homem para Deus é plenamente justificado, pois os homens sabiam que se tinham livrado do pai através da violência, e, em sua reação a esse ato ímpio, resolveram respeitar doravante sua vontade. Dessa maneira, a doutrina religiosa nos conta a verdade histórica — submetida embora, é verdade, a certa modificação e disfarce —, ao passo que nossa descrição racional não a reconhece.

Observamos agora que o cabedal de idéias religiosas inclui não apenas realizações de desejos, mas também importantes reminiscências históricas. Essa influência concorrente de passado e presente tem de conceder à religião uma riqueza de poder verdadeiramente incomparável. Entretanto, talvez, com o auxílio de

uma analogia, outra descoberta ainda possa começar a alvorecer em nós. Embora não seja boa política transplantar idéias para longe do solo em que se desenvolveram, há aqui, contudo, uma consonância que não podemos deixar de apontar. Sabemos que a criança humana não pode completar com sucesso seu desenvolvimento para o estágio civilizado sem passar por uma fase de neurose, às vezes mais distinta, outras, menos. Isso se dá porque muitas exigências instintuais que posteriormente serão inaproveitáveis não podem ser reprimidas pelo funcionamento racional do intelecto da criança, mas têm de ser domadas através de atos de repressão, por trás dos quais, via de regra, se acha o motivo da ansiedade. A maioria dessas neuroses infantis é superespontaneamente no decurso do crescimento, sendo isso especialmente verdadeiro quanto às neuroses obsessivas da infância. O remanescente pode ser eliminado mais tarde ainda, através do tratamento psicanalítico. Exatamente do mesmo modo, pode-se supor, a humanidade como um todo, em seu desenvolvimento através das eras, tombou em estados análogos às neuroses, e isso pelos mesmos motivos — principalmente porque nas épocas de sua ignorância e debilidade intelectual, as renúncias instintuais indispensáveis à existência comunal do homem só haviam sido conseguidas pela humanidade através de forças puramente emocionais. Os precipitados desses processos semelhantes à repressão que se efetuou nos tempos pré-históricos, ainda permaneceram ligados à civilização por longos períodos. Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento. Nosso comportamento, portanto, deveria modelar-se no de um professor sensato que não se opõe a um novo desenvolvimento iminente, mas que procura facilitar-lhe o caminho e mitigar a violência de sua irrupção. Decerto nossa analogia não esgota a natureza essencial da religião. Se, por um lado, a religião traz consigo restrições obsessivas, exatamente como, num indivíduo, faz a neurose obsessiva, por outro, ela abrange um sistema de ilusões plenas de desejo juntamente com um repúdio da realidade, tal como não encontramos, em forma isolada, em parte alguma senão na amênia, num estado de confusão alucinatória beatífica. Mas tudo isso não passa de analogias, com a ajuda das quais nos esforçamos por compreender um fenômeno social; a patologia do indivíduo não nos provê de um correspondente plenamente válido.

Já foram repetidamente indicados (por mim próprio e, particularmente, por Theodor Reik) os múltiplos pormenores em que a analogia entre religião e neurose obsessiva pode ser acompanhada, e quantas das peculiaridades e vicissitudes da formação da religião podem ser entendidas a essa luz. E harmoniza-se bem com isso o fato de os crentes devotos serem em alto grau salvaguardados do risco de certas enfermidades neuróticas; sua aceitação da neurose universal poupa-lhes o trabalho de elaborar uma neurose pessoal.

Nosso conhecimento do valor histórico de certas doutrinas religiosas aumenta nosso respeito por elas, mas não invalida nossa posição, segundo a qual devem deixar de ser apresentadas como os motivos para os preceitos da civilização. Pelo contrário! Esses resíduos históricos nos auxiliaram a encarar os ensinamentos religiosos como relíquias neuróticas, por assim dizer, e agora podemos argüir que provavelmente chegou a hora, tal como acontece num tratamento analítico, de substituir os efeitos da repressão pelos resultados da operação racional do intelecto. Podemos prever, mas dificilmente lamentar, que tal processo de remodelamento não se deterá na renúncia a transfiguração solene dos preceitos culturais, mas que sua revisão geral resultará

em que muitos deles sejam eliminados. Desse modo, nossa tarefa de reconciliar os homens com a civilização estará, até um grande ponto, realizada. Não precisamos deplorar a renúncia à verdade histórica quando apresentamos fundamentos racionais para os preceitos da civilização. As verdades contidas nas doutrinas religiosas são, afinal de contas, tão deformadas e sistematicamente disfarçadas, que a massa da humanidade não pode identificá-las como verdade. O caso é semelhante ao que acontece quando dizemos a uma criança que os recém-nascidos são trazidos pela cegonha. Aqui, também estamos contando a verdade sob uma roupagem simbólica, pois sabemos o que essa ave significa. A criança, porém, não sabe. Escuta apenas a parte deformada do que dizemos e sente que foi enganada; sabemos com que frequência sua desconfiança dos adultos e sua rebeldia têm realmente começo nessa impressão. Tornamo-nos convencidos de que é melhor evitar esses disfarces simbólicos da verdade no que contamos às crianças, e não afastar delas um conhecimento do verdadeiro estado de coisas, comensurado a seu nível intelectual.

IX

‘Você se permite contradições difíceis de reconciliar. Começa dizendo que um trabalho como o seu é inteiramente inócuo: ninguém se permitirá ser despojado de sua fé por considerações do tipo das que apresenta. Não obstante, desde que, e tal como fica depois evidente, é sua intenção perturbar essa fé, podemos perguntar-lhe por que, na realidade, está publicando sua obra? Ademais, em outra passagem, admite que pode ser perigoso, e de fato muito perigoso, que alguém descubra que as pessoas não acreditam mais em Deus. Até então se mostrara dócil, mas agora parece desprezar sua obediência aos preceitos da civilização. Entretanto, sua asserção de que basear os mandamentos da civilização em fundamentos religiosos constitui um perigo para aquela, repousa na presunção de que o crente pode ser transformado num incrêdo. Sem dúvida isso é uma contradição completa.

‘E eis aqui uma outra. Por um lado, você admite que os homens não podem ser dirigidos por sua inteligência, que são governados por suas paixões e suas exigências instintuais. Por outro, porém, propõe substituir a base afetiva de sua obediência à civilização por uma base racional. Quem puder, que compreenda. A mim, parece que não deve ser uma coisa nem outra.

‘Além disso, não aprendeu nada da história? Já uma vez antes, uma tentativa desse tipo, a de substituir a religião pela razão, foi feita oficialmente e em grande estilo. Decerto se lembra da Revolução Francesa e de Robespierre? E deve também lembrar-se de quão efêmera e deploravelmente ineficaz a experiência foi? A mesma experiência está sendo repetida atualmente na Rússia e não precisamos ficar curiosos sobre o seu resultado. Não acha que podemos aceitar como algo evidente o fato de que os homens não podem passar sem religião?

‘Você mesmo disse que a religião é mais que uma neurose obsessiva. Mas não tratou desse outro lado dela. Contentou-se em elaborar a analogia com uma neurose. Os homens, diz você, devem ser libertados da neurose. O que se possa perder no processo não lhe interessa.’

A aparência de contradição provavelmente surgiu porque lidei com assuntos complicados de modo muito apressado. Até certo ponto, porém, podemos remediar isso. Continuo a sustentar que o que escrevi é, sob determinado aspecto, inteiramente inócuo. Nenhum crente se permitirá ser desviado de sua fé por esses argumentos ou outros semelhantes. O crente está ligado aos ensinamentos da religião por certos vínculos afetivos. Contudo, indubitavelmente existem inumeráveis outras pessoas que não são crentes, no mesmo

sentido. Obedecem aos preceitos da civilização porque se deixam intimidar pelas ameaças da religião e têm medo dela enquanto se vêem obrigados a considerá-la como parte da realidade que as cerca. São as pessoas que desertam tão logo lhes é permitido abandonar sua crença no valor de realidade da religião. No entanto, elas também não são afetadas por argumentos. Deixam de temer a religião quando observam que os outros não a temem, e foi a respeito delas que afirmei que acabariam por saber do declínio da influência religiosa mesmo que eu não publicasse meu trabalho. [[1].]

Mas acho que você mesmo concede maior peso à outra contradição de que me acusa. Visto os homens serem tão pouco acessíveis aos argumentos razoáveis e tão completamente governados por seus desejos instintuais, por que tentar privá-los de uma satisfação instintual e substituí-la por argumentos racionais? É verdade que os homens são assim, mas você já se perguntou se eles *têm* de ser assim, se sua natureza mais íntima tem necessidade disso? Pode um antropólogo fornecer o índice craniano de um povo cujo costume é deformar a cabeça das crianças enrolando-as com ataduras desde os primeiros anos? Pense no deprimente contraste entre a inteligência radiante de uma criança sadia e os débeis poderes intelectuais do adulto médio. Não podemos estar inteiramente certos de que é exatamente a educação religiosa que tem grande parte da culpa por essa relativa atrofia? Penso que seria necessário muito tempo para que uma criança, que não fosse influenciada, começasse a se preocupar com Deus e com as coisas do outro mundo. Talvez seus pensamentos sobre esses assuntos tomassem então os mesmos caminhos que os de seus antepassados. Mas não esperamos por um desenvolvimento desse tipo; introduzimo-la às doutrinas da religião numa idade em que nem está interessada nelas nem é capaz de apreender sua significação. Não é verdade que os dois principais pontos do programa de educação infantil atualmente consistem no retardamento do desenvolvimento sexual e na influência religiosa prematura? Dessa maneira, à época em que o intelecto da criança desperta, as doutrinas da religião já se tornaram inexpugnáveis. Mas acha você que é algo conducente ao fortalecimento da função intelectual o fato de um campo tão importante lhe ser fechado pela ameaça do fogo do Inferno? Quando outrora um homem se permitia aceitar sem crítica todos os absurdos que as doutrinas religiosas punham à sua frente, e até mesmo desprezar as contradições existentes entre elas, não precisamos ficar muito surpresos com a debilidade de seu intelecto. Não dispomos, porém, de outros meios de controlar nossa natureza instintual, exceto nossa inteligência. Como podemos esperar que pessoas que estão sob domínio de proibições de pensamento atinjam o ideal psicológico, o primado da inteligência? Você sabe também que se diz que em geral as mulheres padecem de ‘debilidade mental fisiológica’, isto é, de uma inteligência inferior à dos homens. O fato em si é discutível, e sua interpretação, duvidosa; contudo, um argumento em favor de essa atrofia intelectual ser de natureza secundária é o de que as mulheres vivem penando sob o rigor de uma proibição precoce que as impede de voltarem seus pensamentos para o que mais lhes interessaria, isto é, os problemas da vida sexual. Enquanto os primeiros anos da vida de uma pessoa forem influenciados não só por uma inibição sexual mental, mas também por uma inibição religiosa, e por uma inibição leal derivada desta última, não podemos realmente dizer a que ela se assemelha.

Mas moderarei meu zelo e admitirei a possibilidade de que também eu esteja perseguindo uma ilusão. Talvez o efeito da proibição religiosa do pensamento não seja tão negativo quanto suponho; talvez acontecesse que a natureza humana permanecesse a mesma, ainda que não se abusasse da educação para submeter as pessoas à religião. Não sei, e tampouco você pode saber. Não são apenas os grandes problemas da vida que

atualmente parecem insolúveis; muitas questões menores também são difíceis de responder. Mas você tem de admitir que, aqui, estamos justificados em ter esperanças no futuro — a de que talvez exista, ainda a ser desenterrado, um tesouro capaz de enriquecer a civilização, e de que vale a pena fazer a experiência de uma educação não religiosa. Se ela se mostrar insatisfatória, estou pronto a abandonar a reforma e voltar a meu juízo anterior, puramente descritivo, de que o homem é uma criatura de inteligência débil, governada por seus desejos instintuais.

Sobre outro ponto concordo irrestritamente com você. Sem dúvida é insensato começar a tentar eliminar a religião pela força, e de um só golpe. Acima de tudo, porque isso seria irrealizável. O crente não permitirá que sua crença lhe seja arrancada, quer por argumentos, quer por proibições. E mesmo que isso acontecesse com alguns, seria crueldade. Um homem que passou dezenas de anos tomando pílulas soporíferas, evidentemente fica incapaz de dormir se lhe tiram sua pílula. Que o efeito das consolações religiosas pode ser assemelhado ao de um narcótico é fato bem ilustrado pelo que está acontecendo nos Estados Unidos. Lá estão tentando agora — claro que sob a influência de um domínio feminista — privar o povo de todos os estimulantes, intoxicantes e outras substâncias produtoras de prazer, e, em vez delas, a título de compensação, empanturram-no de devoção. Trata-se de outro experimento sobre cujo resultado não precisamos sentir-nos curiosos, ver em [[1] e [2]].

Assim, tenho de contradizê-lo quando prossegue argumentando que os homens são completamente incapazes de passar sem a consolação da ilusão religiosa, que, sem ela, não poderiam suportar as dificuldades da vida e as crueldades da realidade. Isso é certamente verdade quanto aos homens em que se instilou o doce (ou agri-doce) veneno desde a infância. Mas, e os outros, os que foram mais sensatamente criados? Os que não padecem da neurose talvez não precisem de intoxicante para amortecê-la. Encontrar-se-ão, é verdade, numa situação difícil. Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável. Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a 'vida hostil'. Podemos chamar isso de '*educação para a realidade*'. Precisarei confessar-lhe que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse passo à frente?

Você tem medo, provavelmente, de que não resistam a tão duro teste? Bem, pelo menos tenhamos esperança de que resistam. Já é alguma coisa, de qualquer modo, alguém saber que está entregue a seus próprios recursos: aprende a fazer um emprego correto deles. E os homens não estão completamente sem assistência. Seu conhecimento científico lhes ensinou muito, desde os dias do Dilúvio, e aumentará seu poder ainda mais. E quanto às grandes necessidades do Destino, contra as quais não há remédio, aprenderão a suportá-las com resignação. De que lhes vale a miragem de amplos campos na Lua, cujas colheitas ainda ninguém viu? Como honestos arrendatários nesta Terra, aprenderão a cultivar seu terreno de tal modo que ele os sustente. Afastando suas expectativas em relação a um outro mundo e concentrando todas as energias liberadas em sua vida na Terra, provavelmente conseguirão alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos e a civilização não mais será opressiva para ninguém. Então, com um de nossos companheiros de descrença, poderão dizer sem pesar:

Den Himmel überlassen wir Den Engeln und den Spatzen.

X

‘Isso soa esplêndido! Uma raça de homens que renunciou a todas as ilusões e assim se tornou capaz de fazer tolerável sua existência na Terra! Entretanto, não posso partilhar de suas expectativas. E isso não por ser o obstinado reacionário por quem talvez me tome. Não, mas por ser sensato. Parece que agora trocamos de papéis: você surge como um entusiasta que permite ser arrebatado por ilusões, e eu represento as reivindicações da razão, os direitos do ceticismo. O que você expôs me parece ser construído sobre erros que, seguindo seu exemplo, eu poderia chamar de ilusões, por traírem de modo bastante claro a influência de seus desejos. Você prende sua esperança à possibilidade de que gerações, que não experimentaram a influência das doutrinas religiosas na primeira infância, alcançarão facilmente a desejada primazia da inteligência sobre a vida dos instintos. Isso é decerto uma ilusão; nesse aspecto decisivo, a natureza humana dificilmente tem probabilidade de mudar. Se não estou equivocado — conhece-se tão pouco sobre as outras civilizações — ainda hoje existem povos que não se desenvolveram sob a pressão de um sistema religioso e que, contudo, não se aproximam mais do seu ideal do que do resto. Se você quiser expulsar a religião de nossa civilização européia, só poderá fazê-lo através de outro sistema de doutrinas, e esse sistema, desde o início, assumiria todas as características psicológicas da religião — a mesma santidade, rigidez e intolerância, a mesma proibição do pensamento — para sua própria defesa. Há que possuir algo desse tipo, a fim de atender aos requisitos da educação. E é impossível passar sem educação. O caminho que vai da criança de peito ao homem civilizado é longo; não poucos jovens se desviariam dele e fracassariam no cumprimento de suas missões na vida, na época correta, se fossem deixados sem orientação quanto a seu próprio desenvolvimento. As doutrinas que tivessem sido aplicadas à sua criação, sempre estabeleceriam limites ao pensar de seus anos de maturidade — que é exatamente o que você censura à religião fazer hoje. Não observa que se trata de um defeito inato e inestimável de nossa e de qualquer outra civilização, o fato de impor às crianças, que são movidas pelo instinto e fracas do intelecto, a tomada de decisões que só a inteligência madura dos adultos pode reivindicar? A civilização, porém, não pode operar de outro modo, de uma vez que o desenvolvimento, tão longo quanto as eras, do gênero humano, está comprimido em uns poucos anos de infância; e é só através de forças emocionais que a criança pode ser induzida a se assenhorear da tarefa que lhe apresentam. Tais são, portanto, as perspectivas para sua “primazia do intelecto”. E você não deve ficar surpreso agora que eu perore em favor da retenção do sistema doutrinário religioso como base da educação e da vida comunal do homem. Trata-se de um problema prático, e não de uma questão de valor de realidade. Já que, para preservar nossa civilização, não podemos adiar a influência sobre o indivíduo até que ele esteja maduro para a civilização (e, ainda assim, muitos nunca estarão), já que somos obrigados a impor à criança em crescimento um sistema doutrinário que nela funcione como um axioma que não admita crítica, parece-me que o sistema religioso é, de longe, o mais apropriado para esse fim. E o é, naturalmente, exatamente por causa de sua realização de desejo e seu poder consolatório, devido aos quais você reivindica identificá-lo como sendo ‘ilusão’. Diante da dificuldade de se descobrir qualquer coisa sobre a realidade — na verdade, da dúvida de saber se nos será possível realmente descobri-la —, não devemos desprezar o fato de que também as necessidades humanas são uma realidade e, na verdade, uma realidade importante, uma realidade que nos interessa especialmente de perto.

‘Outra vantagem da doutrina religiosa, em minha opinião, reside numa de suas características a que você parece particularmente opor-se, pois permite um refinamento e sublimação das idéias que tornam possível para ela livrar-se da maioria dos resíduos oriundos do pensamento primitivo e infantil. O que então sobra é um corpo de idéias que a ciência não mais contradiz e que é incapaz de refutar. Essas modificações da doutrina religiosa, que você condenou como meias-medidas e transigências, tornam-lhe possível evitar a cisão entre as massas não instruídas e o pensador filosófico, e preservar o vínculo comum entre eles, tão importante para a salvaguarda da civilização. Com isso, não haveria necessidade de temer que os homens do povo descobrissem que as camadas superiores da sociedade “não mais acreditam em Deus”. Acho que agora lhe demonstrei que seus esforços se reduzem a uma tentativa de substituir uma ilusão já provada e emocionalmente valiosa, por outra, que não foi provada e não possui valor emocional.’

Não sou inacessível à sua crítica. Sei como é difícil evitar ilusões; talvez as esperanças que confessei também sejam de natureza ilusória. Aferro-me, porém, a uma distinção. À parte o fato de castigo algum ser imposto a quem não as partilha, minhas ilusões não são, como as religiosas, incapazes de correção. Não possuem o caráter de um delírio. Se a experiência demonstrar — não a mim, mas a outros depois de mim, que pensem como eu — que estávamos enganados, abandonaremos nossas expectativas. Tome minha tentativa pelo que ela é. Um psicólogo que não se ilude sobre a dificuldade de descobrir a própria orientação neste mundo, efetua um esforço para avaliar o desenvolvimento do homem, à luz da pequena porção de conhecimento que obteve através de um estudo dos processos mentais de indivíduos, durante seu desenvolvimento de crianças a adultos. Ao agir assim, impõe-se a ele a idéia de que a religião é comparável a uma neurose da infância, e é otimista bastante para imaginar que a humanidade superará essa fase neurótica, tal como muitas crianças evoluem de suas neuroses semelhantes. Essas descobertas derivadas da psicologia individual podem ser insuficientes, injustificada sua aplicação à raça humana, e infundado otimismo o dele. Concedo-lhes todas essas incertezas. Mas freqüentemente não podemos impedir-nos de dizer o que pensamos, e nos desculpamos disso com o fundamento de que só o dizemos pelo que vale.

Aqui temos dois pontos sobre os quais devo demorar-me um pouco mais. Em primeiro lugar, a fraqueza de minha posição não acarreta fortalecimento algum da sua. Acho que você está defendendo uma causa perdida. Podemos insistir, tão freqüentemente quanto quisermos, em que o intelecto do homem não tem poder, em comparação com sua vida instintual, e podemos estar certos quanto a isso. Não obstante, há algo de peculiar nessa fraqueza. A voz do intelecto é suave, mas não descansa enquanto não consegue uma audiência. Finalmente, após uma incontável sucessão de reveses, obtém êxito. Esse é um dos poucos pontos sobre o qual se pode ser otimista a respeito do futuro da humanidade, e, em si mesmo, é de não pequena importância. E dele se podem derivar outras esperanças ainda. A primazia do intelecto jaz, é verdade, num futuro *infinitamente* distante. Presumivelmente, ela estabelecerá para si os mesmos objetivos que aqueles cuja realização você espera de seu Deus (naturalmente dentro de limites humanos, na medida em que a realidade externa, ‘□□□□□□, permita), a saber, o amor do homem e a diminuição do sofrimento. Assim sendo, podemos dizer-nos que nosso antagonismo é apenas temporário e não irreconciliável. Desejamos as mesmas coisas, mas você é mais impaciente, mais exigente e — por que não dizer? — mais egoísta do que eu e os que se encontram do meu lado. Você faria o estado de bem-aventurança começar diretamente após a morte; espera dele o impossível e não desiste das reivindicações do indivíduo. Nosso Deus, □□□□□□, atenderá todos esses

desejos que a natureza a nós externa permita, mas fa-lo-á de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens. Não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida. No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por que: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece a ambas é palpável demais. Mesmo as idéias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da religião. Indubitavelmente, se se confinarem à crença num ser espiritual superior, cujas qualidades sejam indefiníveis e cujos intuitos não possam ser discernidos, não só estarão à prova do desafio da ciência, como também perderão sua influência sobre o interesse humano.

Em segundo lugar, observe a diferença entre a sua atitude para com as ilusões e a minha. Você tem de defender a ilusão religiosa com todas as suas forças. Se ela se tornar desacreditada — e, na verdade, a ameaça disso é bastante grande — então seu mundo desmoronará. Nada lhe resta a não ser desesperar de tudo, da civilização e do futuro da humanidade. Dessa servidão, estou, estamos livres. Visto estarmos preparados para renunciar a uma boa parte de nossos desejos infantis, podemos suportar que algumas de nossas expectativas mostrem que não passam de ilusões.

É possível que a educação libertada do ônus das doutrinas religiosas não cause grande mudança na natureza psicológica do homem. O nosso deus □ó□□□ talvez não seja um deus muito poderoso, e poderá ser capaz de efetuar apenas uma pequena parte do que seus predecessores prometeram. Se tivermos de reconhecer isso, aceitá-lo-emos com resignação. Não será por causa disso que perderemos nosso interesse no mundo e na vida, pois dispomos de um apoio seguro, que falta a você. Acreditamos ser possível ao trabalho científico conseguir um certo conhecimento da realidade do mundo, conhecimento através do qual podemos aumentar nosso poder e de acordo com o qual podemos organizar nossa vida. Se essa crença for uma ilusão, então nos encontraremos na mesma posição que você. Mas a ciência, através de seus numerosos e importantes sucessos, já nos deu provas de não ser uma ilusão. Ela conta com muitos inimigos manifestos, e muitos outros secretos, entre aqueles que não podem perdoá-la por ter enfraquecido a fé religiosa e por ameaçar derrubá-la. É censurada pela pequenez do que nos ensinou e pelo campo incomparavelmente maior que deixou na obscuridade. Nisso, porém, as pessoas se esquecem de quão jovem ela é, quão difíceis foram seus primórdios e quão infinitesimalmente pequeno foi o período de tempo que decorreu desde que o intelecto humano ficou suficientemente forte para as tarefas que ela estabelece. Não nos achamos todos nós em falta, ao basear nossos julgamentos em períodos de tempo que são curtos demais? Deveríamos tomar os geólogos como modelo. As pessoas queixam-se da infidedignidade da ciência, do modo como ela anuncia como lei hoje o que a geração seguinte identifica como erro e substitui por uma nova lei cuja validade aceita não perdura por mais tempo. Mas isso é injusto e, em parte, inverídico. As transformações da opinião científica são desenvolvimentos, progressos, e não revoluções. Uma lei que a princípio foi tida por universalmente válida, mostra ser um caso especial de uma uniformidade mais abrangente ou é limitada por outra lei, só descoberta mais tarde; uma aproximação grosseira à verdade é substituída por outra mais cuidadosamente adaptada, a qual, por sua vez, fica à espera de novos aperfeiçoamentos. Existem diversos campos em que ainda não superamos uma fase de pesquisa na qual fazemos experiências com hipóteses que em breve têm de ser rejeitadas como inadequadas; em outros campos, porém, já possuímos um cerne de conhecimento seguro e

quase inalterável. Finalmente, tentou-se desacreditar o esforço científico de maneira radical, com o fundamento de que, achando-se ele ligado às condições de sua própria organização, não poderia produzir nada mais senão resultados subjetivos, ao passo que a natureza real das coisas a nós externas permanece inacessível. Mas isso significa desprezar diversos fatores de importância decisiva para a compreensão do trabalho científico. Em primeiro lugar, nossa organização — isto é, nosso aparelho psíquico — desenvolveu-se precisamente no esforço de explorar o mundo externo, e, portanto, teria de ter concebido em sua estrutura um certo grau de utilitarismo; em segundo lugar, ela própria é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar e admite prontamente tal investigação; em terceiro, a tarefa da ciência ficará plenamente abrangida se a limitarmos a demonstrar como o mundo nos deve aparecer em consequência do caráter específico de nossa organização; em quarto, as descobertas supremas da ciência, precisamente por causa do modo pelo qual foram alcançadas, são determinadas não apenas por nossa organização, mas pelas coisas que influenciaram essa organização; finalmente, o problema da natureza do mundo sem levar em consideração nosso aparelho psíquico perceptivo não passa de uma abstração vazia, despida de interesse prático.

Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar.

O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO (1930 [1929])

NOTA DO EDITOR INGLÊS

DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1930 Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 136 págs.

1931 2ª ed. (Reimpressão da 1ª ed., com alguns acréscimos.)

1934 G.S., 12, 29-114.

1948 G.W., 14, 421-506.

(b) TRADUÇÃO INGLESA:

Civilization and its Discontents

1930 Londres: Hogarth Press e Institute of Psycho-Analysis. Nova Iorque: Cape and Smith, 144 págs. (Trad. de Joan Riviere.)

A atual tradução baseia-se na publicada em 1930.

O primeiro capítulo do original alemão foi publicado pouco antes do resto do livro, em *Psychoanal. Bewegung*,¹ (4) novembro-dezembro de 1929. O quinto capítulo apareceu separadamente no número seguinte do mesmo periódico, 2 (1), janeiro-fevereiro de 1930. Duas ou três notas de rodapé a mais foram incluídas na edição de 1931 e uma frase final foi acrescentada à obra. Nenhum desses acréscimos apareceram na primeira versão da tradução inglesa.

Freud terminara *O Futuro de uma Ilusão* no outono de 1927. Durante os dois anos seguintes, principalmente, sem dúvida, por causa de sua doença, produziu muito pouco. No verão de 1929, porém, começou a escrever outro livro, mais uma vez sobre um assunto sociológico. O primeiro esboço foi terminado por volta de fins de julho; o livro foi enviado à gráfica no começo de novembro e realmente publicado antes do fim do ano, embora trouxesse a data de '1930' em sua página de rosto (Jones, 1957, 157-8).

O título original para ele escolhido por Freud foi '*Das Unglück in der Kultur*' ('A Infelicidade na Civilização'), mas '*Unglück*' foi posteriormente alterado para '*Unbehagen*', palavra para a qual foi difícil escolher um equivalente inglês, embora o francês '*malaise*' pudesse ter servido. Numa carta à sua tradutora, a Sra.

Riviere, Freud sugeriu 'O Desconforto do Homem na Civilização', mas foi ela própria que descobriu a solução ideal para a dificuldade no título finalmente adotado.

O tema principal do livro — o antagonismo irremediável entre as exigências do instinto e as restrições da civilização — pode ter sua origem remontada a alguns dos mais antigos trabalhos psicológicos de Freud. Assim, em 31 de maio de 1897, escreveu a Fliess que 'o incesto é anti-social e a civilização consiste numa progressiva renúncia a ele' (Freud, 1950a, Rascunho N), e, um ano depois, no artigo 'Sexuality in the Aetiology of the Neuroses' (1898a), escreveu que 'podemos com justiça responsabilizar nossa civilização pela disseminação da neurastenia'. Não obstante, em seus primeiros trabalhos, Freud não parece ter considerado a repressão como sendo inteiramente devida a influências sociais externas. Embora em seus *Três Ensaio*s (1905d), fale da 'relação inversa que existe entre a civilização e o livre desenvolvimento da sexualidade' (Edição *Standard Brasileira*, Vol. VII, pág. 250, IMAGO Editora, 1972), em outra passagem da mesma obra, fez o seguinte comentário sobre as barreiras opostas ao instinto sexual surgidas durante o período de latência: 'Tem-se das crianças civilizadas uma impressão de que a construção dessas barreiras é um produto da educação, e sem dúvida, a educação muito tem a ver com ela. Mas, na realidade, este desenvolvimento é organicamente determinado e fixado pela hereditariedade, e pode ocasionalmente ocorrer sem qualquer auxílio da educação.' (Ibid., pág. 157.)

A noção de haver uma 'repressão orgânica' que prepara o caminho para a civilização — noção expandida nas duas longas notas de rodapé ao início e ao final do Capítulo IV (pág. 77 e seg. e 57 e segs., adiante) — remonta ao mesmo período anterior. Numa carta a Fliess, em 14 de novembro de 1897, Freud escreveu que freqüentemente suspeitou 'que algo orgânico desempenhou um papel na repressão' (Freud, 1950a, Carta 75). Prossegue, no mesmo sentido daquelas notas de rodapé, sugerindo a importância, como fatores de repressão, da adoção de uma postura ereta e da substituição do olfato pela vista como sentido dominante. Uma alusão ainda mais precoce à mesma idéia ocorre numa carta de 11 de janeiro de 1897 (ibid., Carta 55). Nos trabalhos publicados de Freud, as únicas menções dessas idéias, antes do atual, parecem ser uma breve passagem na análise do 'Rat Man' (1909d), *Standard Ed.*, 10, 247-8, e outra ainda mais sucinta no segundo artigo sobre a psicologia do amor (1912d), Edição *Standard Brasileira*, Vol. XI, pág. 172, IMAGO Editora, 1972. De modo particular, nenhuma análise das origens internas mais profundas da civilização pode ser encontrada naquilo que é, de longe, o mais longo dos primeiros estudos de Freud sobre o assunto, ou seja, o artigo "'Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness' (1908d), que dá a impressão de as restrições da civilização serem algo imposto desde fora.

Na verdade, contudo, não foi possível nenhuma avaliação clara do papel desempenhado nessas restrições pelas influências internas e externas e seus efeitos recíprocos, até que as investigações realizadas por Freud sobre a psicologia do ego o conduziram às hipóteses sobre o superego e sua origem nas mais antigas relações objetais do indivíduo. É devido a isso que uma parte tão grande da presente obra (especialmente nos Capítulos VII e VIII) se interessa pela exploração e clarificação ulteriores da natureza do sentimento de culpa, e que Freud, ver ([1]), declara sua 'intenção de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização'. E isso, por sua vez, constitui o fundamento para o segundo tema lateral de importância da obra (embora nenhum deles seja, na verdade, um tema lateral), a saber, o instinto de destruição.

A história das opiniões de Freud sobre o instinto da agressão ou de destruição é complicada e só resumidamente pode ser indicada aqui. Através de todos os seus primeiros escritos, o contexto em que ele predominantemente o encarou foi o do sadismo. Seus primeiros estudos mais longos sobre ele ocorreram nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905d), onde surgiu como um dos 'instintos componentes' ou 'parciais' do instinto sexual. 'Assim', escreveu ele na Seção 2 (B) do primeiro ensaio, 'o sadismo corresponderia a um componente agressivo do instinto sexual que se tornou independente e exagerado e, por deslocamento, usurpou a posição dominante' (Edição *Standard* Brasileira, Vol. VII, IMAGO Editora, 1972, págs. 159-60). Não obstante, posteriormente, na Seção 4 do segundo ensaio, a independência original dos impulsos agressivos foi reconhecida: 'Pode-se presumir que os impulsos de crueldade surgem de fontes que são, na realidade, independentes da sexualidade, mas podem unir-se a ela num estágio prematuro' (ibid., 198n). As fontes independentes indicadas deveriam ter sua origem remontada aos instintos autopreservativos. Essa passagem foi alterada na edição de 1915, onde se declarou que 'o impulso da crueldade surge do instinto de domínio' e a frase sobre ser ele 'independente da sexualidade' foi omitida. Mas já em 1909, no decorrer do combate às teorias de Adler, Freud fizera um pronunciamento muito mais amplo. Na Seção II do terceiro capítulo da história clínica do 'Pequeno Hans' (1909b), Freud escreveu: 'Não consigo convencer-me da existência de um instinto agressivo especial, ao lado dos instintos familiares de autopreservação e sexo, e em pé de igualdade com eles' (ibid., 10, 140). A relutância em aceitar um instinto agressivo independente da libido foi auxiliada pela hipótese do narcisismo. Os impulsos de agressividade, e de ódio também, desde o início pareceram pertencer ao instinto autopreservativo, e, visto que este se achava agora incluído na libido, não se exigia qualquer instinto agressivo independente. E assim era a despeito da bipolaridade das relações objetais, das freqüentes misturas de amor e ódio, e da complexa origem do próprio ódio. (Ver 'Instincts and their Vicissitudes' (1915c), *Standard Ed.*, 14, 138-9). Foi somente após a hipótese formulada por Freud de um 'instinto de morte' que um instinto agressivo verdadeiramente independente apareceu em *Beyond the Pleasure Principle* (1920g). (Ver, especificamente, o Capítulo VI, ibid., 18, 52-5). Mas é de notar que mesmo aí, e nos escritos posteriores de Freud (por exemplo, no Capítulo IV de *The Ego and the Id.*), o instinto agressivo ainda era algo secundário, derivado do instinto de morte autodestrutivo e primário. Isso é verdadeiro, ainda, quanto à presente obra, embora aqui a ênfase esteja colocada mais nas manifestações do instinto de morte voltadas *para fora*, e também quanto aos estudos ulteriores do problema na última parte da Conferência XXXIII das *New Introductory Lectures* (1922a) e em mais de um ponto do *Esboço da Psicanálise* (1940a [1938] Pequena Coleção das Obras de Freud, Livro 7, IMAGO Editora, 1974), de publicação póstuma. Sem embargo, é tentador citar um par de frases de uma carta escrita por Freud, em 27 de maio de 1937, à Princesa Marie Bonaparte, na qual parece aludir a uma maior independência original da destrutividade externa: 'A interiorização do instinto agressivo é, naturalmente, o correspondente da exteriorização da libido, quando ela se transfere do ego para os objetos. Teríamos um quadro esquemático nítido se supuséssemos que, originalmente, ao início da vida, toda a libido era dirigida para o interior e toda a agressividade para o exterior, e que, no decorrer da vida, isso gradativamente se alterava. Mas talvez isso possa não ser correto'. É justo acrescentar que, em sua carta seguinte, Freud escrevia: 'Peço-lhe para não dar muito valor às minhas observações sobre o instinto de destruição. Elas só foram feitas fortuitamente e teriam de ser cuidadosamente pensadas antes de publicadas. Ademais, pouco há de novo nelas.'

É óbvio, portanto, que *O Mal-Estar na Civilização* é uma obra cujo interesse ultrapassa bastante a sociologia.

Partes consideráveis da primeira tradução (1930) do presente trabalho foram incluídas em *Civilization, War and Death: Selections from Three Works by Sigmund Freud* (1939, 26-81), da autoria de Rickman.

O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

I

É impossível fugir à impressão de que as pessoas comumente empregam falsos padrões de avaliação — isto é, de que buscam poder, sucesso e riqueza para elas mesmas e os admiram nos outros, subestimando tudo aquilo que verdadeiramente tem valor na vida. No entanto, ao formular qualquer juízo geral desse tipo, corremos o risco de esquecer quão variados são o mundo humano e sua vida mental. Existem certos homens que não contam com a admiração de seus contemporâneos, embora a grandeza deles repouse em atributos e realizações completamente estranhos aos objetivos e aos ideais da multidão. Facilmente, poder-se-ia ficar inclinado a supor que, no final das contas, apenas uma minoria aprecia esses grandes homens, ao passo que a maioria pouco se importa com eles. Contudo, devido não só às discrepâncias existentes entre os pensamentos das pessoas e as suas ações, como também à diversidade de seus impulsos plenos de desejo, as coisas provavelmente não são tão simples assim.

Um desses seres excepcionais refere-se a si mesmo como meu amigo nas cartas que me remete. Enviei-lhe o meu pequeno livro que trata a religião como sendo uma ilusão, e ele me respondeu que concordava inteiramente com esse meu juízo, lamentando, porém, que eu não tivesse apreciado corretamente a verdadeira fonte da religiosidade. Esta, diz ele, consiste num sentimento peculiar, que ele mesmo jamais deixou de ter presente em si, que encontra confirmado por muitos outros e que pode imaginar atuante em milhões de pessoas. Trata-se de um sentimento que ele gostaria de designar como uma sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras — ‘oceânico’, por assim dizer. Esse sentimento, acrescenta, configura um fato puramente subjetivo, e não um artigo de fé; não traz consigo qualquer garantia de imortalidade pessoal, mas constitui a fonte da energia religiosa de que se apoderam as diversas Igrejas e sistemas religiosos, é por eles veiculado para canais específicos e, indubitavelmente, também por eles exaurido. Acredita ele que uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico. As opiniões expressas por esse amigo que tanto respeito, e que outrora já louvara a magia da ilusão num poema, causaram-me não pequena dificuldade. Não consigo descobrir em mim esse sentimento ‘oceânico’. Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos. Pode-se tentar descrever os seus sinais fisiológicos. Onde isso não é possível — e temo que também o sentimento oceânico desafie esse tipo de caracterização —, nada resta senão cair no conteúdo ideacional que, de forma mais imediata, está associado ao sentimento. Se compreendi corretamente o meu amigo, ele quer significar, com esse sentimento, a mesma coisa que o consolo oferecido por um dramaturgo original e um tanto excêntrico ao seu herói que enfrenta uma morte auto-infligida: ‘Não podemos pular para fora deste mundo. Isso equivale a dizer que se trata do sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo. Posso observar que, para mim, isto parece, antes, algo da natureza de uma

percepção intelectual, que, na verdade, pode vir acompanhada de um tom de sentimento, embora apenas da forma como este se acharia presente em qualquer outro ato de pensamento de igual alcance. Segundo minha própria experiência, não consegui convencer-me da natureza primária desse sentimento; isso, porém, não me dá o direito de negar que ele de fato ocorra em outras pessoas. A única questão consiste em verificar se está sendo corretamente interpretado e se deve ser encarado como a *fons et origo* de toda a necessidade de religião.

Nada tenho a sugerir que possa exercer influência decisiva na solução desse problema. A idéia de os homens receberem uma indicação de sua vinculação com o mundo que os cerca por meio de um sentimento imediato que, desde o início, é dirigido para esse fim, soa de modo tão estranho e se ajusta tão mal ao contexto de nossa psicologia, que se torna justificável a tentativa de descobrir uma explicação psicanalítica — isto é, genética — para esse sentimento. A linha de pensamento que se segue, sugere isso por si mesma. Normalmente, não nada de que possamos estar mais certos do que do sentimento de nosso eu, do nosso próprio ego. O ego nos aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais. Ser essa aparência enganadora — apesar de que, pelo contrário, o ego seja continuado para dentro, sem qualquer delimitação nítida, por uma entidade mental inconsciente que designamos como id, à qual o ego serve como uma espécie de fachada —, configurou uma descoberta efetuada pela primeira vez através da pesquisa psicanalítica, que, de resto, ainda deve ter muito mais a nos dizer sobre o relacionamento do ego com o id. No sentido do exterior, porém, o ego de qualquer modo, parece manter linhas de demarcação bem e claras e nítidas. Há somente um estado — indiscutivelmente fora o comum, embora não possa estigmatizado como patológico — em que ele não se apresenta assim. No auge do sentimento de amor, a fronteira entre ego e objeto ameaça desaparecer. Contra todas as provas de seus sentidos, um homem que se ache enamorado declara que ‘eu’ e ‘tu’ são um só, e está preparado para se conduzir como se isso constituísse um fato. Aquilo que pode ser temporariamente eliminado por uma função fisiológica [isto é, normal] deve também, naturalmente, estar sujeito a perturbações causadas por processos patológicos. A patologia nos familiarizou com grande número de estados em que as linhas fronteiriças entre o ego e o mundo externo se tornam incertas, ou nos quais, na realidade, elas se acham incorretamente traçadas. Há casos em que partes do próprio corpo de uma pessoa, inclusive partes de sua própria vida mental — suas percepções, pensamentos e sentimentos —, lhe parecem estranhas e como não pertencentes a seu ego; há outros casos em que a pessoa atribui ao mundo externo coisas que claramente se originam em seu próprio ego e que por este deveriam ser reconhecidas. Assim, até mesmo o sentimento de nosso próprio ego está sujeito a distúrbios, e as fronteiras do ego não são permanentes.

Uma reflexão mais apurada nos diz que o sentimento do ego do adulto não pode ter sido o mesmo desde o início. Deve ter passado por um processo de desenvolvimento, que, se não pode ser demonstrado, pode ser construído com um razoável grau de probabilidade. Uma criança recém-nascida ainda não distingue o seu ego do mundo externo como fonte das sensações que fluem sobre ela. Aprende gradativamente a fazê-lo, reagindo a diversos estímulos. Ela deve ficar fortemente impressionada pelo fato de certas fontes de excitação, que posteriormente identificará como sendo os seus próprios órgãos corporais, poderem provê-la de sensações a qualquer momento, ao passo que, de tempos em tempos, outras fontes lhe fogem — entre as quais se destaca a mais desejada de todas, o seio da mãe —, só reaparecendo como resultado de seus gritos de

socorro. Desse modo, pela primeira vez, o ego é contrastado por um 'objeto', sob a forma de algo que existe 'exteriormente' e que só é forçado a surgir através de uma ação especial. Um outro incentivo para o desengajamento do ego com relação à massa geral de sensações — isto é, para o reconhecimento de um 'exterior', de um mundo externo — é proporcionado pelas freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são impostos pelo princípio do prazer, no exercício de seu irrestrito domínio. Surge, então, uma tendência a isolar do ego tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, a lançá-lo para fora e a criar um puro ego em busca de prazer, que sofre o confronto de um 'exterior' estranho e ameaçador. As fronteiras desse primitivo ego em busca de prazer não podem fugir a uma retificação através da experiência. Entretanto, algumas das coisas difíceis de serem abandonadas, por proporcionarem prazer, são, não ego, mas objeto, e certos sofrimentos que se procura extirpar mostram-se inseparáveis do ego, por causa de sua origem interna. Assim, acaba-se por aprender um processo através do qual, por meio de uma direção deliberada das próprias atividades sensórias e de uma ação muscular apropriada, se pode diferenciar entre o que é interno — ou seja, que pertence ao ego — e o que é externo — ou seja, que emana do mundo externo. Desse modo, dá-se o primeiro passo no sentido da introdução do princípio da realidade, que deve dominar o desenvolvimento futuro. Essa diferenciação, naturalmente, serve à finalidade prática de nos capacitar para a defesa contra sensações de desprazer que realmente sentimos ou pelas quais somos ameaçados. A fim de desviar certas excitações desagradáveis que surgem do interior, o ego não pode utilizar senão os métodos que utiliza contra o desprazer oriundo do exterior, e este é o ponto de partida de importantes distúrbios patológicos. Desse modo, então, o ego se separa do mundo externo. Ou, numa expressão mais correta, originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo. Nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentimento muito mais inclusivo — na verdade, totalmente abrangente —, que corresponde a um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. Supondo que há muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário do ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo — as mesmas idéias com que meu amigo elucidou o sentimento 'oceânico'.

Contudo, terei eu o direito de presumir a sobrevivência de algo que já se encontrava originalmente lá, lado a lado com o que posteriormente dele se derivou? Sem dúvida, sim. Nada existe de estranho em tal fenômeno, tanto no campo mental como em qualquer outro. No reino animal, atemo-nos à opinião de que as espécies mais altamente desenvolvidas se originaram das mais baixas; no entanto, ainda hoje, encontramos em existência todas as formas simples. A raça dos grandes sáurios se extinguiu e abriu caminho para os mamíferos; o crocodilo, porém, legítimo representante dos sáurios, ainda vive entre nós. Essa analogia pode ser excessivamente remota, além de debilitada pela circunstância de as espécies inferiores sobreviventes não serem, em sua maioria, os verdadeiros ancestrais das espécies mais altamente desenvolvidas dos dias atuais. Via de regra, os elos intermediários extinguiram-se, e só os conhecemos através de reconstruções. No domínio da mente, por sua vez, o elemento primitivo se mostra tão comumente preservado, ao lado da versão transformada que dele surgiu, que se faz desnecessário fornecer exemplos como prova. Quando isso ocorre, é geralmente em consequência de uma divergência no desenvolvimento: determinada parte (no sentido

quantitativo) de uma atitude ou de um impulso instintivo permaneceu inalterada, ao passo que outra sofreu um desenvolvimento ulterior.

Esse fato nos conduz ao problema mais geral da preservação na esfera da mente. O assunto mal foi estudado ainda, mas é tão atraente e importante, que nos será permitido voltarmos um pouco nossa atenção para ele, ainda que nossa desculpa seja insuficiente. Desde que superamos o erro de supor que o esquecimento com que nos achamos familiarizados significava a destruição do resíduo mnêmico — isto é, a sua aniquilação —, ficamos inclinados a assumir o ponto de vista oposto, ou seja, o de que, na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer — o de que tudo é, de alguma maneira, preservado e que, em circunstâncias apropriadas (quando, por exemplo, a regressão volta suficientemente atrás), pode ser trazido de novo à luz. Tentemos apreender o que essa suposição envolve, estabelecendo uma analogia com outro campo. Escolheremos como exemplo a história da Cidade Eterna. Os historiadores nos dizem que a Roma mais antiga foi a *Roma Quadrata*, uma povoação sediada sobre o Palatino. Seguiu-se a fase dos *Septimontium*, uma federação das povoações das diferentes colinas; depois, veio a cidade limitada pelo Muro de Sêrvio e, mais tarde ainda, após todas as transformações ocorridas durante os períodos da república e dos primeiros césores, a cidade que o imperador Aureliano cercou com as suas muralhas. Não acompanharemos mais as modificações por que a cidade passou; perguntar-nos-emos, porém, o quanto um visitante, que imaginaremos munido do mais completo conhecimento histórico e topográfico, ainda pode encontrar, na Roma de hoje, de tudo que restou dessas primeiras etapas. À exceção de umas poucas brechas, verá o Muro de Aureliano quase intacto. Em certas partes, poderá encontrar seções do Muro de Sêrvio que foram escavadas e trazidas à luz. Se souber bastante — mais do que a arqueologia atual conhece —, talvez possa traçar na planta da cidade todo o perímetro desse muro e o contorno da *Roma Quadrata*. Dos prédios que outrora ocuparam essa antiga área, nada encontrará, ou, quando muito, restos escassos, já que não existem mais. No máximo, as melhores informações sobre a Roma da era republicana capacitariam-no apenas a indicar os locais em que os templos e edifícios públicos daquele período se erguiam. Seu sítio acha-se hoje tomado por ruínas, não pelas ruínas deles próprios, mas pelas de restaurações posteriores, efetuadas após incêndios ou outros tipos de destruição. Também faz-se necessário observar que todos esses remanescentes da Roma antiga estão mesclados com a confusão de uma grande metrópole, que se desenvolveu muito nos últimos séculos, a partir da Renascença. Sem dúvida, já não há nada que seja antigo, enterrado no solo da cidade ou sob os edifícios modernos. Este é o modo como se preserva o passado em sítios históricos como Roma. Permitam-nos agora, num vôo da imaginação, supor que Roma não é uma habitação humana, mas uma entidade psíquica, com um passado semelhantemente longo e abundante — isto é, uma entidade onde nada do que outrora surgiu desapareceu e onde todas as fases anteriores de desenvolvimento continuam a existir, paralelamente à última. Isso significaria que, em Roma, os palácios dos césores e as *Septizonium* de Sétimo Severo ainda se estariam erguendo em sua antiga altura sobre o Palatino e que o castelo de Santo Ângelo ainda apresentaria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a época do cerco pelos godos, e assim por diante. Mais do que isso: no local ocupado pelo Palazzo Cafarelli, mais uma vez se ergueria — sem que o Palazzo tivesse de ser removido — o Templo de Júpiter Capitolino, não apenas em sua última forma, como os romanos do Império o viam, mas também na primitiva, quando apresentava formas etruscas e era ornamentado por antefixas de terracota. Ao mesmo tempo, onde hoje se ergue o Coliseu, poderíamos admirar a desaparecida Casa Dourada, de Nero. Na

Praça do Panteão encontraríamos não apenas o atual, tal como legado por Adriano, mas, aí mesmo, o edifício original levantado por Agripa; na verdade, o mesmo trecho de terreno estaria sustentando a Igreja de Santa Maria sobre Minerva e o antigo templo sobre o qual ela foi construída. E talvez o observador tivesse apenas de mudar a direção do olhar ou a sua posição para invocar uma visão ou a outra.

A essa altura não faz sentido prolongarmos nossa fantasia, de uma vez que ela conduz a coisas inimagináveis e mesmo absurdas. Se quisermos representar a seqüência histórica em termos espaciais, só conseguiremos fazê-lo pela justaposição no espaço: o mesmo espaço não pode ter dois conteúdos diferentes. Nossa tentativa parece ser um jogo ocioso. Ela conta com apenas uma justificativa. Mostra quão longe estamos de dominar as características da vida mental através de sua representação em termos pictóricos.

Há outra objeção a ser considerada. Pode-se levantar a questão da razão por que escolhemos precisamente o passado de uma *cidade* para compará-lo com o passado da mente. A suposição de que tudo o que passou é preservado se aplica, mesmo na vida mental, só com a condição de que o órgão da mente tenha permanecido intacto e que seus tecidos não tenham sido danificados por trauma ou inflamação. Mas influências destrutivas que possam ser comparadas a causas de enfermidade como as citadas acima nunca faltam na história de uma cidade, ainda que tenha tido um passado menos diversificado que o de Roma, e ainda que, como Londres, mal tenha sofrido com as visitas de um inimigo. Demolições e substituições de prédios ocorrem no decorrer do mais pacífico desenvolvimento de uma cidade. Uma cidade é, portanto, *a priori*, inapropriada para uma comparação desse tipo com um organismo mental.

Curvamo-nos ante essa objeção e, abandonando nossa tentativa de esboçar um contraste impressionante, nos voltaremos para o que, afinal de contas, constitui um objeto de comparação mais estreitamente relacionado: o corpo de um animal ou o de um ser humano. Aqui também, no entanto, encontramos a mesma coisa. As primeiras fases do desenvolvimento já não se acham, em sentido algum, preservadas; foram absorvidas pelas fases posteriores, às quais forneceram material. O embrião não pode ser descoberto no adulto. A glândula do timo da infância, sendo substituída, após a puberdade, por tecidos de ligação, não mais se apresenta como tal; nas medulas ósseas do homem adulto posso, sem dúvida, traçar o contorno do osso infantil, embora este tenha desaparecido, alongando-se e espessando-se até atingir sua forma definitiva. Permanecem o fato de que só na mente é possível a preservação de todas as etapas anteriores, lado a lado com a forma final, e o de que não estamos em condições de representar esse fenômeno em termos pictóricos.

Talvez estejamos levando longe demais essa reflexão. Talvez devêssemos contentar-nos em afirmar que o que se passou na vida mental *pode* ser preservado, não sendo, *necessariamente*, destruído. É sempre possível que, mesmo na mente, algo do que é antigo seja apagado ou absorvido — quer no curso normal das coisas, quer como exceção — a tal ponto, que não possa ser restaurado nem revivescido por meio algum, ou que a preservação em geral dependa de certas condições favoráveis. É possível, mas nada sabemos a esse respeito. Podemos apenas prender-nos ao fato de ser antes regra, e não exceção, o passado achar-se preservado na vida mental.

Assim, estamos perfeitamente dispostos a reconhecer que o sentimento 'oceânico' existe em muitas pessoas, e nos inclinamos a fazer sua origem remontar a uma fase primitiva do sentimento do ego. Surge então uma nova questão: que direito tem esse sentimento de ser considerado como a fonte das necessidades religiosas.

Esse direito não me parece obrigatório. Afinal de contas, um sentimento só poderá ser fonte de energia se ele próprio for expressão de uma necessidade intensa. A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino. Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai. Dessa maneira, o papel desempenhado pelo sentimento oceânico, que poderia buscar algo como a restauração do narcisismo ilimitado, é deslocado de um lugar em primeiro plano. A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas, presentemente, ainda está envolto em obscuridade.

Posso imaginar que o sentimento oceânico se tenha vinculado à religião posteriormente. A ‘unidade com o universo’, que constitui seu conteúdo ideacional, soa como uma primeira tentativa de consolação religiosa, como se configurasse uma outra maneira de rejeitar o perigo que o ego reconhece a ameaçá-lo a partir do mundo externo. Permitam-me admitir mais uma vez que para mim é muito difícil trabalhar com essas quantidades quase intangíveis. Outro amigo meu, cuja insaciável vontade de saber o levou a realizar as experiências mais inusitadas, acabando por lhe dar um conhecimento enciclopédico, assegurou-me que, através das práticas de ioga, pelo afastamento do mundo, pela fixação da atenção nas funções corporais e por métodos peculiares de respiração, uma pessoa pode de fato evocar em si mesma novas sensações e cenestesias, consideradas estas como regressões a estados primordiais da mente que há muito tempo foram recobertos. Ele vê nesses estados uma base, por assim dizer fisiológica, de grande parte da sabedoria do misticismo. Não seria difícil descobrir aqui vinculações com certo número de obscuras modificações da vida mental, tais como os transe e os êxtases. Contudo, sou levado a exclamar, como nas palavras do mergulhador de Schiller: ‘...Es freue sich, Wer da atmet im rosigten Licht.’

II

Em meu trabalho *O Futuro de uma Ilusão* [1927c], estava muito menos interessado nas fontes mais profundas do sentimento religioso do que naquilo que o homem comum entende como sua religião — o sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. Apenas um ser desse tipo pode compreender as necessidades dos filhos dos homens, enternecer-se com suas preces e aplacar-se com os sinais de seu remorso. Tudo é tão patentemente infantil, tão estranho à realidade, que, para qualquer pessoa que manifeste uma atitude amistosa em relação à humanidade, é penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão da vida. Mais humilhante ainda é descobrir como é vasto o número de pessoas de hoje que não podem deixar de perceber que essa religião é insustentável e, não obstante isso, tentam defendê-la, item por item, numa série de lamentáveis atos retrógrados. Gostaríamos de nos mesclar às fileiras dos crentes, a fim de encontrarmos aqueles filósofos que consideram poder salvar o Deus da religião, substituindo-o por um princípio impessoal, obscuro e abstrato, e dirigirmos-lhes as seguintes palavras de advertência: ‘Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão!’ E, se alguns dos grandes homens

do passado agiram da mesma maneira, de modo nenhum se pode invocar seu exemplo: sabemos por que foram obrigados a isso.

Retornemos ao homem comum e à sua religião, a única que deveria levar esse nome. A primeira coisa em que pensamos é na bem conhecida expressão de um de nossos maiores poetas e pensadores, referindo-se à relação da religião com a arte e a ciência:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; Wer jene beide nicht besitzt, der habe Religion!

Esses dois versos, por um lado, traçam uma antítese entre a religião e as duas mais altas realizações do homem, e, por outro, asseveram que, com relação ao seu valor na vida, essas realizações e a religião podem representar-se ou substituir-se mutuamente. Se também nos dispusermos a privar o homem comum [que não possui nem ciência nem arte] de sua religião, é claro que não teremos de nosso lado a autoridade do poeta. Escolheremos um caminho específico para nos aproximarmos mais de uma justa apreciação de suas palavras. A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas. 'Não podemos passar sem construções auxiliares', diz-nos Theodor Fontane. Existem talvez três medidas desse tipo: derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse tipo é indispensável. Voltaire tinha os derivativos em mente quando terminou *Candide* com o conselho para cultivarmos nosso próprio jardim, e a atividade científica constitui também um derivativo dessa espécie. As satisfações substitutivas, tal como as oferecidas pela arte, são ilusões, em contraste com a realidade; nem por isso, contudo, se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental. As substâncias tóxicas influenciam nosso corpo e alteram a sua química. Não é simples perceber onde a religião encontra o seu lugar nessa série. Temos de pesquisar mais adiante.

A questão do propósito da vida humana já foi levantada várias vezes; nunca, porém, recebeu resposta satisfatória e talvez não a admita. Alguns daqueles que a formularam acrescentaram que, se fosse demonstrado que a vida *não* tem propósito, esta perderia todo valor para eles. Tal ameaça, porém, não altera nada. Pelo contrário, faz parecer que temos o direito de descartar a questão, já que ela parece derivar da presunção humana, da qual muitas outras manifestações já nos são familiares. Ninguém fala sobre o propósito da vida dos animais, a menos, talvez, que se imagine que ele resida no fato de os animais se acharem a serviço do homem. Contudo, tampouco essa opinião é sustentável, de uma vez que existem muitos animais de que o homem nada pode se aproveitar, exceto descrevê-los, classificá-los e estudá-los; ainda assim, inumeráveis espécies de animais escaparam inclusive a essa utilização, pois existiram e se extinguíram antes que o homem voltasse seus olhos para elas. Mais uma vez, só a religião é capaz de resolver a questão do propósito da vida. Dificilmente incorreremos em erro ao concluirmos que a idéia de a vida possuir um propósito se forma e desmorona com o sistema religioso. Voltar-nos-emos, portanto, para uma questão menos ambiciosa, a que se refere àquilo que os próprios homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas. O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra

‘felicidade’ só se relaciona a esses últimos. Em conformidade a essa dicotomia de objetivos, a atividade do homem se desenvolve em duas direções, segundo busque realizar — de modo geral ou mesmo exclusivamente — um ou outro desses objetivos.

Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’. O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas.

Assim, nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar. O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos fatidicamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes.

Não admira que, sob a pressão de todas essas possibilidades de sofrimento, os homens se tenham acostumado a moderar suas reivindicações de felicidade — tal como, na verdade, o próprio princípio do prazer, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio da realidade —, que um homem pense ser ele próprio feliz, simplesmente porque escapou à infelicidade ou sobreviveu ao sofrimento, e que, em geral, a tarefa de evitar o sofrimento coloque a de obter prazer em segundo plano. A reflexão nos mostra que é possível tentar a realização dessa tarefa através de caminhos muito diferentes e que todos esses caminhos foram recomendados pelas diversas escolas de sabedoria secular e postos em prática pelos homens. Uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresenta-se-nos como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo. Os outros métodos, em que a fuga do desprazer constitui o intuito primordial, diferenciam-se de acordo com a fonte de desprazer para a qual sua atenção está principalmente voltada. Alguns desses métodos são extremados; outros, moderados; alguns são unilaterais; outros atacam o problema, simultaneamente, em diversos pontos. Contra o sofrimento que pode advir dos relacionamentos humanos, a defesa mais imediata é o isolamento voluntário, o manter-se à distância das outras pessoas. A felicidade passível de ser conseguida através desse método é, como vemos, a felicidade da quietude. Contra o temível mundo externo, só podemos defender-nos por algum tipo de afastamento dele, se pretendermos solucionar a tarefa por nós mesmos. Há, é verdade, outro caminho, e melhor: o de tornar-se membro da comunidade humana e, com o auxílio de uma técnica orientada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana. Trabalha-se então com todos para

o bem de todos. Contudo, os métodos mais interessantes de evitar o sofrimento são os que procuram influenciar o nosso próprio organismo. Em última análise, todo sofrimento nada mais é do que sensação; só existe na medida em que o sentimos, e só o sentimos como consequência de certos modos pelos quais nosso organismo está regulado. O mais grosseiro, embora também o mais eficaz, desses métodos de influência é o químico: a intoxicação. Não creio que alguém compreenda inteiramente o seu mecanismo; é fato, porém, que existem substâncias estranhas, as quais, quando presentes no sangue ou nos tecidos, provocam em nós, diretamente, sensações prazerosas, alterando, também, tanto as condições que dirigem nossa sensibilidade, que nos tornamos incapazes de receber impulsos desagradáveis. Os dois efeitos não só ocorrem de modo simultâneo, como parecem estar íntima e mutuamente ligados. No entanto, é possível que haja substâncias na química de nossos próprios corpos que apresentem efeitos semelhante pois conhecemos pelo menos um estado patológico, a mania, no qual uma condição semelhante à intoxicação surge sem administração de qualquer droga intoxicante. Além disso, nossa vida psíquica normal apresenta oscilações entre uma liberação de prazer relativamente fácil e outra comparativamente difícil, paralela à qual ocorre uma receptividade, diminuída ou aumentada, ao desprazer. É extremamente lamentável que até agora esse lado tóxico dos processos mentais tenha escapado ao exame científico. O serviço prestado pelos veículos intoxicantes na luta pela felicidade e no afastamento da desgraça é tão altamente apreciado como um benefício, que tanto indivíduos quanto povos lhes concederam um lugar permanente na economia de sua libido. Devemos a tais veículos não só a produção imediata de prazer, mas também um grau altamente desejado de independência do mundo externo, pois sabe-se que, com o auxílio desse 'amortecedor de preocupações', é possível, em qualquer ocasião, afastar-se da pressão da realidade e encontrar refúgio num mundo próprio, com melhores condições de sensibilidade. Sabe-se igualmente que é exatamente essa propriedade dos intoxicantes que determina o seu perigo e a sua capacidade de causar danos. São responsáveis, em certas circunstâncias, pelo desperdício de uma grande quota de energia que poderia ser empregada para o aperfeiçoamento do destino humano.

A complicada estrutura de nosso aparelho mental admite, contudo, um grande número de outras influências. Assim como a satisfação do instinto equivale para nós à felicidade, assim também um grave sofrimento surge em nós, caso o mundo externo nos deixe definhando, caso se recuse a satisfazer nossas necessidades. Podemos, portanto, ter esperanças de nos libertarmos de uma parte de nossos sofrimentos, agindo sobre os impulsos instintivos. Esse tipo de defesa contra o sofrimento se aplica mais ao aparelho sensorial; ele procura dominar as fontes internas de nossas necessidades. A forma extrema disso é ocasionada pelo aniquilamento dos instintos, tal como prescrito pela sabedoria do mundo peculiar ao Oriente e praticada pelo ioga. Caso obtenha êxito, o indivíduo, é verdade, abandona também todas as outras atividades: sacrifica a sua vida e, por outra via, mais uma vez atinge apenas a felicidade da quietude. Seguimos o mesmo caminho quando os nossos objetivos são menos extremados e simplesmente tentamos *controlar* nossa vida instintiva. Nesse caso, os elementos controladores são os agentes psíquicos superiores, que se sujeitaram ao princípio da realidade. Aqui, a meta da satisfação não é, de modo algum, abandonada, mas garante-se uma certa proteção contra o sofrimento no sentido de que a não-satisfação não é tão penosamente sentida no caso dos instintos mantidos sob dependência como no caso dos instintos desinibidos. Contra isso, existe uma inegável diminuição nas potencialidades de satisfação. O sentimento de felicidade derivado da satisfação de um selvagem impulso instintivo não domado pelo ego é incomparavelmente mais intenso do que o derivado da

satisfação de um instinto que já foi domado. A irresistibilidade dos instintos perversos e, talvez, a atração geral pelas coisas proibidas encontram aqui uma explicação econômica.

Outra técnica para afastar o sofrimento reside no emprego dos deslocamentos de libido que nosso aparelho mental possibilita e através dos quais sua função ganha tanta flexibilidade. A tarefa aqui consiste em reorientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo. Para isso, ela conta com a assistência da sublimação dos instintos. Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual. Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós. Uma satisfação desse tipo, como, por exemplo, a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, possui uma qualidade especial que, sem dúvida, um dia poderemos caracterizar em termos metapsicológicos. Atualmente, apenas de forma figurada podemos dizer que tais satisfações parecem 'mais refinadas e mais altas'. Contudo, sua intensidade se revela muito tênue quando comparada com a que se origina da satisfação de impulsos instintivos grosseiros e primários; ela não convulsiona o nosso ser físico. E o ponto fraco desse método reside em não ser geralmente aplicável, de uma vez que só é acessível a poucas pessoas. Pressupõe a posse de dotes e disposições especiais que, para qualquer fim prático, estão longe de serem comuns. E mesmo para os poucos que os possuem, o método não proporciona uma proteção completa contra o sofrimento. Não cria uma armadura impenetrável contra as investidas do destino e habitualmente falha quando a fonte do sofrimento é o próprio corpo da pessoa. Enquanto esse procedimento já mostra claramente uma intenção de nos tornar independentes do mundo externo pela busca da satisfação em processos psíquicos internos, o procedimento seguinte apresenta esses aspectos de modo ainda mais intenso. Nele, a distensão do vínculo com a realidade vai mais longe; a satisfação é obtida através de ilusões, reconhecidas como tais, sem que se verifique permissão para que a discrepância entre elas e a realidade interfira na sua fruição. A região onde essas ilusões se originam é a vida da imaginação; na época em que o desenvolvimento do senso de realidade se efetuou, essa região foi expressamente isentada das exigências do teste de realidade e posta de lado a fim de realizar desejos difíceis de serem levados a termo. À frente das satisfações obtidas através da fantasia ergue-se a fruição das obras de arte, fruição que, por intermédio do artista, é tornada acessível inclusive àqueles que não são criadores. As pessoas receptivas à influência da arte não lhe podem atribuir um valor alto demais como fonte de prazer e consolação na vida. Não obstante, a suave narcose a que a arte nos induz, não faz mais do que ocasionar um afastamento passageiro das pressões das necessidades vitais, não sendo suficientemente forte para nos levar a esquecer a aflição real.

Um outro processo opera de modo mais energético e completo. Considera a realidade como a única inimiga e a fonte de todo sofrimento, com a qual é impossível viver, de maneira que, se quisermos ser de algum modo felizes, temos de romper todas as relações com ela. O eremita rejeita o mundo e não quer saber de tratar com ele. Pode-se, porém, fazer mais do que isso; pode-se tentar recriar o mundo, em seu lugar construir um outro mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados a nossos próprios desejos. Mas quem quer que, numa atitude de desafio desesperado, se lance por este caminho em busca da felicidade, geralmente não chega a nada. A realidade é demasiado forte para ele. Torna-se um louco; alguém que, a maioria das vezes, não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio. Afirma-se, contudo, que cada um de nós se comporta, sob determinado aspecto, como um paranóico,

corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade. Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal.

Não pretendo ter feito uma enumeração completa dos métodos pelos quais os homens se esforçam para conseguir a felicidade e manter afastado o sofrimento; sei também que o material poderia ter sido diferentemente disposto. Ainda não mencionei um processo — não por esquecimento, mas porque nos interessará mais tarde, em relação a outro assunto. E como se poderia esquecer, entre todas as outras, a técnica da arte de viver? Ela se faz visível por uma notável combinação de aspectos característicos. Naturalmente, visa também a tornar o indivíduo independente do Destino (como é melhor chamá-lo) e, para esse fim, localiza a satisfação em processos mentais internos, utilizando, ao proceder assim, a deslocabilidade da libido que já mencionamos, ver [[1]]. Mas ela não volta as costas ao mundo externo; pelo contrário, prende-se aos objetos pertencentes a esse mundo e obtém felicidade de um relacionamento emocional com eles. Tampouco se contenta em visar a uma fuga do desprazer, uma meta, poderíamos dizer, de cansada resignação; passa por ela sem lhe dar atenção e se aferra ao esforço original e apaixonado em vista de uma consecução completa da felicidade. Na realidade, talvez se aproxime mais dessa meta do que qualquer outro método. Evidentemente, estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado. Uma atitude psíquica desse tipo chega de modo bastante natural a todos nós; uma das formas através da qual o amor se manifesta — o amor sexual — nos proporcionou nossa mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer, fornecendo-nos assim um modelo para nossa busca da felicidade. Há, porventura, algo mais natural do que persistirmos na busca da felicidade do modo como a encontramos pela primeira vez? O lado fraco dessa técnica de viver é de fácil percepção, pois, do contrário, nenhum ser humano pensaria em abandonar esse caminho da felicidade por qualquer outro. É que nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor. Isso, porém, não liquida com a técnica de viver baseada no valor do amor como um meio de obter felicidade. Há muito mais a ser dito a respeito. [Ver [1]].

Daqui podemos passar à consideração do interessante caso em que a felicidade na vida é predominantemente buscada na fruição da beleza, onde quer que esta se apresente a nossos sentidos e a nosso julgamento — a beleza das formas e a dos gestos humanos, a dos objetos naturais e das paisagens e a das criações artísticas e mesmo científicas. A atitude estética em relação ao objetivo da vida oferece muito pouca proteção contra a ameaça do sofrimento, embora possa compensá-lo bastante. A fruição da beleza dispõe de uma qualidade peculiar de sentimento, tenuemente intoxicante. A beleza não conta com um emprego evidente; tampouco existe claramente qualquer necessidade cultural sua. Apesar disso, a civilização não pode dispensá-la. Embora a ciência da estética investigue as condições sob as quais as coisas são sentidas como belas, tem sido incapaz de fornecer qualquer explicação a respeito da natureza e da origem da beleza, e, tal como geralmente acontece, esse insucesso vem sendo escamoteado sob um dilúvio de palavras tão pomposas

quanto ocas. A psicanálise, infelizmente, também pouco encontrou a dizer sobre a beleza. O que parece certo é sua derivação do campo do sentimento sexual. O amor da beleza parece um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua finalidade. 'Beleza' e 'atração' são, originalmente, atributos do objeto sexual. Vale a pena observar que os próprios órgãos genitais, cuja visão é sempre excitante, dificilmente são julgados belos; a qualidade da beleza, ao contrário, parece ligar-se a certos caracteres sexuais secundários.

A despeito da deficiência [de minha enumeração, ver ([1])], aventurar-me-ei a algumas observações à guisa de conclusão para nossa investigação. O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, ver [[1]], não pode ser realizado; contudo, não devemos — na verdade, não podemos — abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção, e podemos conceder prioridades quer ao aspecto positivo do objetivo, obter prazer, quer ao negativo, evitar o desprazer. Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos. A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas. O homem predominantemente erótico dará preferência aos seus relacionamentos emocionais com outras pessoas; o narcisista que tende a ser auto-suficiente, buscará suas satisfações principais em seus processos mentais internos; o homem de ação nunca abandonará o mundo externo, onde pode testar sua força. Quanto ao segundo desses tipos, a natureza de seus talentos e a parcela de sublimação instintiva a ele aberta decidirão onde localizará os seus interesses. Qualquer escolha levada a um extremo condena o indivíduo a ser exposto a perigos, que surgem caso uma técnica de viver, escolhida como exclusiva, se mostre inadequada. Assim como o negociante cauteloso evita empregar todo seu capital num só negócio, assim também, talvez, a sabedoria popular nos aconselhe a não buscar a totalidade de nossa satisfação numa só aspiração. Seu êxito jamais é certo, pois depende da convergência de muitos fatores, talvez mais do que qualquer outro, da capacidade da constituição psíquica em adaptar sua função ao meio ambiente e então explorar esse ambiente em vista de obter um rendimento de prazer. Uma pessoa nascida com uma constituição instintiva especialmente desfavorável e que não tenha experimentado corretamente a transformação e a redistribuição de seus componentes libidinais indispensáveis às realizações posteriores, achará difícil obter felicidade em sua situação externa, em especial se vier a se defrontar com tarefas de certa dificuldade. Como uma última técnica de vida, pelo que menos lhe trará satisfações substitutivas, é-lhe oferecida a fuga para a enfermidade neurótica, fuga que geralmente efetua quando ainda é jovem. O homem que, em anos posteriores, vê sua busca da felicidade resultar em nada ainda pode encontrar consolo no prazer oriundo da intoxicação crônica, ou então se empenhar na desesperada tentativa de rebelião que se observa na psicose.

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante — maneira que pressupõe

uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos 'desígnios inescrutáveis' de Deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional. E, se está preparado para isso, provavelmente poderia ter-se poupado o *détour* que efetuou.

III

Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou quase nada que já não pertença ao conhecimento comum. E, mesmo que passemos dela para o problema de saber por que é tão difícil para o homem ser feliz, parece que não há maior perspectiva de aprender algo novo. Já demos a resposta, ver [[1]] pela indicação das três fontes de que nosso sofrimento provém: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. Quanto às duas primeiras fontes, nosso julgamento não pode hesitar muito. Ele nos força a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos submeter ao inevitável. Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização. Esse reconhecimento não possui um efeito paralisador. Pelo contrário, aponta a direção para a nossa atividade. Se não podemos afastar todo sofrimento, podemos afastar um pouco dele e mitigar outro tanto: a experiência de muitos milhares de anos nos convenceu disso. Quanto à terceira fonte, a fonte social de sofrimento, nossa atitude é diferente. Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. Contudo, quando consideramos o quanto fomos malsucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza incoquistável — dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.

Quando começamos a considerar essa possibilidade, deparamo-nos com um argumento tão espantoso, que temos de nos demorar nele. Esse argumento sustenta que o que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas. Chamo esse argumento de espantoso porque, seja qual for a maneira por que possamos definir o conceito de civilização, constitui fato incontroverso que todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização.

Como foi que tantas pessoas vieram a assumir essa estranha atitude de hostilidade para com a civilização? Acredito que seu fundamento consistiu numa longa e duradoura insatisfação com o estado de civilização então existente e que, nessa base, se construiu uma condenação dela, ocasionada por certos acontecimentos históricos específicos. Penso saber quais foram a última e a penúltima dessas ocasiões. Não sou suficientemente erudito para fazer remontar a origem de sua cadeia o mais distante possível na história da espécie humana, mas um fator desse tipo, hostil à civilização, já devia estar em ação na vitória do cristianismo

sobre as religiões pagãs, de uma vez que se achava intimamente relacionado à baixa estima dada à vida terrena pela doutrina cristã. A penúltima dessas ocasiões se instaurou quando o progresso das viagens de descobrimento conduziu ao contacto com povos e raças primitivos. Em consequência de uma observação insuficiente e de uma visão equivocada de seus hábitos e costumes, eles apareceram aos europeus como se levassem uma vida simples e feliz, com poucas necessidades, um tipo de vida inatingível por seus visitantes com sua civilização superior. A experiência posterior corrigiu alguns desses julgamentos. Em muitos casos, os observadores haviam erroneamente atribuído à ausência de exigências culturais complicadas o que de fato era devido à generosidade da natureza e à facilidade com que as principais necessidades humanas eram satisfeitas. A última ocasião nos é especialmente familiar. Surgiu quando as pessoas tomaram conhecimento do mecanismo das neuroses, que ameaçam solapar a pequena parcela de felicidade desfrutada pelos homens civilizados. Descobriu-se que uma pessoa se torna neurótica porque não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe, a serviço de seus ideais culturais, inferindo-se disso que a abolição ou redução dessas exigências resultaria num retorno a possibilidades de felicidade.

Existe ainda um fator adicional de desapontamento. Durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo seu controle sobre a natureza de uma maneira jamais imaginada. As etapas isoladas desse progresso são do conhecimento comum, sendo desnecessário enumerá-las. Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo direito de se orgulharem. Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes. Reconhecendo esse fato, devemos contentar-nos em concluir que o poder sobre a natureza não constitui a *única* pré-condição da felicidade humana, assim como não é o *único* objetivo do esforço cultural. Disso não devemos inferir que o progresso técnico não tenha valor para a economia de nossa felicidade. Gostaríamos de perguntar: não existe, então, nenhum ganho no prazer, nenhum aumento inequívoco no meu sentimento de felicidade, se posso, tantas vezes quantas me agrada, escutar a voz de um filho meu que está morando a milhares de quilômetros de distância, ou saber, no tempo mais breve possível depois de um amigo ter atingido seu destino, que ele concluiu incólume a longa e difícil viagem? Não significa nada que a medicina tenha conseguido não só reduzir enormemente a mortalidade infantil e o perigo de infecção para as mulheres no parto, como também, na verdade, prolongar consideravelmente a vida média do homem civilizado? Há uma longa lista que poderia ser acrescentada a esse tipo de benefícios, que devemos à tão desprezada era dos progressos científicos e técnicos. Aqui, porém, a voz da crítica pessimista se faz ouvir e nos adverte que a maioria dessas satisfações segue o modelo do 'prazer barato' louvado pela anedota: o prazer obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente. Se não houvesse ferrovias para abolir as distâncias, meu filho jamais teria deixado sua cidade natal e eu não precisaria de telefone para ouvir sua voz; se as viagens marítimas transoceânicas não tivessem sido introduzidas, meu amigo não teria partido em sua viagem por mar e eu não precisaria de um telegrama para aliviar minha ansiedade a seu respeito. Em que consiste a vantagem de reduzir a mortalidade infantil, se é precisamente essa redução que nos impõe a maior coerção na geração de filhos, de tal maneira que, considerando tudo, não criamos mais crianças do que nos dias anteriores ao reino da higiene, ao passo que, ao mesmo tempo, criamos

condições difíceis para nossa vida sexual no casamento e provavelmente trabalhamos contra os efeitos benéficos da seleção natural? Enfim, de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como uma libertação?

Parece certo que não nos sentimos confortáveis na civilização atual, mas é muito difícil formar uma opinião sobre se, e em que grau, os homens de épocas anteriores se sentiram mais felizes, e sobre o papel que suas condições culturais desempenharam nessa questão. Sempre tendemos a considerar objetivamente a aflição das pessoas — isto é, nos colocamos, com nossas próprias necessidades e sensibilidades, nas condições *delas*, e então examinar quais as ocasiões que nelas encontraríamos para experimentar felicidade ou infelicidade. Esse método de examinar as coisas, que parece objetivo por ignorar as variações na sensibilidade subjetiva, é, naturalmente, o mais subjetivo possível, de uma vez que coloca nossos próprios estados mentais no lugar de quaisquer outros, por mais desconhecidos que estes possam ser. A felicidade, contudo, é algo essencialmente subjetivo. Por mais que nos retraíamos com horror de certas situações — a de um escravo de galé na Antiguidade, a de um camponês durante a Guerra dos Trinta Anos, a de uma vítima da Inquisição, a de um judeu à espera de um *pogrom* — para nós, sem embargo, é impossível nos colocarmos no lugar dessas pessoas — adivinhar as modificações que uma obtusidade original da mente, um processo gradual de embrutecimento, a cessação das esperanças e métodos de narcotização mais grosseiros ou mais refinados produziram sobre a receptividade delas às sensações de prazer e desprazer. Além disso, no caso da possibilidade mais extrema de sofrimento, dispositivos mentais protetores e especiais são postos em funcionamento. Parece-me improdutivo levar adiante esse aspecto do problema.

Já é tempo de voltarmos nossa atenção para a natureza dessa civilização, sobre cujo valor como veículo de felicidade foram lançadas dúvidas. Não procuraremos uma fórmula que exprima essa natureza em poucas palavras, enquanto não tivermos aprendido alguma coisa através de seu exame. Mais uma vez, portanto, nos contentaremos em dizer que a palavra 'civilização' descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuítos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos. A fim de aprendermos mais, reuniremos os diversos aspectos singulares da civilização, tal como se apresentam nas comunidades humanas. Agindo desse modo, não hesitaremos em nos deixar guiar pelos hábitos lingüísticos ou, como são também chamados, sentimento lingüístico, na convicção de que assim estamos fazendo justiça e discernimentos internos que ainda desafiavam sua expressão em termos abstratos.

A primeira etapa é fácil. Reconhecemos como culturais todas as atividades e recursos úteis aos homens, por lhes tornarem a terra proveitosa, por protegerem-nos contra a violência das forças da natureza, e assim por diante. Em relação a esse aspecto de civilização, dificilmente pode haver qualquer dúvida. Se remontarmos suficientemente às origens, descobriremos que os primeiros atos de civilização foram a utilização de instrumentos, a obtenção do controle sobre o fogo e a construção de habitações. Entre estes, o controle sobre o fogo sobressai como uma realização extraordinária e sem precedentes, ao passo que os outros desbravaram caminhos que o homem desde então passou a seguir, e cujo estímulo pode ser facilmente percebido. Através de cada instrumento, o homem recria seus próprios órgãos, motores ou sensoriais, ou amplia os limites de seu funcionamento. A potência motora coloca forças gigantescas à sua disposição, as quais, como os seus músculos, ele pode empregar em qualquer direção; graças aos navios e aos aviões, nem a

água nem o ar podem impedir seus movimentos; por meio de óculos corrige os defeitos das lentes de seus próprios olhos; através do telescópio, vê a longa distância; e por meio do microscópio supera os limites de visibilidade estabelecidos pela estrutura de sua retina. Na câmara fotográfica, criou um instrumento que retém as impressões visuais fugidias, assim como um disco de gramofone retém as auditivas, igualmente fugidias; ambas são, no fundo, materializações do poder que ele possui de rememoração, isto é, sua memória. Com o auxílio do telefone, pode escutar a distâncias que seriam respeitadas como inatingíveis mesmo num conto de fadas. A escrita foi, em sua origem, a voz de uma pessoa ausente, e a casa para moradia constituiu um substituto do útero materno, o primeiro alojamento, pelo qual, com toda probabilidade, o homem ainda anseia, e no qual se achava seguro e se sentia à vontade.

Essas coisas — que, através de sua ciência e tecnologia, o homem fez surgir na Terra, sobre a qual, no princípio, ele apareceu como um débilorganismo animal e onde cada indivíduo de sua espécie deve, mais uma vez, fazer sua entrada ('oh inch of nature') como se fosse um recém-nascido desamparado — essas coisas não apenas soam como um conto de fadas, mas também constituem uma realização efetiva de todos — ou quase todos — os desejos de contos de fadas. Todas essas vantagens ele as pode reivindicar como aquisição cultural sua. Há muito tempo atrás, ele formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. A estes, atribuía tudo que parecia inatingível aos seus desejos ou lhe era proibido. Pode-se dizer, portanto, que esses deuses constituíam ideais culturais. Hoje, ele se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus. É verdade que isso só ocorreu segundo o modo como os ideais são geralmente atingidos, de acordo com o juízo geral da humanidade. Não completamente; sob certos aspectos, de modo algum; sob outros, apenas pela metade. O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de "Deus de prótese". Quando faz uso de todos os seus órgãos auxiliares, ele é verdadeiramente magnífico; esses órgãos, porém, não cresceram nele e, às vezes, ainda lhe causam muitas dificuldades. Não obstante, ele tem o direito de se consolar pensando que esse desenvolvimento não chegará ao fim exatamente no ano de 1930 A.D. As épocas futuras trarão com elas novos e provavelmente inimagináveis grandes avanços nesse campo da civilização e aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus. No interesse de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus.

Reconhecemos, então, que os países atingiram um alto nível de civilização quando descobrimos que neles tudo o que pode ajudar na exploração da Terra pelo homem e na sua proteção contra as forças da natureza tudo, emsuma, que é útil para ele — está disponível e é passível de ser conseguido. Nesses países, os rios que ameaçam inundar as terras são regulados em seu fluxo, e sua água é irrigada através de canais para lugares onde ela é escassa. O solo é cuidadosamente cultivado e plantado com a vegetação apropriada, e a riqueza mineral subterrânea é assiduamente trazida à superfície e modelada em implementos e utensílios indispensáveis. Os meios de comunicação são amplos, rápidos e dignos de confiança. Os animais selvagens e perigosos foram exterminados e a criação de animais domésticos floresce. Além dessas, porém, exigimos outras coisas da civilização, sendo digno de nota o fato de esperarmos encontrá-las realizadas nesses mesmos países. Como se estivéssemos procurando repudiar a primeira exigência que fizemos, reconhecemos, igualmente, como um sinal de civilização, verificar que as pessoas também orientam suas preocupações para aquilo que não possui qualquer valor prático, para o que não é lucrativo: por exemplo, os espaços verdes necessários a uma cidade, como *playgrounds* e reservatórios de ar fresco, são também ornados de jardins e as

janelas das casas, decoradas com vasos de flores. De imediato, constatamos que essa coisa não lucrativa que esperamos que a civilização valorize, é a beleza. Exigimos que o homem civilizado reverencie a beleza, sempre que a perceba na natureza ou sempre que a crie nos objetos de seu trabalho manual, na medida em que é capaz disso. Mas isso está longe de exaurir nossas exigências quanto à civilização. Esperamos, ademais, ver sinais de asseio e de ordem. Não concebemos uma cidade do interior da Inglaterra, na época de Shakespeare, como possuidora de um alto nível cultural, quando lemos que havia um grande monte de esterco em frente à casa de seu pai, em Stratford; também ficamos indignados e chamamos de ‘bárbaro’ (o oposto de civilizado), quando nos deparamos com as veredas do Wiener Wald cobertas de papéis velhos. A sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização. Da mesma forma, estendemos nossa exigência de limpeza ao corpo humano. Ficamos estupefatos ao saber que o emanava um odor insuportável, meneamos a cabeça quando, na Isola Bella nos é mostrada a minúscula bacia em que Napoleão se lavava todas as manhãs. Na verdade, não nos surpreende a idéia de estabelecer o emprego do sabão como um padrão real de civilização. Isso é igualmente verdadeiro quanto à ordem. Assim como a limpeza, ela só se aplica às obras do homem. Contudo, ao passo que não se espera encontrar asseio na natureza, a ordem, pelo contrário, foi imitada a partir dela. A observação que o homem fez das grandes regularidades astronômicas não apenas o munuiu de um modelo para a introdução da ordem em sua vida, mas também lhe forneceu os primeiros pontos de partida para proceder desse modo. A ordem é uma espécie de compulsão a ser repetida, compulsão que, ao se estabelecer um regulamento de uma vez por todas, decide quando, onde e como uma coisa será efetuada, e isso de tal maneira que, em todas as circunstâncias semelhantes, a hesitação e a indecisão nos são poupadas. Os benefícios da ordem são incontestáveis. Ela capacita os homens a utilizarem o espaço e o tempo para seu melhor proveito, conservando ao mesmo tempo as forças psíquicas deles. Deveríamos ter o direito de esperar que ela houvesse ocupado seu lugar nas atividades humanas desde o início e sem dificuldade, e podemos ficar admirados de que isso não tenha acontecido, de que, pelo contrário, os seres humanos revelem uma tendência inata para o descuido, a irregularidade e a irresponsabilidade em seu trabalho, e de que seja necessário um laborioso treinamento para que aprendam a seguir o exemplo de seus modelos celestes.

Evidentemente, a beleza, a limpeza e a ordem ocupam uma posição especial entre as exigências da civilização. Ninguém sustentará que elas sejam tão importantes para a vida quanto o controle sobre as forças da natureza ou quanto alguns outros fatores com que ainda nos familiarizaremos. No entanto, ninguém procurará colocá-las em segundo plano, como se não passassem de trivialidades. Que a civilização não se faz acompanhar apenas pelo que é útil, já ficou demonstrado pelo exemplo da beleza, que não omitimos entre os interesses da civilização. A utilidade da ordem é inteiramente evidente. Quando à limpeza, devemos ter em mente aquilo que também a higiene exige de nós, e podemos supor que, mesmo anteriormente à profilaxia científica, a conexão entre as duas não era de todo estranha ao homem. Contudo, a utilidade não explica completamente esses esforços; deve existir algo mais que se encontre em ação.

Nenhum aspecto, porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem — suas realizações intelectuais, científicas e artísticas — e o papel fundamental que atribui às idéias na vida humana. Entre essas idéias, em primeiro lugar se encontram os sistemas religiosos, cuja complicada estrutura já me esforcei por esclarecer em outra oportunidade. A seguir, vêm as especulações da filosofia e, finalmente, o que se poderia chamar de ‘ideais’ do

homem — suas idéias a respeito de uma possível perfeição dos indivíduos, dos povos, ou da humanidade como um todo, e as exigências estabelecidas com fundamento nessas idéias. O fato de essas criações do homem não serem mutuamente independentes, mas, pelo contrário, se acharem estreitamente entrelaçadas, aumenta a dificuldade não apenas de descrevê-las, como também de traçar sua derivação psicológica. Se, de modo bastante geral, supusermos que a força motivadora de todas as atividades humanas é um esforço desenvolvido no sentido de duas metas confluentes, a de utilidade e a de obtenção de prazer, teremos de supor que isso também é verdadeiro quanto às manifestações da civilização que acabamos de examinar, embora só seja facilmente visível nas atividades científicas e estéticas. Não se pode, porém, duvidar de que as outras atividades também correspondem a fortes necessidades dos homens — talvez a necessidades que só se achem desenvolvidas numa minoria. Tampouco devemos permitir sermos desorientados por juízos de valor referentes a qualquer religião, qualquer sistema filosófico ou qualquer ideal. Quer pensemos encontrar neles as mais altas realizações do espírito humano, quer os deploremos como aberrações, não podemos deixar de reconhecer que onde eles se acham presentes, e, em especial, onde eles são dominantes, está implícito um alto nível de civilização.

Resta avaliar o último, mas decerto não o menos importante, dos aspectos característicos da civilização: a maneira pela qual os relacionamentos mútuos dos homens, seus relacionamentos sociais, são regulados — relacionamentos estes que afetam uma pessoa como próximo, como fonte de auxílio, como objeto sexual de outra pessoa, como membro de uma família e de um Estado. Aqui, é particularmente difícil manter-se isento de exigências ideais específicas e perceber aquilo que é civilizado em geral. Talvez possamos começar pela explicação de que o elemento de civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa não fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o que equivale a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos. Nada se alteraria se, por sua vez, esse homem forte encontrasse alguém mais forte do que ele. 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 contra todos os indivíduos isolados. O poder dessa comunidade é então estabelecido como 'direito', em oposição ao poder do indivíduo, condenado como 'força bruta'. A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo. Isso não acarreta nada quanto ao valor ético de tal lei. O curso ulterior do desenvolvimento cultural parece tender no sentido de tornar a lei não mais expressão da vontade de uma pequena comunidade — uma casta ou camada de uma população ou grupo racial —, que, por sua vez, se comporta como um indivíduo violento frente a outros agrupamentos de pessoas, talvez mais numerosos. O resultado final seria um estatuto legal para o qual todos — exceto os incapazes de ingressar numa comunidade — contribuíram com um sacrifício de seus instintos, que não deixa ninguém — novamente com a mesma exceção — à mercê da força bruta.

A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, naquele então não possuísse, na maior parte, valor, já que

difícilmente o indivíduo se achava em posição de defendê-la. O desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições. O que se faz sentir numa comunidade humana como desejo de liberdade pode ser sua revolta contra alguma injustiça existente, e desse modo esse desejo pode mostrar-se favorável a um maior desenvolvimento da civilização; pode permanecer compatível com a civilização. Entretanto, pode também originar-se dos remanescentes de sua personalidade original, que ainda não se acha domada pela civilização, e assim nela tornar-se a base da hostilidade à civilização. O impulso de liberdade, portanto, é dirigido contra formas e exigências específicas da civilização ou contra a civilização em geral. Não parece que qualquer influência possa induzir o homem a transformar sua natureza na de uma térmita. Indubitavelmente, ele sempre defenderá sua reivindicação à liberdade individual contra a vontade do grupo. Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente — isto é, uma acomodação que traga felicidade — entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável.

Permitindo que o sentimento comum assumisse o papel de nosso guia quanto a decidir sobre quais aspectos da vida humana devem ser encarados como civilizados, conseguimos esboçar uma impressão bastante clara do quadro geral da civilização; contudo, é verdade que, até agora, não descobrimos nada que já não fosse universalmente conhecido. Ao mesmo tempo, tivemos o cuidado de não concordar com o preconceito de que civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, preordenada para os homens. Agora, porém, apresenta-se um ponto de vista que pode conduzir numa direção diferente. O desenvolvimento da civilização nos aparece como um processo peculiar que a humanidade experimenta e no qual diversas coisas nos impressionam como familiares. Podemos caracterizar esse processo referindo-o às modificações que ele ocasiona nas habituais disposições instintivas dos seres humanos, para satisfazer o que, em suma, constitui a tarefa econômica de nossas vidas. Alguns desses instintos são empregados de tal maneira que, em seu lugar, aparece algo que, num indivíduo, descrevemos como um traço de caráter. O exemplo mais notável desse processo é encontrado no erotismo anal das crianças. Seu interesse original pela função excretória, por seus órgãos e produtos, transforma-se, no decurso do crescimento, num grupo de traços que nos são familiares, tais como a parcimônia, o sentido da ordem e da limpeza — qualidades que, embora valiosas e desejáveis em si mesmas, podem ser intensificadas até se tornarem acentuadamente dominantes e produzirem o que se chama de caráter anal. Não sabemos como isso acontece, mas não há dúvida sobre a exatidão da descoberta. Ora, vimos que a ordem e a limpeza constituem exigências importantes de civilização, embora sua necessidade vital não seja muito aparente, da mesma forma que revelam indesejáveis como fonte de prazer. Nesse ponto, não podemos deixar de ficar impressionados pela semelhança existente entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo. Outros instintos [além do erotismo anal] são induzidos a deslocar as condições de sua satisfação, a conduzi-las para outros caminhos. Na maioria dos casos, esse processo coincide com o da *sublimação* (dos fins instintivos), com que nos achamos familiarizados; noutros, porém, pode diferenciar-se dele. A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. Se nos rendêssemos a

uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta aos instintos de forma total pela civilização. Seria prudente refletir um pouco mais sobre isso. Em terceiro lugar, finalmente — e isso parece o mais importante de tudo —, é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar. Também ela fará exigências severas à nossa obra científica, e muito teremos a explicar aqui. Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso.

Mas, se quisermos saber qual o valor que pode ser atribuído à nossa opinião de que o desenvolvimento da civilização constitui um processo especial, comparável à maturação normal do indivíduo, temos, claramente, de atacar o problema. Devemos perguntar-nos a que influência o desenvolvimento da civilização deve sua origem, como ela surgiu e o que determinou o seu curso.

IV

A tarefa parece imensa e, frente a ela, é natural que se sinta falta de confiança. Mas aqui estão as conjecturas que pude efetuar.

Depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele. Esse outro homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver. Em época ainda anterior, em sua pré-história simiesca, o homem adotara o hábito de formar famílias, e provavelmente os membros de sua família foram os seus primeiros auxiliares. Pode-se supor que a formação de famílias deveu-se ao fato de ter ocorrido um momento em que a necessidade de satisfação genital não apareceu mais como um hóspede que surge repentinamente e do qual, após a partida, não mais se ouve falar por longo tempo, mas que, pelo contrário, se alojou como um inquilino permanente. Quando isso aconteceu, o macho adquiriu um motivo para conservar a fêmea junto de si, ou, em termos mais gerais, seus objetos sexuais, a seu lado, ao passo que a fêmea, não querendo separar-se de seus rebentos indefesos, viu-se obrigada, no interesse deles, a permanecer com o macho mais forte. Na família primitiva, falta ainda uma característica essencial da civilização. A vontade arbitrária de seu chefe, o pai, era irrestrita. Em *Totem e Tabu* [1912-13], tentei demonstrar o caminho que vai dessa família à etapa subsequente, a da vida comunal, sob a forma de grupos de irmãos. Sobrepujando o pai, os filhos descobriram que uma combinação pode ser mais forte do que um indivíduo isolado. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, a fim de conservar esse novo estado de coisas. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro ‘direito’ ou ‘lei’. A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual — a mulher — e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada — seu filho. Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana. O primeiro resultado da civilização foi que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade. E, como esses dois grandes poderes cooperaram para isso, poder-se-ia esperar que o

desenvolvimento ulterior da civilização progredisse sem percalços no sentido de um controle ainda melhor sobre o mundo externo e no de uma ampliação do número de pessoas incluídas na comunidade. É difícil compreender como essa civilização pode agir sobre os seus participantes de outro modo senão o de torná-los felizes.

Antes de continuarmos a indagar sobre de que direção uma interferência poderia surgir, o reconhecimento do amor como um dos fundamentos da civilização pode servir de pretexto para uma digressão que nos capacitará a preencher uma lacuna por nós deixada num exame anterior, ver [[1]]. Mencionáramos então que a descoberta feita pelo homem de que o amor sexual (genital) lhe proporcionava as mais intensas experiências de satisfação, fornecendo-lhe, na realidade, o protótipo de toda felicidade, deve ter-lhe sugerido que continuasse a buscar a satisfação da felicidade em sua vida seguindo o caminho das relações sexuais e que tornasse o erotismo genital o ponto central dessa mesma vida. Prosseguimos dizendo que, fazendo assim, ele se tornou dependente, de uma forma muito perigosa, de uma parte do mundo externo, isto é, de seu objeto amoroso escolhido, expondo-se a um sofrimento extremo, caso fosse rejeitado por esse objeto ou o perdesse através da infidelidade ou da morte. Por essa razão, os sábios de todas as épocas nos advertiram enfaticamente contra tal modo de vida; apesar disso, ele não perdeu seu atrativo para grande número de pessoas.

Apesar de tudo, uma pequena minoria de pessoas acha-se capacitada, por sua constituição, a encontrar felicidade no caminho do amor. Fazem-se necessárias, porém, alterações mentais de grande alcance na função do amor antes que isso possa acontecer. Essas pessoas se tornam independentes da aquiescência de seu objeto, deslocando o que mais valorizam do ser amado para o amar; protegem-se contra a perda do objeto, voltando seu amor, não para objetos isolados, mas para todos os homens, e, do mesmo modo, evitam as incertezas e as decepções do amor genital, desviando-se de seus objetivos sexuais e transformando o instinto num impulso com uma *finalidade inibida*. Ocasionalmente assim, nelas mesmas, um estado de sentimento imparcialmente suspenso, constante e afetuosos, que tem pouca semelhança externa com as tempestuosas agitações do amor genital, do qual, não obstante, se deriva. Talvez São Francisco de Assis tenha sido quem mais longe foi na utilização do amor para beneficiar um sentimento interno de felicidade. Além disso, aquilo que identificamos como sendo uma das técnicas para realizar o princípio do prazer foi amiúde vinculado à religião; essa vinculação pode residir nas remotas regiões em que a distinção entre o ego e os objetos, ou entre os próprios objetos, é desprezada. De acordo com determinado ponto de vista ético, cuja motivação mais profunda se nos tornará clara dentro em pouco, essa disposição para o amor universal pela humanidade e pelo mundo representa o ponto mais alto que o homem pode alcançar. Mesmo nessa etapa preliminar da discussão, gostaria de apresentar minhas duas principais objeções a essa opinião. Um amor que não discrimina me parece privado de uma parte de seu próprio valor, por fazer uma injustiça a seu objeto, e, em segundo lugar, nem todos os homens são dignos de amor.

O amor que fundou a família continua a operar na civilização, tanto em sua forma original, em que não renuncia à satisfação sexual direta, quanto em sua forma modificada, como afeição inibida em sua finalidade. Em cada uma delas, continua a realizar sua função de reunir consideráveis quantidades de pessoas, de um modo mais intensivo do que o que pode ser efetuado através do interesse pelo trabalho em comum. A maneira descuidada com que a linguagem utiliza a palavra 'amor' conta com uma justificação genética. As pessoas dão

o nome de 'amor' ao relacionamento entre um homem e uma mulher cujas necessidades genitais os levaram a fundar uma família; também dão esse nome aos sentimentos positivos existentes entre pais e filhos, e entre os irmãos e as irmãs de uma família, embora *nós* sejamos obrigados a descrever isso como 'amor inibido em sua finalidade' ou 'afeição'. O amor com uma finalidade inibida foi de fato, originalmente, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente do homem. Ambos — o amor plenamente sensual e o amor inibido em sua finalidade — estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas. O amor genital conduz à formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a 'amizades' que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural, por fugirem a algumas das limitações do amor genital, como, por exemplo, à sua exclusividade. No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambigüidade. Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições substanciais.

Essa incompatibilidade entre amor e civilização parece inevitável e sua razão não é imediatamente reconhecível. Expressa-se a princípio como um conflito entre a família e a comunidade maior a que o indivíduo pertence. Já percebemos que um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades. Mas a família não abandona o indivíduo. Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente ligados, com mais freqüência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade. O modo de vida em comum que é filogeneticamente o mais antigo, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois. Separar-se da família torna-se umatarefa com que todo jovem se defronta, e a sociedade freqüentemente o auxilia na solução disso através dos ritos de puberdade e de iniciação. Ficamos com a impressão de que se trata de dificuldades inerentes a todo desenvolvimento psíquico — e, em verdade, no fundo, a todo desenvolvimento orgânico.

Além do mais, as mulheres logo se opõem à civilização e demonstram sua influência retardante e coibidora — as mesmas mulheres que, de início, estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual. O trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes. Já que o homem não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem de realizar suas tarefas efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. Aquilo que emprega para finalidades culturais, em grande parte o extrai das mulheres e da vida sexual. Sua constante associação com outros homens e a dependência de seus relacionamentos com eles o alienam inclusive de seus deveres de marido e de pai. Dessa maneira, a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela.

A tendência por parte da civilização em restringir a vida sexual não é menos clara do que sua outra tendência em ampliar a unidade cultural. Sua primeira fase, totêmica, já traz com ela a proibição de uma escolha incestuosa de objeto, o que constitui, talvez, a mutilação mais drástica que a vida erótica do homem em qualquer época já experimentou. Os tabus, as leis e os costumes impõem novas restrições, que influenciam tanto homens quanto mulheres. Nem todas as civilizações vão igualmente longe nisso, e a estrutura econômica da sociedade também influencia a quantidade de liberdade sexual remanescente. Aqui, como já sabemos, a civilização está obedecendo às leis da necessidade econômica, visto que uma grande quantidade da energia

psíquica que ela utiliza para seus próprios fins tem de ser retirada da sexualidade. Com relação a isso, a civilização se comporta diante da sexualidade da mesma forma que um povo, ou uma de suas camadas sociais, procede diante de outros que estão submetidos à sua exploração. O temor a uma revolta por parte dos elementos oprimidos a conduz à utilização de medidas de precaução mais estritas. Um ponto culminante nesse desenvolvimento foi atingido em nossa civilização ocidental européia. Uma comunidade cultural acha-se, do ponto de vista psicológico, perfeitamente justificada em começar por proscrever as manifestações da vida sexual das crianças, pois não haveria perspectiva de submeter os apetites sexuais dos adultos, se os fundamentos para isso não tivessem sido lançados na infância. Contudo, uma comunidade desse tipo de modo algum pode ser justificada se vai até o ponto de realmente *repudiar* essas manifestações facilmente demonstráveis e, na verdade, notáveis. Quanto ao indivíduo sexualmente maduro, a escolha de um objeto restringe-se ao sexo oposto, estando as satisfações extragenitais, em sua maioria, proibidas como perversão. A exigência, demonstrada nessas proibições, de que haja um tipo único de vida sexual para todos, não leva em consideração as dessemelhanças, inatas ou adquiridas, na constituição sexual dos seres humanos; cerceia, em bom número deles, o gozo sexual, tornando-se assim fonte de grave injustiça. O resultado de tais medidas restritivas poderia ser que, nas pessoas normais — que não se acham impedidas por sua constituição —, a totalidade dos seus interesses sexuais fluísse, sem perdas, para os canais que são deixados abertos. No entanto, o próprio amor genital heterossexual, que permaneceu isento de proscrição, é restringido por outras limitações, apresentadas sob a forma da insistência na legitimidade e na monogamia. A civilização atual deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer por si própria, só se achando preparada para tolerá-la porque, até o presente, para ela não existe substituto como meio de propagação da raça humana.

Naturalmente, isso configura um quadro extremado. Todos sabem que ele se mostrou ineqüível, mesmo por períodos muito breves. Apenas os fracos se submeteram a uma usurpação tão ampla de sua liberdade sexual, e as naturezas mais fortes só o fizeram mediante uma condição compensatória, que será posteriormente mencionada. A sociedade civilizada viu-se obrigada a silenciar sobre muitas transgressões que, segundo os seus próprios princípios, deveria ter punido. Mas, por um outro lado, não devemos errar, supondo que, por não alcançar todos os seus objetivos, uma atitude desse tipo por parte da sociedade seja inteiramente inócua. A vida sexual do homem civilizado encontra-se, não obstante, severamente prejudicada; dá, às vezes, a impressão de estar em processo de involução enquanto função, tal como parece acontecer com nossos dentes e cabelos. Provavelmente, justifica-se supor que sua importância enquanto fonte de sentimentos de felicidade e, portanto, na realização de nosso objetivo na vida, diminuiu sensivelmente. Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos. Isso pode estar errado; é difícil decidir.

V

O trabalho psicanalítico nos mostrou que as frustrações da vida sexual são precisamente aquelas que as pessoas conhecidas como neuróticas não podem tolerar. O neurótico cria em seus sintomas satisfações substitutivas para si, e estas ou lhe causam sofrimento em si próprias, ou se lhe tornam fontes de sofrimento pela criação de dificuldades em seus relacionamentos com o meio ambiente e a sociedade a que pertence.

Esse último fato é fácil de compreender; o primeiro nos apresenta um novo problema. A civilização, porém, exige outros sacrifícios, além do da satisfação sexual.

Abordamos a dificuldade do desenvolvimento cultural como sendo uma dificuldade geral de desenvolvimento, fazendo sua origem remontar à inércia da libido, à falta de inclinação desta para abandonar uma posição antiga por outra nova. Dizemos quase a mesma coisa quando fazemos a antítese entre civilização e sexualidade derivar da circunstância de o amor sexual constituir um relacionamento entre dois indivíduos, no qual um terceiro só pode ser supérfluo ou perturbador, ao passo que a civilização depende de relacionamentos entre um considerável número de indivíduos. Quando um relacionamento amoroso se encontra em seu auge, não resta lugar para qualquer outro interesse pelo ambiente; um casal de amantes se basta a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torná-los felizes. Em nenhum outro caso Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o seu intuito de, de mais de um, fazer um único; contudo, quando alcança isso da maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, recusa-se a ir além.

Até aqui, podemos imaginar perfeitamente uma comunidade cultural que consista em indivíduos duplos como este, que, libidinalmente satisfeitos em si mesmos, se vinculem uns aos outros através dos elos do trabalho comum e dos interesses comuns. Se assim fosse, a civilização não teria que extrair energia alguma da sexualidade. Contudo, esse desejável estado de coisas não existe, nem nunca existiu. A realidade nos mostra que a civilização não se contenta com as ligações que até agora lhe concedemos. Visa a unir entre si os membros da comunidade também de maneira libidinal e, para tanto, emprega todos os meios. Favorece todos os caminhos pelos quais identificações fortes possam ser estabelecidas entre os membros da comunidade e, na mais ampla escala, convoca a libido inibida em sua finalidade, demodo a fortalecer o vínculo comunal através das relações de amizade. Para que esses objetivos sejam realizados, faz-se inevitável uma restrição à vida sexual. Não conseguimos, porém, entender qual necessidade força a civilização a tomar esse caminho, necessidade que provoca o seu antagonismo à sexualidade. Deve haver algum fator de perturbação que ainda não descobrimos.

A pista pode ser fornecida por uma das exigências ideais, tal como as denominamos, da sociedade civilizada. Diz ela: 'Amarás a teu próximo como a ti mesmo.' Essa exigência, conhecida em todo o mundo, é, indubitavelmente, mais antiga que o cristianismo, que a apresenta como sua reivindicação mais gloriosa. No entanto, ela não é decerto excessivamente antiga; mesmo já em tempos históricos, ainda era estranha à humanidade. Se adotarmos uma atitude ingênua para com ela, como se a estivéssemos ouvindo pela primeira vez, não poderemos reprimir um sentimento de surpresa e perplexidade. Por que deveremos agir desse modo? Que bem isso nos trará? Acima de tudo, como conseguiremos agir desse modo? Como isso pode ser possível? Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão. A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira. (Não estou levando em consideração o uso que dela posso fazer, nem sua possível significação para mim como objeto sexual, de uma vez que nenhum desses dois tipos de relacionamento entra em questão onde o preceito de amar meu próximo se acha em jogo.) 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 (*self*). 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. Mas, se essa pessoa for um estranho para mim e não conseguir atrair-me por um de seus próprios valores, ou por qualquer significação que já possa ter adquirido para a minha vida emocional, me será muito difícil amá-la. Na verdade, eu estaria errado agindo assim, pois meu amor é valorizado por todos os meus como um sinal de minha preferência por eles, e seria injusto para com eles, colocar um estranho no mesmo plano em que eles estão. Se, no entanto, devo amá-lo (com esse amor universal) meramente porque ele também é um habitante da Terra, assim como o são um inseto, uma minhoca ou uma serpente, receio então que só uma pequena quantidade de meu amor caberá à sua parte — e não, em hipótese alguma, tanto quanto, pelo julgamento de minha razão, tenho o direito de reter para mim. Qual é o sentido de um preceito enunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendado como razoável?

Através de um exame mais detalhado, descubro ainda outras dificuldades. Não meramente esse estranho é, em geral, indigno de meu amor; honestamente, tenho de confessar que ele possui mais direito a minha hostilidade e, até mesmo, meu ódio. Não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; tampouco pergunta a si mesmo se a vantagem assim obtida contém alguma proporção com a extensão do dano que causa em mim. Na verdade, não precisa nem mesmo auferir alguma vantagem; se puder satisfazer qualquer tipo de desejo com isso, não se importará em escarnecer de mim, em me insultar, me caluniar e me mostrar a superioridade de seu poder, e, quanto mais seguro se sentir e mais desamparado eu for, mais, com certeza, posso esperar que se comporte dessa maneira para comigo. Caso se conduza de modo diferente, caso mostre consideração e tolerância como um estranho, estou pronto a tratá-lo da mesma forma, em todo e qualquer caso e inteiramente fora de todo e qualquer preceito. Na verdade, se aquele imponente mandamento dissesse ‘Ama a teu próximo como este te ama’, eu não lhe faria objeções. E há um segundo mandamento que me parece mais incompreensível ainda e que desperta em mim uma oposição mais forte ainda. Trata-se do mandamento ‘Ama os teus inimigos’. Refletindo sobre ele, no entanto, percebo que estou errado em considerá-lo como uma imposição maior. No fundo, é a mesma coisa.

Acho que agora posso ouvir uma voz solene me repreendendo: ‘É precisamente porque teu próximo não é digno de amor, mas, pelo contrário, é teu inimigo, que deves amá-lo como a ti mesmo’. Compreendo então que se trata de um caso semelhante ao do *Credo quia absurdum*. Ora, é muito provável que meu próximo, quando lhe for prescrito que me ame como a si mesmo, responda exatamente como o fiz e me rejeite pelas mesmas razões. Espero que não tenha os mesmos fundamentos objetivos para fazê-lo, mas terá a mesma idéia que tenho. Ainda assim, o comportamento dos seres humanos apresenta diferenças que a ética, desprezando o fato de que tais diferenças são determinadas, classifica como ‘boas’ ou ‘más’. Enquanto essas inegáveis diferenças não forem removidas, a obediência às elevadas exigências éticas acarreta prejuízos aos objetivos da civilização, por incentivar o ser mau. Não podemos deixar de lembrar um incidente ocorrido na câmara dos deputados francesa, quando a pena capital estava em debate. Um dos membros acabara de defender apaixonadamente a abolição dela e seu discurso estava sendo recebido com tumultuosos aplausos, quando uma voz vinda do plenário exclamou: ‘Que messieurs les assassins commencent!’

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se

quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. — *Homo homini lupus*. Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? Via de regra, essa cruel agressividade espera por alguma provocação, ou se coloca a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ter sido alcançado por medidas mais brandas. Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho. Quem quer que relembre as atrocidades cometidas durante as migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial, quem quer que relembre tais coisas terá de se curvar humildemente ante a verdade dessa opinião.

A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]. Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. A despeito de todos os esforços, esses empenhos da civilização até hoje não conseguiram muito. Espera-se impedir os excessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os criminosos; no entanto, a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana. Chega a hora em que cada um de nós tem de abandonar, como sendo ilusões, as esperanças que, na juventude, depositou em seus semelhantes, e aprende quanta dificuldade e sofrimento foram acrescentados à sua vida pela má vontade deles. Ao mesmo tempo, seria injusto censurar a civilização por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas são indubitavelmente indispensáveis. Mas oposição não é necessariamente inimizade; simplesmente, ela é mal empregada e tornada uma *ocasião* para a inimizade.

Os comunistas acreditam ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males. Segundo eles, o homem é inteiramente bom e bem disposto para como seu próximo, mas a instituição da propriedade privada corrompeu-lhe a natureza. A propriedade da riqueza privada confere poder ao indivíduo e, com ele, a tentação de maltratar o próximo, ao passo que o homem excluído da posse está fadado a se rebelar hostilmente contra seu opressor.

Se a propriedade privada fosse abolida, possuída em comum toda a riqueza e permitida a todos a partilha de sua fruição, a má vontade e a hostilidade desapareceriam entre os homens. Como as necessidades de todos seriam satisfeitas, ninguém teria razão alguma para encarar outrem como inimigo; todos, de boa vontade, empreenderiam o trabalho que se fizesse necessário. Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista; não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável. Abolindo a propriedade privada, privamos o amor humano da agressão de um de seus instrumentos, decerto forte, embora, decerto também, não o mais forte; de maneira alguma, porém, alteramos as diferenças em poder e influência que são mal empregadas pela agressividade, nem tampouco alteramos nada em sua natureza. A agressividade não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos, quando a propriedade ainda era muito escassa, e já se apresenta no quarto das crianças, quase antes que a propriedade tenha abandonado sua forma anal e primária; constitui a base de toda relação de afeto e amor entre pessoas (com a única exceção, talvez, do relacionamento da mãe com seu filho homem). Se eliminamos os direitos pessoais sobre a riqueza material, ainda permanecem, no campo dos relacionamentos sexuais, prerrogativas fadadas a se tornarem a fonte da mais intensa antipatia e da mais violenta hostilidade entre homens que, sob outros aspectos, se encontram em pé de igualdade. Se também removermos esse fator, permitindo a liberdade completa da vida sexual, e assim abolirmos a família, célula germinal da civilização, não podemos, é verdade, prever com facilidade quais os novos caminhos que o desenvolvimento da civilização vai tomar; uma coisa, porém, podemos esperar; é que, nesse caso, essa característica indestrutível da natureza humana seguirá a civilização.

Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis. A vantagem que um grupo cultural, comparativamente pequeno, oferece, concedendo a esse instinto um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos, não é nada desprezível. É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras, como os espanhóis e os portugueses por exemplo, os alemães do Norte e os alemães do Sul, os ingleses e os escoceses, e assim por diante. Dei a esse fenômeno o nome de 'narcisismo das pequenas diferenças', denominação que não ajuda muito a explicá-lo. Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil. Com respeito a isso, o povo judeu, espalhado por toda a parte, prestou os mais úteis serviços às civilizações dos países que os acolheram; infelizmente, porém, todos os massacres de judeus na Idade Média não bastaram para tornar o período mais pacífico e mais seguro para seus semelhantes cristãos. Quando, outrora, o Apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma consequência inevitável. Para os romanos, que não fundaram no amor sua vida comunal como Estado, a intolerância religiosa era algo estranho, embora, entre eles, a religião fosse do interesse do Estado e este se achasse impregnado dela. Tampouco constituiu uma possibilidade inexecutável que o sonho de um domínio

mundial germânico exigisse o anti-semitismo como seu complemento, sendo, portanto, compreensível que a tentativa de estabelecer uma civilização nova e comunista na Rússia encontre o seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses. Não se pode senão imaginar, com preocupação, sobre o que farão os soviéticos depois que tiverem eliminado seus burgueses.

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. Não devemos esquecer, contudo, que na família primeva apenas o chefe desfrutava da liberdade instintiva; o resto vivia em opressão servil. Naquele período primitivo da civilização, o contraste entre uma minoria que gozava das vantagens da civilização e uma maioria privada dessas vantagens era, portanto, levada a seus extremos. Quanto aos povos primitivos que ainda hoje existem, pesquisas cuidadosas mostraram que sua vida instintiva não é, de maneira alguma, passível de ser invejada por causa de sua liberdade. Está sujeita a restrições de outra espécie, talvez mais severas do que aquelas que dizem respeito ao homem moderno.

Quando, com toda justiça, consideramos falho o presente estado de nossa civilização, por atender de forma tão inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes, e por permitir a existência de tanto sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, tentamos pôr à mostra as raízes de sua imperfeição, estamos indubitavelmente exercendo um direito justo, e não nos mostrando inimigos da civilização. Podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais, que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapem às nossas críticas. Mas talvez possamos também nos familiarizar com a idéia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma. Além e acima das tarefas de restringir os instintos, para as quais estamos preparados, reivindica nossa atenção o perigo de um estado de coisas que poderia ser chamado de 'pobreza psicológica dos grupos'. Esse perigo é mais ameaçador onde os vínculos de uma sociedade são principalmente constituídos pelas identificações dos seus membros uns com os outros, enquanto que indivíduos do tipo de um líder não adquirem a importância que lhes deveria caber na formação de um grupo. O presente estado cultural dos Estados Unidos da América nos proporcionaria uma boa oportunidade para estudar o prejuízo à civilização, que assim é de se temer. Evitarei, porém, a tentação de ingressar numa crítica da civilização americana; não desejo dar a impressão de que eu mesmo estou empregando métodos americanos.

VI

Em nenhum de meus trabalhos anteriores tive, tão forte quanto agora, a impressão de que o que estou descrevendo pertence ao conhecimento comum e de que estou desperdiçando papel e tinta, ao mesmo tempo que usando o trabalho e o material do tipógrafo e do impressor para expor coisas que, na realidade, são evidentes por si mesmas. Por essa razão, ficaria feliz em desenvolver o tema se isso levasse à conclusão de que o reconhecimento de um instinto agressivo, especial e independente, significa uma alteração da teoria psicanalítica dos instintos.

Veremos, no entanto, que a coisa não é bem assim, e que se trata simplesmente de focalizar de modo mais nítido uma mudança de pensamento há muito tempo introduzida, seguindo-a até suas últimas

conseqüências. De todas as partes lentamente desenvolvidas da teoria analítica, a teoria dos instintos foi a que mais penosa e cautelosamente progrediu. Contudo, essa teoria era tão indispensável a toda a estrutura, que algo tinha de ser colocado em seu lugar. No que constituía, a princípio, minha completa perplexidade, tomei como ponto de partida uma expressão do poeta-filósofo Schiller: 'são a fome e o amor que movem o mundo'. A fome podia ser vista como representando os instintos que visam a preservar o indivíduo, ao passo que o amor se esforça na busca de objetos, e sua principal função, favorecida de todos os modos pela natureza, é a preservação da espécie. Assim, de início, os instintos do ego e os instintos objetais se confrontavam mutuamente. Foi para denotar a energia destes últimos, e somente deles, que introduzi o termo 'libido'. Assim, a antítese se verificou entre os instintos do ego e os instintos 'libidinais' do amor (em seu sentido mais amplo) que eram dirigidos a um objeto. Um desses instintos objetais, o instinto sádico, destacou-se do restante, é verdade, pelo fato de o seu objetivo estar muito longe de ser o amar. Ademais, ele se encontrava obviamente ligado, sob certos aspectos, aos instintos do ego, pois não podia ocultar sua estreita afinidade com os instintos de domínio que não possuem propósito libidinal. Mas essas discrepâncias foram superadas; afinal de contas, o sadismo fazia claramente parte da vida sexual, em cujas atividades a afeição podia ser substituída pela crueldade. A neurose foi encarada como o resultado de uma luta entre o interesse de autopreservação e as exigências da libido, luta da qual o ego saiu vitorioso, ainda que ao preço de graves sofrimentos e renúncias.

Todo analista admitirá que, ainda hoje, essa opinião não soa como um erro há muito tempo abandonado. Não obstante, alterações nela se tornaram essenciais, à medida que nossas investigações progrediam das forças reprimidas para as repressoras, dos instintos objetais para o ego. O decisivo passo à frente consistiu na introdução do conceito de narcisismo, isto é, a descoberta de que o próprio ego se acha catexizado pela libido, de que o ego, na verdade, constitui o reduto original dela e continua a ser, até certo ponto, seu quartel-general. Essa libido narcísica se volta para os objetos, tornando-se assim libido objetal, e podendo transformar-se novamente em libido narcísica. O conceito do narcisismo possibilitou a obtenção de uma compreensão analítica das neuroses traumáticas, de várias das afecções fronteiriças às psicoses, bem como destas últimas. Não foi necessário abandonar nossa interpretação das neuroses de transferência como se fossem tentativas feitas pelo ego para se defender contra a sexualidade, mas o conceito de libido ficou ameaçado. Como os instintos do ego também são libidinais, pareceu, por certo tempo, inevitável que tivéssemos de fazer a libido coincidir com a energia instintiva em geral, como C. G. Jung já advogara anteriormente. Não obstante, ainda permanecia em mim uma espécie de convicção, para a qual ainda não me considerava capaz de encontrar razões, de que os instintos não podiam ser todos da mesma espécie. Meu passo seguinte foi dado em *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920g), quando, pela primeira vez, a compulsão para repetir e o caráter conservador da vida instintiva atraíram minha atenção. Partindo de especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que, ao lado do instinto para preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores, deveria haver outro instinto, contrário àquele, buscando dissolver essas unidades e conduzi-las de volta a seu estado primevo e inorgânico. Isso equivalia a dizer que, assim como Eros, existia também um instinto de morte. Os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, desses dois instintos. Não era fácil, contudo, demonstrar as atividades desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram visíveis e bastante ruidosas. Poder-se-ia presumir que o instinto de morte operava silenciosamente dentro do organismo, no sentido de sua destruição,

mas isso, naturalmente, não constituía uma prova. Uma idéia mais fecunda era a de que uma parte do instinto é desviada no sentido do mundo externo e vem à luz como um instinto de agressividade e destrutividade. Dessa maneira, o próprio instinto podia ser compelido para o serviço de Eros, no caso de o organismo destruir alguma outra coisa, inanimada ou animada, em vez de destruir o seu próprio eu (*self*). Inversamente, qualquer restrição dessa agressividade dirigida para fora estaria fadada a aumentar a autodestruição, a qual, em todo e qualquer caso, prossegue. Ao mesmo tempo, pode-se suspeitar, a partir desse exemplo, que os dois tipos de instinto raramente — talvez nunca — aparecem isolados um do outro, mas que estão mutuamente mesclados em proporções variadas e muito diferentes, tornando-se assim irreconhecíveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito tempo de nós conhecido como instinto componente da sexualidade, teríamos à nossa frente um vínculo desse tipo particularmente forte, isto é, um vínculo entre as tendências para o amor e o instinto destrutivo, ao passo que sua contrapartida, o masoquismo, constituiria uma união entre a destrutividade dirigida para dentro e a sexualidade, união que transforma aquilo que, de outro modo, é uma tendência imperceptível, numa outra conspícua e tangível.

A afirmação da existência de um instinto de morte ou de destruição deparou-se com resistências, inclusive em círculos analíticos; estou ciente de que existe, antes, uma inclinação freqüente a atribuir o que é perigoso e hostil no amor a uma bipolaridade original de sua própria natureza. A princípio, foi apenas experimentalmente que apresentei as opiniões aqui desenvolvidas, mas, com o decorrer do tempo, elas conseguiram tal poder sobre mim, que não posso mais pensar de outra maneira. Para mim, elas são muito mais úteis, de um ponto de vista teórico do que quaisquer outras possíveis; fornecem aquela simplificação, sem ignorar ou violentar os fatos, pela qual nos esforçamos no trabalho científico. Sei que no sadismo e no masoquismo sempre vimos diante de nós manifestações do instinto destrutivo (dirigidas para fora e para dentro), fortemente mescladas ao erotismo, mas não posso mais entender como foi que pudemos ter desprezado a ubiqüidade da agressividade e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida. (O desejo de destruição, quando dirigido *para dentro*, de fato foge, grandemente à nossa percepção, a menos que esteja revestido de erotismo.) Recordo minha própria atitude defensiva quando a idéia de um instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo levou até que eu me tornasse receptivo a ela. Que outros tenham demonstrado, e ainda demonstrem, a mesma atitude de rejeição, surpreende-me menos, pois ‘as criancinhas não gostam’ quando se fala na inata inclinação humana para a ‘ruindade’, a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade. Deus nos criou à imagem de Sua própria perfeição; ninguém deseja que lhe lembrem como é difícil reconciliar a inegável existência do mal — a despeito dos protestos da Christian Science — com o Seu poder e a Sua bondade. O Demônio seria a melhor saída como desculpa para Deus; dessa maneira, ele estaria desempenhando o mesmo papel, como agente de descarga econômica, que o judeu desempenha no mundo do ideal ariano. Mas, ainda assim, pode-se responsabilizar Deus pela existência do Demônio, bem como pela existência da malignidade que este corporifica. Em vista dessas dificuldades, ser-nos-á mais aconselhável, nas ocasiões apropriadas, fazer uma profunda reverência à natureza profundamente moral da humanidade; isso nos ajudará a sermos populares e, por causa disso, muita coisa nos será perdoada. O nome ‘libido’ pode mais uma vez ser utilizado para denotar as manifestações do poder de Eros, a fim de distingui-las da energia do instinto de morte. Deve-se confessar que temos uma dificuldade muito maior em apreender esse instinto;

podemos apenas suspeitá-lo, por assim dizer, como algo situado em segundo plano, por trás de Eros, fugindo à detecção, a menos que sua presença seja traída pelo fato de estar ligado a Eros. É no sadismo — onde o instinto de morte deforma o objetivo erótico em seu próprio sentido, embora, ao mesmo tempo, satisfaça integralmente o impulso erótico — que conseguimos obter a mais clara compreensão interna (*insight*) de sua natureza e de sua relação com Eros. Contudo, mesmo onde ele surge sem qualquer intuito sexual, na mais cega fúria de destrutividade, não podemos deixar de reconhecer que a satisfação do instinto se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último. O instinto de destruição, moderado e domado, e, por assim dizer, inibido em sua finalidade, deve, quando dirigido para objetos, proporcionar ao ego a satisfação de suas necessidades vitais e o controle sobre a natureza. Como a afirmação da existência do instinto se baseia principalmente em fundamentos teóricos, temos também de admitir que ela não se acha inteiramente imune a objeções teóricas. Mas é assim que as coisas se nos apresentam atualmente, no presente estado de nosso conhecimento; a pesquisa e a reflexão futuras indubitavelmente trarão novas luzes decisivas para esse tema.

Em tudo o que se segue, adoto, portanto, o ponto de vista de que a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente, e retorno à minha opinião, ver [[1]] de que ela é o maior impedimento à civilização. Em determinado ponto do decorrer dessa investigação ver [[1]], fui conduzido à idéia de que a civilização constituía um processo especial que a humanidade experimenta, e ainda me acho sob a influência dela. Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. Porque isso tem de acontecer, não sabemos; o trabalho de Eros é precisamente este. Essas reuniões de homens devem estar libidinalmente ligadas umas às outras. A necessidade, as vantagens do trabalho em comum, por si sós, não as manterão unidas. Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu.

VII

Por que nossos parentes, os animais, não apresentam uma luta cultural desse tipo? Não sabemos. Provavelmente alguns deles — as abelhas, as formigas, as térmitas — batalharam durante milhares de anos antes de chegarem às instituições estatais, à distribuição de funções e às restrições ao indivíduo pelas quais hoje os admiramos. Constitui um sinal de nossa condição atual o fato de sabermos, por nossos próprios sentimentos, que não nos sentiríamos felizes em quaisquer desses Estados animais ou em qualquer dos papéis neles atribuídos ao indivíduo. No caso das outras espécies animais, pode ser que um equilíbrio temporário tenha sido alcançado entre as influências de seu meio ambiente e os instintos mutuamente conflitantes dentro delas, havendo ocorrido assim uma cessação de desenvolvimento. Pode ser que no homem primitivo um novo

acréscimo de libido tenha provocado um surto renovado de atividade por parte do instinto destrutivo. Temos aqui muitas questões para as quais ainda não existe resposta.

Outra questão nos interessa mais de perto. Quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela? Já nos familiarizamos com alguns desses métodos, mas ainda não com aquele que parece ser o mais importante. Podemos estudá-lo na história do desenvolvimento do indivíduo. O que acontece neste para tornar inofensivo seu desejo de agressão? Algo notável, que jamais teríamos adivinhado e que, não obstante, é bastante óbvio. Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de 'consciência', está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada.

Quanto à origem do sentimento de culpa, as opiniões do analista diferem das dos outros psicólogos, embora também ele não ache fácil descrevê-lo. Inicialmente, se perguntarmos como uma pessoa vem a ter sentimento de culpa, chegaremos a uma resposta indiscutível: uma pessoa sente-se culpada (os devotos diriam 'pecadora') quando fez algo que sabe ser 'mau'. Reparamos, porém, em quão pouco essa resposta nos diz. Talvez, após certa hesitação, acrescentemos que, mesmo quando a pessoa não fez realmente uma coisa má, mas apenas identificou em si uma *intenção* de fazê-la, ela pode encarar-se como culpada. Surge então a questão de saber por que a intenção é considerada equivalente ao ato. Ambos os casos, contudo, pressupõem que já se tenha reconhecido que o que é mau é repreensível, é algo que não deve ser feito. Como se chega a esse julgamento? Podemos rejeitar a existência de uma capacidade original, por assim dizer, natural de distinguir o bom do mau. O que é mau, freqüentemente, não é de modo algum o que é prejudicial ou perigoso ao ego; pelo contrário, pode ser algo desejável pelo ego e prazeroso para ele. Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou mau. De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziram ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. Se ela perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre a sua superioridade sob forma de punição. De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo. Esta também é a razão por que faz tão pouca diferença que já se tenha feito a coisa má ou apenas se pretenda fazê-la. Em qualquer um dos casos, o perigo só se instaura, se e quando a autoridade descobri-lo, e, em ambos, a autoridade se comporta da mesma maneira.

Esse estado mental é chamado de 'má consciência'; na realidade, porém, não merece esse nome, pois, nessa etapa, o sentimento de culpa é, claramente, apenas um medo da perda de amor, uma ansiedade 'social'. Em crianças, ele nunca pode ser mais do que isso, e em muitos adultos ele só se modifica até o ponto em que

o lugar do pai ou dos dois genitores é assumido pela comunidade humana mais ampla. Por conseguinte, tais pessoas habitualmente se permitem fazer qualquer coisa má que lhes prometa prazer, enquanto se sentem seguras de que a autoridade nada saberá a respeito, ou não poderá culpá-las por isso; só têm medo de serem descobertas. A sociedade atual, geralmente, vê-se obrigada a levar em conta esse estado mental. Uma grande mudança só se realiza quando a autoridade é internalizada através do estabelecimento de um superego. Os fenômenos da consciência atingem então um estágio mais elevado. Na realidade, então devemos falar de consciência ou de sentimento de culpa. Nesse ponto, também, o medo de ser descoberto se extingue; além disso, a distinção entre fazer algo mau e desejar fazê-lo desaparece inteiramente, já que nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos. É verdade que a seriedade da situação, de um ponto de vista real, se dissipou, pois a nova autoridade, o superego, ao que saibamos, não tem motivos para maltratar o ego, com o qual está intimamente ligado; contudo, a influência genética, que conduz à sobrevivência do que passou e foi superado, faz-se sentir no fato de, fundamentalmente, as coisas permanecerem como eram de início. O superego atormenta o ego pecador com o mesmo sentimento de ansiedade e fica à espera de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo externo.

Nesse segundo estágio de desenvolvimento, a consciência apresenta uma peculiaridade que se achava ausente do primeiro e que não é mais fácil de explicar, pois quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento, de maneira que, em última análise, são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade. Isso significa que a virtude perde direito a uma certa parte da recompensa prometida; o ego dócil e continente não desfruta da confiança de seu mentor, e é em vão que se esforça, segundo parece, por adquiri-la. Far-se-á imediatamente a objeção de que essas dificuldades são artificiais, e dir-se-á que uma consciência mais estrita e mais vigilante constitui precisamente a marca distintiva de um homem moral. Além disso, quando os santos se chamam a si próprios de pecadores, não estão errados — considerando-se as tentações à satisfação instintiva a que se encontram expostos em grau especialmente alto —, já que, como todossabem, as tentações são simplesmente aumentadas pela frustração constante, ao passo que a sua satisfação ocasional as faz diminuir, ao menos por algum tempo. O campo da ética, tão cheio de problemas, nos apresenta outro fato: a má sorte — isto é, a frustração externa — acentua grandemente o poder da consciência no superego. Enquanto tudo corre bem com um homem, a sua consciência é lenitiva e permite que o ego faça todo tipo de coisas; entretanto, quando o infortúnio lhe sobrevém, ele busca sua alma, reconhece sua pecaminosidade, eleva as exigências de sua consciência, impõe-se abstinência e se castiga com penitências. Povos inteiros se comportaram dessa maneira, e ainda se comportam. Isso, contudo, é facilmente explicado pelo estágio infantil original da consciência, o qual, como vemos, não é abandonado após a introjeção no superego, persistindo lado a lado e por trás dele. O Destino é encarado como um substituto do agente parental. Se um homem é desafortunado, isso significa que não é mais amado por esse poder supremo, e, ameaçado por essa falta de amor, mais uma vez se curva ao representante paterno em seu superego, representante que, em seus dias de boa sorte estava pronto a desprezar. Esse fato se torna especialmente claro quando o Destino é encarado segundo o sentido estritamente religioso de nada mais ser do que uma expressão da Vontade Divina. O povo de Israel acreditava ser o filho favorito de Deus e, quando o grande Pai fez com que infortúnios cada vez maiores desabassem sobre seu povo, jamais a crença em Seu relacionamento com eles se abalou, nem o Seu poder ou justiça foi

posto em dúvida. Pelo contrário, foi então que surgiram os profetas, que apontaram a pecaminosidade desse povo, e, de seu sentimento de culpa, criaram-se os mandamentos superestritos de sua religião sacerdotal. É digno de nota o comportamento tão diferente do homem primitivo. Se ele se defronta com um infortúnio, não atribui a culpa a si mesmo, mas a seu fetiche, que evidentemente não cumpriu o dever, e dá-lhe uma surra, em vez de se punir a si mesmo.

Conhecemos, assim, duas origens do sentimento de culpa: uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. Aprendemos também o modo como a severidade do superego — as exigências da consciência — deve ser entendida. Trata-se simplesmente de uma continuação da severidade da autoridade externa, à qual sucedeu e que, em parte, substituiu. Percebemos agora em que relação a renúncia ao instinto se acha com o sentimento de culpa. Originalmente, renúncia ao instinto constituía o resultado do medo de uma autoridade externa: renunciava-se às próprias satisfação para não se perder o amor da autoridade. Se se efetuava essa renúncia, ficava-se, por assim dizer, quite com a autoridade e nenhum sentimento de culpa permaneceria. Quanto ao medo do superego, porém, o caso é diferente. Aqui, a renúncia instintiva não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego. Assim, a despeito da renúncia efetuada, ocorre um sentimento de culpa. Isso representa uma grande desvantagem econômica na construção de um superego ou, como podemos dizer, na formação de uma consciência. Aqui, a renúncia instintiva não possui mais um efeito completamente liberador; a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa — perda de amor e castigo por parte da autoridade externa — foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa.

Essas inter-relações são tão complicadas e, ao mesmo tempo, tão importantes, que, ao risco de me repetir, as abordarei ainda de outro ângulo. A seqüência cronológica, então, seria a seguinte. Em primeiro lugar, vem a renúncia ao instinto, devido ao medo de agressão por parte da autoridade *externa*. (É a isso, naturalmente, que o medo da perda de amor equivale, pois o amor constitui proteção contra essa agressão punitiva.) Depois, vem a organização de uma autoridade *interna* e a renúncia ao instinto devido ao medo dela, ou seja, devido ao medo da consciência. Nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações e daí surgem sentimento de culpa e necessidade de punição. A agressividade da consciência continua a agressividade da autoridade. Até aqui, sem dúvida, as coisas são claras; mas onde é que isso deixa lugar para a influência reforçadora do infortúnio (da renúncia imposta de fora), ver [[1]] e para a extraordinária severidade da consciência nas pessoas melhores e mais dóceis ver [[1]]? Já explicamos essas particularidades da consciência, mas provavelmente ainda temos a impressão de que essas explicações não atingem o fundo da questão e deixam ainda inexplicado um resíduo. Aqui, por fim, surge uma idéia que pertence inteiramente à psicanálise, sendo estranha ao modo comum de pensar das pessoas. Essa idéia é de um tipo que nos capacita a compreender por que o tema geral estava fadado a nos parecer confuso e obscuro, pois nos diz que, de início, a consciência (ou, de modo mais correto, a ansiedade que depois se torna consciência) é, na verdade, a causa da renúncia instintiva, mas que, posteriormente, o relacionamento se inverte. Toda renúncia ao instinto torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância

desta última. Se pudéssemos colocar isso mais em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência, ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência é o resultado da renúncia instintiva, ou que a renúncia instintiva (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual, então, exige mais renúncias instintivas.

A contradição entre essa afirmativa e o que anteriormente dissemos sobre a gênese da consciência não é, na realidade, tão grande, e vemos uma maneira de reduzi-la ainda mais. A fim de facilitar nossa exposição, tomemos como exemplo o instinto agressivo e suponhamos que a renúncia em estudo seja sempre uma renúncia à agressão. (Isso, naturalmente, só deve ser tomado como uma suposição temporária.) O efeito da renúncia instintiva sobre a consciência, então, é que cada agressão de cuja satisfação o indivíduo desiste é assumida pelo superego e aumenta a agressividade deste (contra o ego). Isso não se harmoniza bem com o ponto de vista segundo o qual a agressividade original da consciência é uma continuação da severidade da autoridade externa, não tendo, portanto, nada a ver com a renúncia. Mas a discrepância se anulará se postularmos uma derivação diferente para essa primeira instalação da agressividade do superego. É provável que, na criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras — e, também, mais importantes — satisfações, não importando o tipo de privação instintiva que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da autoridade — o pai — que foi assim degradada. Aqui, como tão freqüentemente acontece, a situação [real] é invertida: ‘Se eu fosse o pai e você fosse a criança, eu trataria muito mal’. O relacionamento entre o superego e o ego constitui um retorno, deformado por um desejo, dos relacionamentos reais existentes entre o ego, ainda individualizado, e um objeto externo. Isso também é típico. A diferença essencial, porém, é que a severidade original do superego não representa — ou não representa tanto — a severidade que dele [do objeto] se experimentou ou que se lhe atribui. Representa, antes, nossa própria agressividade para com ele. Se isso é correto, podemos verdadeiramente afirmar que, de início, a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subsequente reforçada por novas repressões do mesmo tipo.

Qual destes dois pontos de vista é correto? O primeiro, que geneticamente parecia tão inexpugnável, ou o último, que de maneira tão bem-vinda apara as arestas da teoria? Claramente, e também pelas provas de observações diretas, ambos se justificam. Não contradizem mutuamente e, até mesmo, coincidem em determinado ponto, pois a agressividade vingativa da criança será em parte determinada pela quantidade de agressão punitiva que espera do pai. A experiência mostra, contudo, que a severidade do superego que uma criança desenvolve, de maneira nenhuma corresponde à severidade de tratamento com que ela própria se defrontou. A severidade do primeiro parece ser independente da do último. Uma criança criada de forma muito suave, pode adquirir uma consciência muito estrita. No entanto, também seria errado exagerar essa independência; não é difícil nos convenceremos de que a severidade da criação também exerce uma forte influência na formação do superego da criança. Isso significa que, na formação do superego e no surgimento da consciência, fatores constitucionais inatos e influências do ambiente real atuam de forma combinada. O que, de

modo algum, é surpreendente; ao contrário, trata-se de uma condição etiológica universal para todos os processos desse tipo. Pode-se também asseverar que, quando uma criança reage às suas primeiras grandes frustrações instintivas com uma agressividade excessivamente forte e um superego correspondentemente severo, ela está seguindo um modelo filogenético e indo além da reação que seria correntemente justificada, pois o pai dos tempos pré-históricos era indubitavelmente terrível e uma quantidade extrema de agressividade lhe pode ser atribuída. Assim, se passarmos do desenvolvimento individual para o desenvolvimento filogenético, as diferenças entre as duas teorias da gênese da consciência ficam menores ainda. Por outro lado, uma nova e importante diferença aparece entre esses dois processos de desenvolvimento. Não podemos afastar a suposição de que o sentimento de culpa do homem se origina do complexo edipiano e foi adquirido quando da morte do pai pelos irmãos reunidos em bando. Naquela ocasião, um ato de agressão não foi suprimido, mas executado; foi, porém, o mesmo ato de agressão cuja repressão na criança se imagina ser a fonte de seu sentimento de culpa. Nesse ponto, não me surpreenderei se o leitor exclamar com raiva: 'Então não faz diferença que se mate o pai ou não — fica-se com um sentimento de culpa do mesmo jeito! Pedimos licença para levantar algumas dúvidas. Ou não é verdade que o sentimento de culpa provém da agressividade reprimida, ou então toda a história da morte do pai é uma ficção e os filhos do homem primevo não mataram os pais mais do que as crianças o fazem atualmente. Além disso, se não for ficção, mas fato histórico plausível, seria o caso de acontecer algo que todos esperam que aconteça, ou melhor, uma pessoa se sentir culpada porque realmente fez algo que não pode ser justificado. E para esse evento, que afinal de contas, constitui uma ocorrência cotidiana, a psicanálise ainda não forneceu qualquer explicação.'

Tudo isso é verdade, e temos de corrigir a omissão. Tampouco existe qualquer grande segredo quanto ao assunto. Quando se fica com um sentimento de culpa depois de ter praticado uma má ação, e por causa dela, o sentimento deveria, mais propriamente, ser chamado de *remorso*. Este se refere apenas a um ato que foi cometido, e, naturalmente, pressupõe que uma *consciência* — a presteza em se sentir culpado — já existia antes que o ato fosse praticado. Um remorso desse tipo, portanto, jamais pode ajudar-nos a descobrir a origem da consciência e do sentimento de culpa em geral. O que acontece nesses casos cotidianos é geralmente o seguinte: uma necessidade instintiva adquire intensidade para alcançar satisfação, a despeito da consciência, que, afinal de contas, é limitada em sua força, e, com o debilitamento natural da necessidade, devido a ter sido satisfeita, o equilíbrio anterior de forças é restaurado. A psicanálise encontra assim uma justificativa para excluir do presente exame o caso do sentimento de culpa devido ao remorso, por mais freqüentemente que tais casos ocorram e por grande que seja sua importância prática.

Mas, se o sentimento humano de culpa remonta à morte do pai primevo, trata-se, afinal de contas, de um caso de 'remorso'. Por ventura não devemos supor que [nessa época] uma consciência e um sentimento de culpa, como pressupomos, já existiam antes daquele feito? Se não existiam, de onde então proveio o remorso? Não há dúvida de que esse caso nos explicaria o segredo do sentimento de culpa e poria fim às nossas dificuldades. E acredito que o faz. Esse remorso constituiu o resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. E, visto que a

inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era reprimida e transferida para o superego. Ora, penso eu, finalmente podemos apreender duas coisas de modo perfeitamente claro: o papel desempenhado pelo amor na origem da consciência e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa. Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte. Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa. Quando se faz uma tentativa para ampliar a comunidade, o mesmo conflito continua sob formas que dependem do passado; é fortalecido e resulta numa intensificação adicional do sentimento de culpa. Visto que a civilização obedece a um impulso erótico interno que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado, ela só pode alcançar seu objetivo através de um crescente fortalecimento do sentimento de culpa. O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo. Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento, da família à humanidade como um todo, então, em resultado do conflito inato surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se a ele inextricavelmente ligado um aumento do sentimento de culpa, que talvez atinja alturas que o indivíduo considere difíceis de tolerar. Aqui, somos lembrados da comovente denúncia dos 'Poderes Celestes', feita pelo grande poeta:

Ihr führt in's Leben uns hinein, Ihr lasst den Armen schuldig werden, Dann überlasst Ihr den Pein, Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.

E bem podemos suspirar aliviados ante o pensamento de que, apesar de tudo, a alguns é concedido salvar, sem esforço, do torvelinho de seus próprios sentimentos as mais profundas verdades, em cuja direção o resto de nós tem de encontrar o caminho por meio de uma incerteza atormentadora e com um intranquilo tatear.

VIII

Chegando ao fim de sua jornada, o autor se vê obrigado a pedir o perdão dos leitores por não ter sido um guia mais hábil e por não lhes ter poupado as regiões mais ásperas da estrada e os desconfortáveis *détours*. Não há dúvida de que isso poderia ter sido feito de forma melhor. Tentarei, já findando o dia, proceder a algumas correções.

Em primeiro lugar, desconfio que o leitor tem a impressão de que nosso exame do sentimento de culpa quebra a estrutura deste ensaio; que ocupa espaço demais, de maneira que o resto do tema geral, ao qual não se acha sempre estreitamente vinculado, é posto de lado. Isso pode ter prejudicado a estrutura do trabalho, mas corresponde fielmente à minha intenção de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa. Qualquer coisa que ainda soe estranha a respeito dessa afirmação, que constitui a conclusão final de nossa investigação, pode ser provavelmente localizada no relacionamento bastante peculiar — até agora completamente inexplicado — que o sentimento de culpa mantém com nossa consciência. No caso comum de remorso, que encaramos como normal, esse sentimento se torna claramente perceptível para a consciência. Na verdade, estamos habituados

a falar de uma 'consciência de culpa', em vez de um 'sentimento de culpa'. Nosso estudo das neuroses, ao qual, afinal de contas, devemos as mais valiosas indicações para uma compreensão das condições normais, nos leva de encontro a certas contradições. Numa dessas afecções, a neurose obsessiva, o sentimento de culpa faz-se ruidosamente ouvido na consciência; domina o quadro clínico e também a vida do paciente, mal permitindo que apareça algo mais ao lado dele. Entretanto, na maioria dos outros casos e formas de neurose, ele permanece completamente inconsciente, sem que, por isso, produza efeitos menos importantes. Nossos pacientes não acreditam em nós quando lhes atribuímos um 'sentimento de culpa inconsciente'. A fim de nos tornarmos inteligíveis para eles, falamos-lhes de uma necessidade inconsciente de punição, na qual o sentimento de culpa encontra expressão. Apesar disso, sua vinculação a uma forma específica de neurose não deve ser superestimada. Mesmo na neurose obsessiva há tipos de pacientes que não se dão conta de seu sentimento de culpa, ou que apenas o sentem como um mal-estar atormentador, uma espécie de ansiedade, se impedidos de praticar certas ações. Deveria ser possível chegar a compreender essas coisas, mas, até agora, não nos foi possível. Aqui, talvez, nos possamos alegrar por termos assinalado que, no fundo, o sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da ansiedade; em suas fases posteriores, coincide completamente com o *medo do superego*. E as relações da ansiedade com a consciência apresentam as mesmas e extraordinárias variações. A ansiedade está sempre presente, num lugar ou outro, por trás de todo sintoma; em determinada ocasião, porém, toma, ruidosamente, posse da totalidade da consciência, ao passo que, em outra, se oculta tão completamente, que somos obrigados a falar de ansiedade inconsciente, ou, se desejamos ter uma consciência psicológica mais clara — visto a ansiedade ser, no primeiro caso, simplesmente um sentimento —, das possibilidades de ansiedade. Por conseguinte, é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações. As religiões, pelo menos, nunca desprezaram o papel desempenhado na civilização pelo sentimento de culpa. Ademais — ponto que deixei de apreciar em outro trabalho —, elas alegam redimir a humanidade desse sentimento de culpa, a que chamam de pecado. Da maneira pela qual, no cristianismo, essa redenção é conseguida — pela morte sacrificial de uma pessoa isolada, que, desse modo, toma sobre si mesma a culpa comum a todos —, conseguimos inferir qual pode ter sido a primeira ocasião em que essa culpa primária, que constitui também o primórdio da civilização, foi adquirida.

Embora talvez não seja de grande importância, não é supérfluo elucidar o significado de certas palavras, tais como 'superego', 'consciência', 'sentimento de culpa', 'necessidade de punição' e 'remorso', as quais é possível que muitas vezes tenhamos utilizado de modo frouxo e intercambiável. Todas se relacionam ao mesmo estado de coisas, mas denotam diferentes aspectos seus. O superego é um agente que foi por nós inferido e a consciência constitui uma função que, entre outras, atribuímos a esse agente. A função consiste em manter a vigilância sobre as ações e as intenções do ego e julgá-las, exercendo sua censura. O sentimento de culpa, a severidade do superego, é, portanto, o mesmo que a severidade da consciência. É a percepção que o ego tem de estar sendo vigiado dessa maneira, a avaliação da tensão entre os seus próprios esforços e as exigências do superego. O medo desse agente crítico (medo que está no fundo de todo relacionamento), a necessidade de punição, constitui uma manifestação instintiva por parte do ego, que se tornou masoquista sob a influência de um superego sádico; é, por assim dizer, uma parcela do instinto voltado para a destruição

interna presente no ego, empregado para formar uma ligação erótica com o superego. Não devemos falar de consciência até que um superego se ache demonstravelmente presente. Quanto ao sentimento de culpa, temos de admitir que existe antes do superego e, portanto, antes da consciência também. Nessa ocasião, ele é expressão imediata do medo da autoridade externa, um reconhecimento da tensão existente entre o ego e essa autoridade. É o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva, cuja inibição produz a inclinação para a agressão. A superposição desses dois estratos do sentimento de culpa — um oriundo do medo da autoridade *externa*; o outro, do medo da autoridade *interna* — dificultou nossa compreensão interna (*insight*) da posição da consciência por certo número de maneiras. Remorso é um termo geral para designar a reação do ego num caso de sentimento de culpa. Contém, em forma pouco alterada, o material sensorial da ansiedade que opera por trás do sentimento de culpa; ele próprio é uma punição, ou pode incluir a necessidade de punição, podendo, portanto, ser também mais antigo do que a consciência.

Tampouco fará mal que passemos mais uma vez em revista as contradições que nos confundiram durante algum tempo, no correr de nossa investigação. Assim, em determinado ponto, o sentimento de culpa era a conseqüência dos atos de agressão de que alguém se absteria; em outro, porém — exatamente em seu começo histórico, a morte do pai —, constituía a conseqüência de um ato de agressão que fora executado, ver [[1]]. Encontrou-se uma saída para essa dificuldade, pois a instituição da autoridade interna, o superego, alterou radicalmente a situação. Antes disso, o sentimento de culpa coincidia com o remorso. (Podemos observar, incidentalmente, que o termo ‘remorso’ deveria ser reservado para a reação que surge depois de um ato de agressão ter sido realmente executado.) Posteriormente, devido à onisciência do superego, a diferença entre uma agressão pretendida e uma agressão executada perdeu sua força. Daí por diante, o sentimento de culpa podia ser produzido não apenas por um ato de violência realmente efetuado (como todos sabem), mas também por um ato simplesmente pretendido (como a psicanálise descobriu). Independentemente dessa alteração na situação psicológica, o conflito que surge da ambivalência — o conflito entre os dois instintos primitivos — deixa atrás de si o mesmo resultado, ver [[1]]. Somos tentados a procurar aqui a solução do problema da relação variável em que o sentimento de culpa se acha para com a consciência. Pode-se pensar que o sentimento de culpa surgido do remorso por uma *ação* má deve ser sempre consciente, ao passo que o sentimento de culpa originado da percepção de um *impulso* mau pode permanecer inconsciente. Contudo, a resposta não é tão simples assim. A neurose obsessiva fala energeticamente contra ela.

A segunda contradição se referia à energia agressiva da qual supomos dotado o superego. Segundo determinado ponto de vista, essa energia simplesmente continua a energia punitiva da autoridade externa e a mantém viva na mente, ver [[1]], ao passo que, de acordo com outra opinião, ela consiste, pelo contrário, na própria energia agressiva que não foi utilizada e que agora se dirige contra essa autoridade inibidora, ver [[1]]. A primeira visão parecia ajustar-se melhor à *história* e a segunda à *teoria* do sentimento de culpa. Uma reflexão mais adequada resolveu essa contradição aparentemente irreconciliável de modo quase excessivamente completo; o que restou como fator essencial e comum foi que, em cada caso, se lida com uma agressividade deslocada para dentro. A observação clínica, ademais, nos permite de fato distinguir duas fontes para a agressividade que atribuímos ao superego; ou uma ou outra exerce o efeito mais forte em qualquer caso determinado, mas, em geral, operam em harmonia.

É este, penso eu, o lugar para apresentar a uma consideração séria uma opinião que anteriormente recomendei para aceitação provisória. Na literatura analítica mais recente, mostra-se predileção pela idéia de que qualquer tipo de frustração, qualquer satisfação instintiva frustrada, resulta, ou pode resultar numa elevação do sentimento de culpa. Acho que se conseguirá uma grande simplificação teórica, se se encarar isso como sendo aplicável apenas aos instintos *agressivos*, e não se encontrará quase nada que contradiga essa afirmação. Pois, como devemos explicar, em fundamentos dinâmicos e econômicos, um aumento no sentimento de culpa que aparece no lugar de uma exigência *erótica* não satisfeita? Isso só parece possível de maneira indireta se supusermos que a prevenção de uma satisfação erótica exige uma agressividade contra a pessoa que interferiu na satisfação, e que essa própria agressividade, por sua vez, tem de ser recalcada. Se as coisas se passam assim, é em suma, apenas a agressividade que é transformada em sentimento de culpa, por ter sido recalcada e transmitida para o superego. Estou convencido de que muitos processos admitirão exposição mais simples e mais clara, se as descobertas da psicanálise sobre a derivação do sentimento de culpa forem restringidas aos instintos agressivos. O exame do material clínico não nos fornece aqui uma resposta inequívoca, porque, como nossa hipótese nos diz, os dois tipos de instinto dificilmente aparecem em forma pura, isolados um do outro, e uma investigação dos casos extremos provavelmente apontaria para a direção por mim prevista.

Sinto-me tentado a extrair uma primeira vantagem dessa visão mais restrita do caso, aplicando-a ao processo da repressão. Conforme aprendemos, os sintomas neuróticos são, em sua essência, satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados. No decorrer de nosso trabalho analítico, descobrimos, para nossa surpresa, que talvez toda neurose oculte uma quota de sentimento inconsciente de culpa, o qual, por sua vez, fortifica os sintomas, fazendo uso deles como punição. Agora parece plausível formular a seguinte proposição: quando uma tendência instintiva experimenta a repressão, seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimento de culpa. Mesmo que essa proposição não passe de uma aproximação mediana à verdade, é digna de nosso interesse.

Alguns leitores deste trabalho podem ainda ter a impressão de que já ouviram, de modo demasiado freqüente, a fórmula sobre a luta entre Eros e o instinto de morte. Ela foi não só empregada para caracterizar o processo de civilização que a humanidade sofre, ver [[1]], mas também vinculada ao desenvolvimento do indivíduo ver [[1]] e, além disso, dela se disse que revelou o segredo da vida orgânica em geral, ver [[1]]. Acho que não podemos deixar de penetrar nas relações existentes entre esses três processos. A repetição da mesma fórmula se justifica pela consideração de que tanto o processo da civilização humana quanto o do desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais — o que equivale a dizer que devem partilhar a mesma característica mais geral da vida. Por outro lado, as provas da presença dessa característica geral, pela razão mesma de sua natureza geral, fracassam em nos ajudar a estabelecer qualquer diferenciação [entre os processos], enquanto não for reduzida por limitações especiais. Só podemos ficar satisfeitos, portanto, afirmando que o processo civilizatório constitui uma modificação, que o processo vital experimenta sob a influência de uma tarefa que lhe é atribuída por Eros e incentivada por Ananké — pelas exigências da realidade —, e que essa tarefa é a de unir indivíduos isolados numa comunidade ligada por vínculos libidinais. Quando, porém, examinamos a relação existente entre o processo desenvolvimental ou educativo dos seres humanos individuais, devemos concluir, sem muita hesitação, que os dois apresentam uma natureza muito semelhante,

caso não sejam o mesmo processo aplicado a tipos diferentes de objeto. O processo da civilização da espécie humana é, naturalmente, uma abstração de ordem mais elevada do que a do desenvolvimento do indivíduo, sendo, portanto, de mais difícil apreensão em termos concretos; tampouco devemos perseguir as analogias a um extremo obsessivo. Contudo, diante da semelhança entre os objetivos dos dois processos — num dos casos, a integração de um indivíduo isolado num grupo humano; no outro, a criação de um grupo unificado a partir de muitos indivíduos —, não podemos surpreender-nos com a similaridade entre os meios empregados e os fenômenos resultantes.

Em vista de sua excepcional importância, não devemos adiar mais a menção de determinado aspecto que estabelece a distinção entre os dois processos. No processo de desenvolvimento do indivíduo, o programa do princípio do prazer, que consiste em encontrar a satisfação da felicidade, é mantido como objetivo principal. A integração numa comunidade humana, ou a adaptação a ela, aparece como uma condição dificilmente evitável, que tem de ser preenchida antes que esse objetivo de felicidade possa ser alcançado. Talvez fosse preferível que isso pudesse ser feito sem essa condição. Em outras palavras, o desenvolvimento do indivíduo nos parece ser um produto da interação entre duas premências, a premência no sentido da felicidade, que geralmente chamamos de 'egoísta', e a premência no sentido da união com os outros da comunidade, que chamamos de 'altruísta'. Nenhuma dessas descrições desce muito abaixo da superfície. No processo de desenvolvimento individual, como dissemos, a ênfase principal recai sobretudo na premência egoísta (ou a premência no sentido da felicidade), ao passo que a outra premência, que pode ser descrita como 'cultural', geralmente se contenta com a função de impor restrições. No processo civilizatório, porém, as coisas se passam de modo diferente. Aqui, de longe, o que mais importa é o objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais. É verdade que o objetivo da felicidade ainda se encontra aí, mas relegado ao segundo plano. Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem-sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo. Assim, pode-se esperar que o processo desenvolvimental do indivíduo apresente aspectos especiais, próprios dele, que não são reproduzidos no processo da civilização humana. É apenas na medida em que está em união com a comunidade como objetivo seu, que o primeiro desses processos precisa coincidir com o segundo.

Assim como um planeta gira em torno de um corpo central enquanto roda em torno de seu próprio eixo, assim também o indivíduo humano participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo que persegue o seu próprio caminho na vida. Para nossos olhos enevoados, porém, o jogo de forças nos céus parece fixado numa ordem que jamais muda; no campo da vida orgânica, ainda podemos perceber como as forças lutam umas com as outras e como os efeitos desse conflito estão em permanente mudança. Assim também as duas premências, a que se volta para a felicidade pessoal e a que se dirige para a união com os outros seres humanos, devem lutar entre si em todo indivíduo, e assim também os dois processos de desenvolvimento, o individual e o cultural, têm de colocar-se numa oposição hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno. Contudo, essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui um derivado da contradição — provavelmente irreconciliável — entre os instintos primevos de Eros e da morte. Trata-se de uma luta dentro da economia da libido, comparável àquela referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos, admitindo uma acomodação final no indivíduo, tal como, pode-se esperar, também o fará no futuro da civilização, por mais que atualmente essa civilização possa oprimir a vida do indivíduo.

A analogia entre o processo civilizatório e o caminho do desenvolvimento individual é passível de ser ampliada sob um aspecto importante. Pode-se afirmar que também a comunidade desenvolve um superego sob cuja influência se produz a evolução cultural. Constituiria tarefa tentadora para todo aquele que tenha um conhecimento das civilizações humanas, acompanhar pormenorizadamente essa analogia. Limitar-me-ei a apresentar alguns pontos mais notáveis. O superego de uma época de civilização tem origem semelhante à do superego de um indivíduo. Ele se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes — homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral. Em muitos casos, a analogia vai mais além, como no fato de, durante a sua vida, essas figuras — com bastante freqüência, ainda que não sempre — terem sido escarnecidas e maltratadas por outros e, até mesmo, liquidadas de maneira cruel. Do mesmo modo, na verdade, o pai primevo não atingiu a divindade senão muito tempo depois de ter encontrado a morte pela violência. O exemplo mais evidente dessa conjunção fatídica pode ser visto na figura de Jesus Cristo — se, em verdade, essa figura não faz parte da mitologia, que a conclamou à existência a partir de uma obscura lembrança daquele evento primevo. Outro ponto de concordância entre o superego cultural e o individual é que o primeiro, tal como o último, estabelece exigências ideais estritas, cuja desobediência é punida pelo ‘medo da consciência’, ver [[1]]. Aqui, em verdade, nos deparamos com a notável circunstância de que, na realidade, os processos mentais relacionados são mais familiares para nós e mais acessíveis à consciência tal como vistos no grupo, do que o podem ser no indivíduo. Neste, quando a tensão cresce, é apenas a agressividade do superego que, sob a forma de censuras, se faz ruidosamente ouvida; com freqüência, suas exigências reais permanecem inconscientes no segundo plano. Se as trazemos ao conhecimento consciente, descobrimos que elas coincidem com os preceitos do superego cultural predominante. Neste ponto os dois processos, o do desenvolvimento cultural do grupo e o do desenvolvimento cultural do indivíduo, se acham, por assim dizer, sempre interligados. Daí algumas das manifestações e propriedades do superego poderem ser mais facilmente detectadas em seu comportamento na comunidade cultural do que no indivíduo isolado. O superego cultural desenvolveu seus ideais e estabeleceu suas exigências. Entre estas, aquelas que tratam das relações dos seres humanos uns com os outros estão abrangidas sob o título de ética. As pessoas, em todos os tempos, deram o maior valor à ética, como se esperassem que ela, de modo específico, produzisse resultados especialmente importantes. De fato, ela trata de um assunto que pode ser facilmente identificado como sendo o ponto mais doloroso de toda civilização. A ética deve, portanto, ser considerada como uma tentativa terapêutica — como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais. Como já sabemos, o problema que temos pela frente é saber como livrar-se do maior estorvo à civilização — isto é, a inclinação, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua; por isso mesmo, estamos particularmente interessados naquela que é provavelmente a mais recente das ordens culturais do superego, o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo. Ver [[1]]. Em nossa pesquisa de uma neurose e em sua terapia, somos levados a fazer duas censuras contra o superego do indivíduo. Na severidade de suas ordens e proibições, ele se preocupa muito pouco com a felicidade do ego, já que considera de modo insuficiente as resistências contra a obrigação de obedecê-las — a força instintiva do id [em primeiro lugar] e as dificuldades apresentadas pelo meio ambiente externo real [em segundo]. Por conseguinte, somos freqüentemente obrigados, por propósitos terapêuticos, a nos opormos ao

superego e a nos esforçarmos por diminuir suas exigências. Exatamente as mesmas objeções podem ser feitas contra as exigências éticas do superego cultural. Ele também não se preocupa de modo suficiente com os fatos da constituição mental dos seres humanos. Emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecê-la. Pelo contrário, presume que o ego de um homem é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido, que o ego desse homem dispõe de um domínio ilimitado sobre seu id. Trata-se de um equívoco e, mesmo naquelas que são conhecidas como pessoas normais, o id não pode ser controlado além de certos limites. Caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz. O mandamento 'Ama a teu próximo como a ti mesmo' constitui a defesa mais forte contra a agressividade humana e um excelente exemplo dos procedimentos não psicológicos do superego cultural. É impossível cumprir esse mandamento; uma inflação tão enorme de amor só pode rebaixar seu valor, sem se livrar da dificuldade. A civilização não presta atenção a tudo isso; ela meramente nos adverte que quanto mais difícil é obedecer ao preceito, mais meritório é proceder assim. Contudo, todo aquele que, na civilização atual, siga tal preceito, só se coloca em desvantagem frente à pessoa que despreza esse mesmo preceito. Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade! A ética 'natural', tal como é chamada, nada tem a oferecer aqui, exceto a satisfação narcísica de se poder pensar que se é melhor do que os outros. Nesse ponto, a ética baseada na religião introduz suas promessas de uma vida melhor depois da morte. Enquanto, porém, a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão. Acho também bastante certo que, nesse sentido, uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas; mas o reconhecimento desse fato entre os socialistas foi obscurecido, e tornado inútil para fins práticos, por uma nova e idealista concepção equivocada da natureza humana. Ver [[1].]

Creio que a linha de pensamento que procura descobrir nos fenômenos de desenvolvimento cultural o papel desempenhado por um superego promete ainda outras descobertas. Apresso-me a chegar ao fim, mas há uma questão a que dificilmente posso fugir. Se o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, não temos nós justificativa em diagnosticar que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização — possivelmente a totalidade da humanidade — se tornaram 'neuróticas'? Uma dissecação analítica de tais neuroses poderia levar a recomendações terapêuticas passíveis de reivindicarem um grande interesse prático. Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera. Mas teríamos de ser muito cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando apenas com analogias e que é perigoso, não somente para os homens mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram. Além disso, a diagnose das neuroses comuns se defronta com uma dificuldade especial. Numa neurose individual, tomamos como nosso ponto de partida o contraste que distingue o paciente do seu meio ambiente, o qual se presume ser 'normal'. Para um grupo de que todos os membros estejam afetados pelo mesmo distúrbio, não poderia existir esse pano de fundo; ele teria de ser buscado em outro lugar. E, quanto à aplicação terapêutica de nosso conhecimento, qual seria a utilidade da mais correta análise das neuroses sociais, se não se possui autoridade para impor essa terapia ao grupo? No entanto, e a despeito de todas essas dificuldades, podemos

esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais.

Por uma ampla gama de razões, está muito longe de minha intenção exprimir uma opinião sobre o valor da civilização humana. Esforcei-me por resguardar-me contra o preconceito entusiástico que sustenta ser a nossa civilização a coisa mais preciosa que possuímos ou poderíamos adquirir, e que seu caminho necessariamente conduzirá a ápices de perfeição inimaginada. Posso, pelo menos, ouvir sem indignação o crítico cuja opinião diz que, quando alguém faz o levantamento dos objetivos do esforço cultural e dos meios que este emprega, está fadado a concluir que não vale a pena todo esse esforço e que seu resultado só pode ser um estado de coisas que o indivíduo será incapaz de tolerar. Minha imparcialidade se torna mais fácil para mim na medida em que conheço muito pouco a respeito dessas coisas. Sei que apenas uma delas é certa: é que os juízos de valor do homem acompanham diretamente os seus desejos de felicidade, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões. Acharia muito compreensível que alguém assinalasse a natureza obrigatória do curso da civilização humana e que dissesse, por exemplo, que as tendências para uma restrição da vida sexual ou para a instituição de um ideal humanitário à custa da seleção natural foram tendências de desenvolvimento impossíveis de serem desviadas ou postas de lado, e às quais é melhor para nós nos submetermos, como se constituíssem necessidades da natureza. Também estou a par da objeção que pode ser levantada contra isso, objeção segundo a qual, na história da humanidade, tendências como estas, consideradas insuperáveis, freqüentemente foram relegadas e substituídas por outras. Assim, não tenho coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta; curvo-me à sua censura de que não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais arrebatados revolucionários não menos apaixonadamente do que os mais virtuosos crentes.

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois 'Poderes Celestes' ver [[1]], o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?

FETICHISMO (1927)

NOTA DO EDITOR INGLÊS

FETISCHISMUS

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1927 *Almanach* 1928, 17-24.

1927 *Int. Z. Psychoanal.*, 13 (4), 373-8.

1928 G.S., 11, 395-401

1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, 220-7

1948 G.W., 14, 311-17

(b) TRADUÇÃO INGLESA:

'Fetishism'

1928 *Int. J. Psycho-Anal.*, 9 (2), 161-6. (Trad. de Joan Riviere.)

1950 C.P., 5, 198-204. (Edição revista da anterior.)

A presente tradução inglesa é uma versão modificada da publicada em 1950.

Este artigo, terminado no fim da primeira semana de agosto de 1927 (Jones, 1957, 146), foi publicado quase simultaneamente, no mesmo outono, no *Almanach* 1928 e no último número de 1927 da *Zeitschrift*.

Em seu primeiro estudo sobre o fetichismo, nos *Três Ensaíos* (1905d), Edição *Standard* Brasileira, Vol. VII, pág. 153-6, IMAGO Editora 1972, Freud escreveu que nenhuma outra variação do instinto sexual que se aproxima do patológico pode reivindicar tanto nosso interesse quanto esta, e, na realidade, não poucas vezes retornou à sua consideração. Nessa primeira descrição, ele não vai muito além de sustentar que 'a escolha de um fetiche constitui um efeito posterior de alguma impressão sexual, via de regra recebida na primeira infância' ficando o tema também nesse ponto, em alguns comentários de passagem ao fetichismo do pé em seu estudo sobre a *Grádiva* (1907a), um ano ou dois mais tarde (ibid., 9, 46-7). Sua abordagem seguinte ao assunto parece ter-se dado num artigo não publicado, 'Sobre a Gênese do Fetichismo', lido para a Sociedade Psicanalítica de Viena em 24 de fevereiro de 1909 (Jones, 1955, 332), mas, infelizmente, não conseguimos acesso às atas da Sociedade. Nessa ocasião, preparava a análise do 'Homem dos Ratos' (1909d) para publicação e nela mencionou um novo ponto — a vinculação do fetichismo com o prazer em cheirar (ibid., 10,

247) — que ampliou em nota de rodapé acrescentada aos *Três Ensaios*, em sua segunda edição de 1910 (ibid., VII). Mas, logo depois, uma nova e mais importante vinculação deve ter-lhe ocorrido, pois essa mesma nota de rodapé acrescentada continha a primeira afirmativa de que o fetiche representa o pênis que falta à mulher, que figurara de modo proeminente entre as teorias sexuais infantis a que recentemente dedicara um artigo (1908c), ibid., 9, 215-18. Essa nova explicação do fetiche foi também mencionada (como Freud observa na pág. 180n, adiante) em seu estudo sobre Leonardo (1910c), ibid., XI, publicado muito pouco depois da nota de rodapé aos *Três Ensaios*.

A questão especial da origem do fetichismo do pé (mencionada no presente artigo, ver [1]) atraiu a atenção de Freud alguns anos depois. A 11 de março de 1914, leu para a Sociedade Psicanalítica de Viena outro artigo sobre 'Um Caso de Fetichismo do Pé'. Este também não foi publicado, mas dessa vez, afortunadamente, possuímos um resumo dele, da autoria de Ernest Jones (1955, 342-3). A explicação da escolha do pé como fetiche — uma abordagem aos órgãos genitais da mulher de maneira deslocada — a que nele se chegou, foi publicada como acréscimo posterior à mesma nota de rodapé aos *Três ensaios*, em sua terceira edição de 1915. Outro caso clínico bastante semelhante foi comunicado muito sucintamente por Freud na Conferência XXII de suas *Introductory Lectures* (1916-17). Entretanto, embora o presente artigo seja importante enquanto reunião e ampliação das primeiras opiniões de Freud sobre o fetichismo, seu principal interesse reside numa direção muito diferente, isto é, no novo desenvolvimento metapsicológico que introduz. Por diversos anos Freud utilizou o conceito de 'rejeição' ('*Verleugnung*'), especialmente quanto às reações das crianças à observação da distinção anatômica entre os sexos. No presente artigo, baseando-se em observações clínicas recentes, apresenta razões para supor-se que essa 'rejeição' necessariamente acarreta uma divisão no ego do indivíduo. No fim da vida, Freud retomou o tema e ampliou seu âmbito: em artigo inacabado e postumamente publicado sobre 'Splitting of the Ego in the Process of Defence' (1940e [1938]), e nos últimos parágrafos do Capítulo VIII de *Esboço de Psicanálise* (1940a [1938], Livro 7 da Pequena Coleção das Obras de Freud, IMAGO Editora, 1974). Entretanto, embora o fetichismo seja especialmente considerado em ambos esses trabalhos, Freud assinala aí que essa 'divisão do ego' não é peculiar ao fetichismo, mas que, na realidade, pode ser encontrada em muitas outras situações em que o ego se defronta com a necessidade de construir uma defesa, e que ela ocorre não apenas na rejeição, mas também na repressão.

FETICHISMO

Nos últimos anos tive oportunidade de estudar analiticamente certo número de homens cuja escolha objetal era dominada por um fetiche. Não é preciso esperar que essas pessoas venham à análise por causa de seu fetiche, pois, embora sem dúvida ele seja reconhecido por seus adeptos como uma anormalidade, raramente é sentido por eles como o sintoma de uma doença que se faça acompanhar por sofrimento. Via de regra, mostram-se inteiramente satisfeitos com ele, ou até mesmo louvam o modo pelo qual lhes facilita a vida erótica. Via de regra, portanto, o fetiche aparece na análise como uma descoberta subsidiária.

Por motivos evidentes, os pormenores desses casos não podem ser publicados; não posso, portanto, mostrar de que maneira as circunstâncias acidentais contribuíram para a escolha de um fetiche. O caso mais extraordinário pareceu-me ser aquele em que um jovem alçou certo tipo de 'brilho do nariz' a uma precondição

fetichista. A explicação surpreendente para isso era a de que o paciente fora criado na Inglaterra, vindo posteriormente para a Alemanha, onde esquecera sua língua materna quase completamente. O fetiche, originado de sua primeira infância, tinha de ser entendido em inglês, não em alemão. O 'brilho do nariz' [em alemão '*Glanz auf der Nase*'] era na realidade um 'vislumbre (*glance*) do nariz'. O nariz constituía assim o fetiche, que incidentalmente, ele dotara, à sua vontade, do brilho luminoso que não era perceptível a outros.

Em todos os casos, o significado e o propósito do fetiche demonstraram, na análise, serem os mesmos. Ele se revelou de modo tão natural e me pareceu tão compeltivo que me sinto preparado para esperar a mesma solução em todos os casos de fetichismo. Ao enunciar agora que o fetiche é um substituto para o pênis, decerto criarei um desapontamento, de maneira que me apresso a acrescentar que não é um substituto para qualquer pênis ocasional, e sim para um pênis específico e muito especial, que foi extremamente importante na primeira infância, mas posteriormente perdido. Isso equivale a dizer que normalmente deveria ter sido abandonado; o fetiche, porém, se destina exatamente a preservá-lo da extinção. Para expressá-lo de modo mais simples: o fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que — por razões que nos são familiares — não deseja abandonar. O que sucedeu, portanto, foi que o menino se recusou a tomar conhecimento do fato de ter percebido que a mulher não tem pênis. Não, isso não podia ser verdade, pois, se uma mulher tinha sido castrada, então sua própria posse de um pênis estava em perigo, e contra isso ergueu-se em revolta a parte de seu narcisismo que a Natureza, como precaução, vinculou a esse órgão específico. Na vida posterior, um homem adulto talvez possa experimentar um pânico semelhante, quando se eleva o clamor de que o Trono e o Altar correm perigo e conseqüências ilógicas semelhantes decorrerão disso. Se não estou equivocado, Laforge, nesse caso, diria que o menino 'escotomiza' sua percepção da falta de pênis da mulher. Um termo técnico novo se justifica quando descreve um fato novo ou lhe dá ênfase. Nesse caso, não é assim. A mais antiga palavra de nossa terminologia psicanalítica, 'repressão', já se relaciona com esse processo patológico. Se quisermos diferenciar mais nitidamente a vicissitude da *idéia* como distinta daquela do *afeto*, e reservar a palavra '*Verdrängung*' ['repressão'] para o afeto, então a palavra alemã correta para a vicissitude da *idéia* seria '*Verleugnung*' ['rejeição']. 'Escotomização' parece-me particularmente inapropriada, por sugerir que a percepção é inteiramente apagada, de maneira que o resultado é o mesmo que sucede quando uma impressão visual incide sobre o ponto cego da retina. Na situação que estamos considerando, pelo contrário, vemos que a percepção continuou e que uma ação muito enérgica foi empreendida para manter a rejeição. Não é verdade que, depois que a criança fez sua observação da mulher, tenha conservado inalterada sua crença de que as mulheres possuem um falo. Reteve essa crença, mas também a abandonou. No conflito entre o peso da percepção desagradável e a força de seu contradesejo, chegou-se a um compromisso, tal como só é possível sob o domínio das leis inconscientes do pensamento — os processos primários. Sim, em sua mente a mulher *teve* um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada como seu substituto, por assim dizer, e herda agora o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor. Mas esse interesse sofre também um aumento extraordinário, pois o horror da castração ergueu um monumento a si próprio na criação desse substituto. Ademais, uma aversão, que nunca se acha ausente em fetichista algum, aos órgãos genitais femininos reais, permanece um *stigma indelebile* da repressão que se efetuou. Podemos perceber agora aquilo que o fetiche consegue e aquilo que o mantém. Permanece um indício do triunfo sobre a ameaça de castração e uma

proteção contra ela. Também salva o fetichista de se tornar homossexual, dotando as mulheres da característica que as torna toleráveis como objetos sexuais. Na vida posterior, o fetichista sente desfrutar de ainda outra vantagem de seu substituto de um órgão genital. O significado do fetiche não é conhecido por outras pessoas, de modo que não é retirado do fetichista; é facilmente acessível e pode prontamente conseguir a satisfação sexual ligada a ele. Aquilo pelo qual os outros homens têm de implorar e se esforçar pode ser tido pelo fetichista sem qualquer dificuldade.

Provavelmente a nenhum indivíduo humano do sexo masculino é poupado o susto da castração à vista de um órgão genital feminino. Por que algumas pessoas se tornam homossexuais em consequência dessa impressão, ao passo que outras a desviam pela criação de um fetiche, e a grande maioria a supera, francamente não somos capazes de explicar. É possível que, entre todos os fatores em ação, ainda não conheçamos os decisivos para os raros resultados patológicos. Temos de nos contentar se pudermos explicar o que aconteceu, e deixar atualmente de lado a tarefa de explicar por que algo *não* aconteceu.

Esperar-se-ia que os órgãos ou objetos escolhidos como substitutos para o falo ausente da mulher fossem tais, que aparecessem como símbolos do pênis também sob outros aspectos. Isso pode acontecer com bastante freqüência, mas certamente não constitui fator decisivo. Antes, parece que, quando o fetiche é instituído, ocorre certo processo que faz lembrar a interrupção da memória na amnésia traumática. Como nesse último caso, o interesse do indivíduo se interrompe a meio caminho, por assim dizer; é como se a última impressão antes da estranha e traumática fosse retida como fetiche. Assim, o pé ou o sapato devem sua preferência como fetiche — ou parte dela — à circunstância de o menino inquisitivo espiar os órgãos genitais da mulher a partir de baixo, das pernas para cima; peles e veludo — como por longo tempo se suspeitou — constituem uma fixação da visão dos pêlos púbicos, que deveria ter sido seguida pela ansiada visão do membro feminino; peças de roupa interior, que tão freqüentemente são escolhidas como fetiche, cristalizam o momento de se despir, o último momento em que a mulher ainda podia ser encarada como fálica. Não sustento, porém, ser invariavelmente possível descobrir com certeza o modo como o fetiche foi determinado.

Uma investigação do fetichismo é calorosamente recomendada a quem quer que ainda duvide da existência do complexo de castração ou que ainda possa acreditar que o susto à vista do órgão genital feminino possua outro fundamento, tal como, por exemplo, que ele derive de uma suposta rememoração do trauma do nascimento.

Para mim, a explicação do fetichismo possui também outro aspecto de interesse teórico. Recentemente, seguindo linhas inteiramente especulativas, cheguei à proposição de que a diferença essencial entre a neurose e a psicose consistia em que, na primeira, o ego, a serviço da realidade, reprime um fragmento do id, ao passo que, na psicose, ele se deixa induzir, pelo id, a se desligar de um fragmento da realidade. Retornei a esse tema mais tarde. Logo depois, porém, tive motivo para lamentar ter-me aventurado tão longe. Na análise de dois jovens aprendi que ambos — um quando tinha dois anos de idade, e o outro, quando contava dez — não haviam conseguido tomar conhecimento da morte do querido pai, haviam-na ‘escotomizado’, e, contudo, nenhum deles desenvolvera uma psicose. Desse modo, um fragmento de realidade, indubitavelmente importante, fora rejeitado pelo ego, tal como o fato desagradável da castração feminina é rejeitado nos fetichistas. Também comecei a suspeitar que ocorrências semelhantes na infância de maneira alguma são raras, e acreditei ter sido culpado de um erro em minha caracterização da neurose e da psicose. É

verdade que havia uma saída para a dificuldade. Minha fórmula precisava apenas ser válida onde houvesse um grau mais elevado de diferenciação no aparelho psíquico; seriam permissíveis a uma criança coisas que acarretariam graves prejuízos a um adulto.

Contudo, a pesquisa posterior conduziu-me a outra solução para a contradição. Tornou-se evidente que os dois jovens não haviam ‘escotomizado’ a morte dos pais mais do que um fetichista escotomiza a castração feminina. Fora apenas uma determinada corrente em sua vida mental que não reconhecera a morte daqueles; havia outra corrente que se dava plena conta desse fato. A atitude que se ajustava ao desejo e a atitude que se ajustava à realidade existiam lado a lado. Num de meus dois casos, a divisão constituía a base de uma neurose obsessiva moderadamente grave. Em todas as situações da vida, o paciente oscilava entre duas presunções: uma, de que o pai ainda estava vivo e atrapalhava suas atividades; outra, oposta, de que tinha o direito de se considerar como sucessor do pai. Assim, posso ater-me à expectativa de que, numa psicose, uma daquelas correntes — a que se ajustava à realidade — esteja realmente ausente.

Retornando à minha descrição do fetichismo, posso dizer que existem muitas provas adicionais e de peso quanto à atitude dividida dos fetichistas para com o tema da castração feminina. Em casos bastante sutis, tanto a rejeição quanto a afirmação da castração encontram caminho na construção do próprio fetiche. Assim ocorreu no caso de um homem cujo fetiche era um suporte atlético que também podia ser usado como calção de banho. Essa peça cobria inteiramente os órgãos genitais e ocultava a distinção entre eles. A análise mostrou que isso significava que as mulheres eram castradas e que não eram castradas; e isso também permitiu a hipótese de que os homens eram castrados, porque todas essas possibilidades podiam ser igualmente bem ocultas sob o suporte — cujo primeiro rudimento, em sua infância, fora a folha de parreira de uma estátua. Um fetiche desse tipo, duplamente derivado de idéias contrárias, é, naturalmente, especialmente durável. Em outros casos, a atitude dividida se mostra naquilo que o fetichista faz com o fetiche, seja em realidade ou em sua imaginação. Assinalar que ele o reverencia não é tudo; em muitos casos, trata-o de maneira obviamente equivalente a uma representação da castração. Isso acontece particularmente, caso ele tenha desenvolvido uma forte identificação com o pai e desempenha o papel deste último, pois foi a este que, em criança, atribuiu a castração da mulher. A afeição e a hostilidade no tratamento do fetiche — que correm paralelas com a rejeição e o reconhecimento da castração — estão mescladas em proporções desiguais em casos diferentes, de maneira a que uma ou outra seja mais facilmente identificável. Parecemos aqui aproximar-nos de uma compreensão, ainda que remota, do comportamento do ‘*coupeur de nattes*’. Nele, a necessidade de executar a castração, que ele mesmo rejeita, veio para o primeiro plano. Sua ação contém em si própria as duas asserções mutuamente incompatíveis: ‘a mulher ainda tem um pênis’ e ‘meu pai castrou a mulher’. Outra variante, que também constitui um paralelo ao fetichismo na psicologia social, poderia ser encontrada no costume chinês de mutilar o pé feminino e, depois disso, reverenciá-lo como um fetiche. Parece algo como se o homem chinês quisesse agradecer à mulher por se ter submetido a ser castrada.

Em conclusão, podemos dizer que o protótipo normal dos fetiches é um pênis de homem, assim como o protótipo normal de órgãos inferiores é o pequeno pênis real de uma mulher, o clitóris.

O HUMOR (1927)

DER HUMOR

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1927 *Almanach* 1928, 9-16.

1928 *Imago*, 14 (1), 1-6.

1928 *G.S.*, 11, 402-8.

1948 *G.W.*, 14, 383-9.

(b) TRADUÇÃO INGLESA:

‘Humour’

1928 *Int. J. Psycho-Anal.*, 9 (1), 1-6. (Trad. de Joan Riviere.)

1950 *C.P.*, 5, 215-21. (Reimpressão revista da anterior.)

A presente tradução inglesa é versão corrigida da publicada em 1950.

Freud escreveu este artigo em cinco dias, durante a segunda semana de agosto de 1927 (Jones, 1957, 146), e ele foi lido, em seu nome, por Anna Freud, a 1º de setembro, perante o X Congresso Psicanalítico Internacional, em Innsbruck. Foi publicado pela primeira vez no outono do mesmo ano no ‘Almanaque’ psicanalítico referente a 1928.

O artigo retorna, depois de um intervalo de mais de vinte anos, ao tema examinado na última seção do livro sobre os *Chistes* (1905c). Freud considera-o agora à luz de sua nova representação estrutural da mente humana. Alguns pontos metapsicológicos interessantes surgem nas últimas páginas do artigo e, pela primeira vez, encontramos o superego apresentado num estado de espírito afável.

O HUMOR

Em meu volume sobre *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (1905c), na realidade considerei o humor apenas do ponto de vista econômico. Meu objetivo era descobrir a fonte do prazer que se obtém do humor e acho que pude demonstrar que a produção do prazer humorístico surge de uma economia de gasto em relação ao sentimento. [*Standard Ed.*, 8, 236.]

Há duas maneiras pelas quais o processo humorístico pode realizar-se. Ele pode dar-se com relação a uma pessoa isolada, que, ela própria, adota a atitude humorística, ao passo que uma segunda pessoa

representa o papel de espectador que dela deriva prazer; ou pode efetuar-se entre duas pessoas, uma das quais não toma parte alguma no processo humorístico, mas é tornada objeto de contemplação humorística pela outra. Quando, para tomar o exemplo mais grosseiro [ibid., 201], um criminoso, levado à força numa segunda-feira, comentou: 'Bem, a semana está começando otimamente', ele mesmo estava produzindo o humor; o processo humorístico se completa em sua própria pessoa e, evidentemente, concede-lhe certo senso de satisfação. Eu, ouvinte não participante, sou afetado, por assim dizer, a longo alcance, por essa produção humorística do criminoso; sinto, como ele talvez, a produção de prazer humorístico.

Temos um exemplo da segunda maneira pela qual o humor surge, quando um escritor ou narrador descreve o comportamento de pessoas reais ou imaginárias de modo humorístico. Essas próprias pessoas não precisam demonstrar humor algum; a atitude humorística interessa apenas à pessoa que as está tomando como seu objeto, e, tal como no primeiro exemplo, o leitor ou ouvinte partilha da fruição do humor. Para resumir, então, podemos dizer que a atitude humorística — não importando em que consista — é possível de ser dirigida quer para o próprio eu do indivíduo quer para outras pessoas; é de supor que ocasione uma produção de prazer à pessoa que a adota, e uma produção semelhante de prazer vem a ser a quota do assistente não participante.

Compreenderemos melhor a gênese da produção do prazer humorístico se considerarmos o processo que se dá no ouvinte perante quem um outro produz humor. O ouvinte vê esse outro numa situação que o leva a esperar que ele produza os sinais de um afeto, que fique zangado, se queixe, expresse sofrimento, fique assustado ou horrorizado ou, talvez, até mesmo desesperado; e o assistente ou ouvinte está preparado para acompanhar sua direção e evocar os mesmos impulsos emocionais em si mesmo. Contudo, essa expectativa emocional é desapontada; a outra pessoa não expressa afeto, mas faz uma pilhéria. O gasto de sentimento, que é assim economizado, se transforma em prazer humorístico no ouvinte.

É fácil chegar até aí. Logo, porém, verificamos que é o processo que se realiza na outra pessoa — o 'humorista' — que merece maior atenção. Não há dúvida de que a essência do humor é poupar os afetos a que a situação naturalmente daria origem e afastar com uma pilhéria a possibilidade de tais expressões de emoção. Até esse ponto, o processo no humorista tem de concordar com o processo no ouvinte — ou, para dizê-lo mais corretamente, o processo no ouvinte deve ter copiado o do humorista. Mas, de que modo este último ocasiona a atitude mental que torna supérflua a liberação de afeto? Qual é a dinâmica de sua adoção da 'atitude humorística'? Evidentemente, a solução do problema deve ser buscada no humorista; no ouvinte, temos de supor que existe apenas um eco, uma cópia, desse processo desconhecido.

Já é hora de nos familiarizarmos com algumas das características do humor. Como os chistes e o cômico, o humor tem algo de liberador a seu respeito, mas possui também qualquer coisa de grandeza e elevação, que faltam às outras duas maneiras de obter prazer da atividade intelectual. Essa grandeza reside claramente no triunfo do narcisismo, na afirmação vitoriosa da invulnerabilidade do ego. O ego se recusa a ser afligido pelas provocações da realidade, a permitir que seja compelido a sofrer. Insiste em que não pode ser afetado pelos traumas do mundo externo; demonstra, na verdade, que esses traumas para ele não passam de ocasiões para obter prazer. Esse último aspecto constitui um elemento inteiramente essencial do humor. Suponhamos que o criminoso levado para execução na segunda-feira dissesse: 'Isso não me preocupa. Que importância tem, afinal de contas, que um sujeito como eu seja enforcado? O mundo não vai acabar por causa

disso'. Teríamos de admitir que um discurso desse tipo apresenta de fato a mesma magnífica superioridade sobre a situação real. É sábio e verdadeiro, mas não revela traço de humor. Na verdade, baseia-se numa avaliação da realidade que vai diretamente contra a avaliação feita pelo humor. O humor não é resignado, mas rebelde. Significa não apenas o triunfo do ego, mas também o do princípio do prazer, que pode aqui afirmar-se contra a crueldade das circunstâncias reais.

Essas duas últimas características — a rejeição das reivindicações da realidade e a efetivação do princípio do prazer — aproximam o humor dos processos regressivos ou reativos que tão amplamente atraem nossa atenção na psicopatologia. Seu desvio da possibilidade de sofrimento coloca-o entre uma extensa série de métodos que a mente humana construiu a fim de fugir à compulsão para sofrer — uma série que começa com a neurose e culmina na loucura, incluindo a intoxicação, a auto-absorção e o êxtase. Graças a essa vinculação, o humor possui uma dignidade que falta completamente, por exemplo, aos chistes, pois estes servem simplesmente para obter uma produção de prazer ou colocar essa produção, que foi obtida, a serviço da agressão. Em que, então, consiste a atitude humorística, atitude por meio da qual uma pessoa se recusa a sofrer, dá ênfase à invencibilidade do ego pelo mundo real, sustenta vitoriosamente o princípio do prazer — e tudo isso em contraste com outros métodos que têm os mesmos intuítos, sem ultrapassar os limites da saúde mental? As duas realizações parecem incompatíveis.

Se retornarmos à situação em que determinada pessoa adota uma atitude humorística para com outros, uma conceituação que já apresentei experimentalmente em meu livro sobre chistes se sugerirá por si mesma em seguida. É que o indivíduo se comporta para com eles como um adulto o faz com uma criança, quando identifica e sorri da trivialidade dos interesses e sofrimentos que parecem tão grandes a esta última [ibid., 205]. Assim, o humorista adquiriria sua superioridade por assumir o papel do adulto, identificar-se até certo ponto com o pai, e reduzir as outras pessoas a crianças. Essa conceituação provavelmente abrange os fatos, embora dificilmente pareça ser conclusiva. Perguntamo-nos o que é que faz o humorista arrogar-se esse papel.

Mas temos de recordar a outra situação de humor, provavelmente mais primária e mais importante, na qual uma pessoa adota uma atitude humorística para consigo mesma, a fim de manter afastados possíveis sofrimentos. Há sentido em dizer que alguém está-se tratando a si próprio como criança e, ao mesmo tempo, desempenhando o papel de um adulto superior para com essa criança?

Essa idéia não muito plausível receberá apoio bastante forte, penso eu, se levarmos em consideração aquilo que aprendemos das observações patológicas sobre a estrutura do ego. Esse ego não é uma entidade simples. Abriga dentro dele, como seu núcleo, um agente especial: o superego. Às vezes, acha-se fundido com o superego de maneira que não podemos fazer distinção entre eles, ao passo que, em outras circunstâncias, se acha nitidamente diferenciado dele. Geneticamente o superego é o herdeiro do agente paterno. Frequentemente ele mantém o ego em estrita dependência e, ainda, realmente o trata como os genitores, ou o pai, outrora trataram o filho, em seus primeiros anos. Obteremos uma explicação dinâmica da atitude humorística, portanto, se supusermos que ela consiste em ter o humorista retirado a ênfase psíquica de seu ego, transpondo-a para o superego. Para o superego, assim inflado, o ego pode parecer minúsculo, e triviais todos os seus interesses, e, com essa nova distribuição de energia, pode tornar-se coisa fácil para o superego reprimir as possibilidades de reação do ego.

A fim de permanecermos fiéis à nossa fraseologia habitual, teremos de falar, não de transportar a ênfase psíquica, mas de deslocar grandes quantidades de catexia. A questão, então, é saber se temos o direito de representar amplos deslocamentos como esse, de um agente do aparelho psíquico para outro. Isso parece ser uma nova hipótese, construída *ad hoc*. Contudo, podemos lembrar-nos de que repetidamente (ainda que não com suficiente frequência) tomamos um fator desse tipo em consideração nas nossas tentativas de representação metapsicológica dos acontecimentos mentais. Assim, por exemplo, supomos que a diferença entre uma catexia objetal erótica normal e o estado de se achar enamorado é que, neste último, uma catexia incomparavelmente maior se transfere para o objeto, e que o ego se esvazia, por assim dizer, em favor do objeto. Estudando certos casos de paranóia, pude estabelecer o fato de que idéias de perseguição se formam precocemente e existem por longo tempo sem qualquer efeito perceptível, até que, em resultado de determinado acontecimento precipitante específico, recebe quantidades de catexia suficientes para levá-las a se tornarem dominantes. Também a cura de tais crises paranóicas residiria não tanto numa solução e correção das idéias delirantes, quanto numa retirada delas da catexia que lhes foi emprestada. As alternações entre melancolia e mania, entre uma cruel opressão do ego pelo superego e uma liberação do ego após essa pressão, sugerem um deslocamento de catexia desse tipo; tal deslocamento, ademais, teria de ser introduzido para explicar um grande número de fenômenos que pertencem à vida mental normal. Se, até o presente, isso só foi feito em grau muito limitado, o fato deve-se à nossa cautela usual, algo que só merecelouvor. A região em que nos sentimos seguros é a da patologia da vida mental; é aqui que efetuamos nossas observações e adquirimos nossas convicções. Atualmente, só nos aventuramos a formar um juízo sobre a mente normal na medida em que podemos discernir o que é normal nos isolamentos e deformações do material patológico. Uma vez superada essa hesitação, reconhecemos quão grande é a contribuição efetuada à compreensão dos processos mentais tanto pelas condições estáticas quanto pelas alterações dinâmicas da *quantidade* da catexia energética.

Acho, portanto, que a possibilidade que aqui sugeri, a de que, numa situação específica, o indivíduo subitamente hipercatexize seu superego, e então, a partir disso, altere as reações do ego, merece ser retida. Ademais, o que sugeri sobre o humor encontra analogia digna de nota no campo aparentado dos chistes. Quanto à origem destes, fui levado a supor que um pensamento pré-consciente é entregue por um momento à revisão inconsciente [ibid., 166]. Um chiste é, portanto, a contribuição feita ao cômico pelo inconsciente [ibid., 208]. Exatamente do mesmo modo, *o humor seria a contribuição feita ao cômico pela intervenção do superego*.

Com respeito a outros assuntos, conhecemos o superego como um senhor severo. Dir-se-á que não combina bem com tal caráter o fato de o superego condescender em capacitar o ego a obter uma pequena produção de prazer. É verdade que o prazer humorístico jamais alcança a intensidade do prazer do cômico ou dos chistes, que jamais encontra vazão no riso cordial. Também é verdade que, ocasionando a atitude humorística, o superego está realmente repudiando a realidade e servindo a uma ilusão. Entretanto (sem saber exatamente por quê), encaramos esse prazer menos intenso como possuindo um caráter de valor muito alto; sentimos que ele é especialmente liberador e enobrecedor. Além disso, a pilhéria feita por humor não é o essencial. Ela tem apenas o valor de algo preliminar. O principal é a intenção que o humor transmite, esteja agindo em relação quer ao eu quer as outras pessoas. Significa: 'Olhem! Aqui está o mundo, que parece tão perigoso! Não passa de um jogo de crianças, digno apenas de que sobre ele se faça uma pilhéria!'

Se é realmente o superego que, no humor, fala essas bondosas palavras de conforto ao ego intimidado, isso nos ensinará que ainda temos muito a aprender sobre a natureza do superego. Ademais, nem todas as pessoas são capazes da atitude humorística. Trata-se de um dom raro e precioso, e muitas sequer dispõem da capacidade de fruir o prazer humorístico que lhes é apresentado. E finalmente, se o superego tenta, através do humor, consolar o ego e protegê-lo do sofrimento, isso não contradiz sua origem no agente paterno.

UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA (1928 [1927])

EIN RELIGIÖSES ERLEBNIS

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1928 *Imago*, 14 (1), 7-10.

1928 *G.S.*, 11, 467-70.

1928 *Almanach* 1929, 9-12.

1948 *G.W.*, 14, 393-6.

(b) TRADUÇÃO INGLESA:

'A Religious Experience'

1929 *Int. J. Psycho-Anal.*, 10 (1), 1-4 (Tradutor não especificado.)

1950 *C.P.*, 5, BDC-F. (Trad. de James Strachey.)

A presente tradução inglesa é reimpressão ligeiramente corrigida da publicada em 1950.

Este artigo, publicado em princípios de 1928, foi escrito, segundo Ernest Jones (1957, 151), em fins de 1927. A visita de Viereck a Freud, ponto de partida dos acontecimentos que levaram à redação do artigo, ocorreu, conta-nos Jones (*ibid.*, 133), em fins de junho de 1926. Viereck (jornalista norte-americano bastante conhecido e interessado pela psicanálise) publicou seu relato da visita no outono do ano seguinte, relato reimpresso num volume, *Glimpses of the Great* (1930, 28 e segs.), e do qual alguns extratos são fornecidos por Jones (*loc. cit.*).

Note-se que o texto da carta do médico americano a Freud não concorda exatamente com a versão alemã. A versão inglesa aqui fornecida constitui reimpressão da que foi originalmente apresentada no *International Journal*, havendo razões para supor que os redatores deste utilizaram uma cópia do autógrafo inglês da carta, da qual Freud não dera uma transcrição inteiramente exata. As diferenças entre as duas versões, contudo, são insignificantes.

UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

No outono de 1927. G.S. Viereck, jornalista teuto-americano que me fizera uma visita de boas-vindas, publicou o relato de uma conversa comigo, no correr do qual mencionou minha falta de fé religiosa e minha indiferença quando ao tema da sobrevivência depois da morte. Essa 'entrevista', como foi chamada, foi amplamente lida e trouxe-me, entre outras, a seguinte carta de um médico americano:

'...O que mais me impressionou foi sua resposta à pergunta sobre se acreditava numa sobrevivência da personalidade depois da morte. Consta que o senhor disse: "Não penso no assunto."

'Escrevo-lhe agora para narrar-lhe uma experiência que tive no ano em que me formei na Universidade de X. Certa tarde, ao atravessar a sala de dissecação, minha atenção foi atraída por uma velhinha de rosto suave que estava sendo conduzida para uma mesa de dissecação. Essa mulher de rosto suave me causou tal impressão que um pensamento atravessou minha mente: "Não existe Deus; se existisse, não permitiria que essa pobre velhinha fosse levada a sala de dissecação."

'Quando voltei para casa naquela tarde, o sentimento que experimentara à visão na sala de dissecação, fizera-me decidir não mais continuar indo à igreja. As doutrinas do cristianismo, antes disso, já tinham sido objeto de dúvidas em meu espírito.

'Enquanto meditava sobre o assunto, uma voz falou-me à alma que "eu deveria considerar o passo que estava a ponto de dar". Meu espírito replicou a essa voz interior: "Se eu tivesse a certeza de que o cristianismo é verdade e que a Bíblia é a Palavra de Deus, então eu os aceitaria."

'No decorrer das semanas seguintes, Deus tornou claro à minha alma que a Bíblia era Sua Palavra, que os ensinamentos a respeito de Jesus Cristo eram verdadeiros e que Jesus era nossa única salvação. Após uma revelação tão clara, aceitei a Bíblia como sendo a Palavra de Deus, e Jesus Cristo, como meu Salvador pessoal. Desde então, Deus Se revelou a mim por meio de muitas provas infalíveis.

'Imploro-lhe, como um irmão na medicina, para refletir sobre esse tema tão importante e, posso garantir-lhe, se considerá-lo com a mente aberta, Deus revelará a *verdade* à sua alma, assim como fez comigo e com uma infinidade de outros.' Enviei-lhe uma resposta polida, dizendo que ficava contente em saber que essa experiência o havia capacitado a manter sua fé. Quando a mim, Deus não fizera o mesmo comigo. Nunca me permitira escutar uma voz interior e se, em vista da minha idade, não se apressasse, não seria culpa minha se eu permanecesse até o fim de minha vida o que agora sou — 'an infidel jew'¹ (um judeu infiel).

Quando de uma resposta amistosa, meu colega garantiu-me que ser judeu não constituía obstáculo no caminho para a fé verdadeira e provou isso com diversos exemplos. Sua carta culminava com a informação de que preces estavam sendo convictamente endereçadas a Deus, a fim de que me concedesse a '*faith to believe*' (*fé para crer*).

Ainda estou esperando o resultado dessa intercessão. Enquanto isso, a experiência religiosa de meu colega fornece substância para reflexão. Parece-me exigir uma certa tentativa de interpretação baseada em motivos emocionais, pois sua experiência é, em si mesma, enigmática, e baseada numa lógica particularmente ruim. Deus, como bem sabemos, permite que aconteçam horrores nada semelhantes à remoção para a sala de dissecação do cadáver de uma velhinha de aparência agradável. Isso é verdade desde sempre, e também deve ter sido enquanto o meu colega americano conduzia seus estudos. Tampouco, como estudante de medicina,

pôde ficar tão abrigado do mundo, a ponto de nada conhecer de tais males. Por que, então, sua indignação contra Deus irrompeu precisamente ao receber essa impressão específica na sala de dissecação?

Para quem quer que esteja acostumado a encarar analiticamente as experiências internas e as ações dos homens, a explicação é muito óbvia — tão óbvia, que na realidade se insinuou em minha rememoração dos próprios fatos. Certa vez, quando me referia à carta de meu piedoso colega no decorrer de um debate, disse que ele escrevera que o rosto da mulher morta fizera-o lembrar-se do rosto de sua própria mãe. Na realidade, essas palavras não constavam de sua carta e uma curta reflexão bastará para mostrar que elas não tinham possibilidade de estar lá. Mas essa é a explicação a que somos irresistivelmente forçados por sua descrição afetuosa enunciada da 'sweetfaced dear old woman' (velhinha de rosto suave). Dessa maneira, a fraqueza de julgamento demonstrada pelo jovem médico deve ser explicada pela emoção nele despertada pela lembrança de sua mãe. É difícil fugir ao mau hábito psicanalítico de apresentar como prova pormenores que também permitiriam explicações mais superficiais — e fico tentado a recordar o fato de que posteriormente meu colega se dirigiu a mim como 'brother physician' (irmão na medicina). Podemos supor, portanto, que foi assim que as coisas aconteceram. A visão de um cadáver de mulher, nu ou a ponto de ser despido, recordou ao jovem sua mãe. Despertou nele um anseio pela mãe que se originava de seu complexo de Édipo, e isso foi imediatamente completado por um sentimento de indignação contra o pai. Suas idéias de 'pai' e 'Deus' ainda não se tinham separado inteiramente, de modo que seu desejo de destruir o pai podia tornar-se consciente como dúvida a respeito da existência de Deus e procurar justificar-se aos olhos da razão como indignação com o mau trato dado a um objeto materno. Naturalmente, é típico do filho considerar como mau trato o que o pai faz à mãe nas relações sexuais. O novo impulso, deslocado para a esfera da religião, constituía apenas uma repetição da situação edipiana e, conseqüentemente, logo se defrontou com uma sorte semelhante, ou seja, sucumbiu a uma poderosa corrente oposta. Durante o conflito real, o nível do deslocamento não foi sustentado: não há menção de argumentos em justificação de Deus, não nos é dito quais foram os sinais infalíveis pelos quais Deus provou sua existência ao que duvidava. O conflito parece ter-se desdobrado sob a forma de uma psicose alucinatória: escutaram-se vozes interiores que enunciaram advertências contra a resistência a Deus. Mas o resultado da luta foi mais uma vez apresentado na esfera da religião, e era de um tipo predeterminado pelo destino do complexo de Édipo: submissão completa à vontade de Deus Pai. O jovem tornou-se crente e aceitou tudo o que desde a infância lhe havia sido ensinado sobre Deus e Jesus Cristo. Tivera uma experiência religiosa e experimentaria uma conversão.

Tudo isso é tão simples e direto que não podemos deixar de nos perguntar se pela compreensão desse caso lançamos qualquer luz sobre a psicologia da conversão em geral. Posso indicar ao leitor um admirável livro sobre o assunto, de autoria de Sante de Sanctis (1924), o qual, incidentalmente, leva em consideração todas as descobertas da psicanálise. O estudo dessa obra confirma nossa expectativa de que, de modo algum, todos os casos de conversão podem ser compreendidos tão simplesmente quanto esse. Em aspecto algum, contudo, nosso caso contradiz as opiniões sobre o assunto a que se chegou pela pesquisa moderna. O ponto que nossa observação presente coloca em relevo é a maneira pela qual a conversão se ligou a um evento determinante específico, o qual fez com que o ceticismo do indivíduo flamejasse uma última vez, antes de se extinguir finalmente.

DOSTOIEVSKI E O PARRICÍDIO (1928 [1927])

NOTA DO EDITOR INGLÊS

DOSTOJEWSKI UND DIE VATERTÖTUNG

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1928 Em *Die Urgestalt der Bruder Karamasof*, ed. R. Fülöp-Miller e F. Eckstein, Munique. Págs. xi-xxxvi.

1929 *Almanach* 1930, 9-31.

1934 G.S., 12, 7-26.

1948 G.W., 14, 399-418.

(b) TRADUÇÕES INGLESAS:

‘Dostoevski and Parricide’

1929 *The Realist*, 1 (4), 18-33. (Trad. de D. F. Trait.)-‘Dostoevski and Parricide’

1945 *Int. J. Psycho-anal*, 26 (1 & 2), 1-8. (A mesma que a anterior, consideravelmente revista e com título ligeiramente modificado.)

1945 *Partisan Review*, 12 (4), 530-44.(Reimpre-ssão da anterior.)

1947 Em *Stavrogin's Confession*, de F.M. Dostoevsky, trad. de V. Woolf e Koteliensky, Nova Iorque, Lear Publications, 87-114. (Reimpressão da anterior.)

1950 *C.P.*, 5, 222-42. (Nova revisão da anterior.)

A presente tradução inglesa é reimpressão ligeiramente corrigida da de 1950.

A partir de 1925, Fülöp-Miller e Eckstein começaram a lançar uma série de volumes suplementares à grande edição alemã completa da obra de Dostoevski, a qual, coordenada por Moeller van den Bruck, tinha sido completada alguns anos antes. Os novos volumes, uniformes com a edição completa, continham trabalhos póstumos, esboços inacabados e material oriundo de diversas fontes a lançar luz sobre o caráter e as obras de Dostoevski. Um desses volumes deveria conter uma compilação de rascunhos e esboços preliminares referentes a *Os Irmãos Karamassovi* e um estudo das fontes do livro, e os editores estavam ansiosos por persuadir Freud a contribuir com uma introdução que tratasse da psicologia tanto do livro quanto de seu autor.

Parece que o abordaram em princípios de 1926, e ele começou a escrever o ensaio por volta do fim de junho do mesmo ano. Foi dele desviado, contudo, pela necessidade urgente de redigir seu opúsculo sobre a análise leiga (1926e) em vista do processo iniciado contra Theodor Reik (*Standard Ed.*, 20, 180). Depois disso, parece ter perdido o interesse pelo ensaio sobre Dostoievski, particularmente, conforme Jones nos conta (1957, 152), após ter-se deparado com um livro sobre o mesmo assunto, da autoria de Neufeld (1923), o qual, como diz em, ver ([1]) — com considerável modéstia, é de se notar —, continha a maioria das idéias que ele mesmo estava apresentando. Não fica claro quando retomou o ensaio. Jones (loc. cit.) sugere que foi acabado em princípios de 1927, mas parece pouco provável, visto a história de Stefan Zweig a que a última parte do ensaio se refere só ter aparecido em 1927. O volume ao qual o ensaio de Freud serviu de introdução (*A Versão Original de Os Irmãos Karamassovi*) só foi publicado no outono de 1928.

O ensaio divide-se em duas partes distintas. A primeira trata do caráter de Dostoievski em geral, de seu masoquismo, seu sentimento de culpa, seus ataques ‘epileptóides’ e sua dúplice atitude no complexo de Édipo. O segundo debate o tema especial de sua paixão pelo jogo e conduz à de um conto de Stefan Zweig que lança luz sobre a gênese desse vício. Como se verá por uma carta subsequente de Freud a Theodor Reik, que imprimimos como apêndice ver ([1]), as duas partes do ensaio estão mais estreitamente relacionadas do que superficialmente parece.

O presente ensaio pode apresentar sinais de ser uma peça ‘ocasional’, mas contém muitas coisas de interesse, tais como, por exemplo, o primeiro exame realizado por Freud das crises histéricas, desde seu primeiro artigo sobre o assunto, escrito vinte anos antes (1909a), um reenunciado de suas últimas opiniões sobre o complexo de Édipo e o sentimento de culpa, e um esclarecimento sobre o problema da masturbação que não se encontra em sua descrição anterior do assunto (1912f). Acima de tudo, porém, Freud teve aqui a oportunidade de expressar seus pontos de vista sobre um escritor que considerava como um dos primeiros entre todos.

DOSTOIEVSKI E O PARRICÍDIO

Quatro facetas podem ser distinguidas na rica personalidade de Dostoievski: o artista criador, o neurótico, o moralista e o pecador. Como encontrar o caminho nessa desnorteadora complexidade?

O artista criador é o menos duvidoso: o lugar de Dostoievski não se encontra muito atrás de Shakespeare. *Os Irmãos Karamassovi* são o mais grandioso romance jamais escrito; quanto ao episódio do Grande Inquisidor, um dos pontos culminantes da literatura mundial, dificilmente qualquer valorização será suficiente. Diante do problema do artista criador, a análise, ai de nós, tem de depor suas armas.

O moralista em Dostoievski é o aspecto mais facilmente acessível. Se procurarmos colocá-lo num elevado plano enquanto moralista, alegando que só um homem que passou pelas profundezas do pecado pode atingir o mais alto cume da moralidade, negligenciaremos uma dúvida que surge. O homem moral é aquele que reage à tentação tão logo a sente em seu coração, sem submeter-se a ela. Um homem que alternadamente peca e depois, em seu remorso, erige altos padrões morais, fica exposto à censura de tornar as coisas fáceis demais para si. Não alcançou a essência da moralidade, a renúncia, pois a conduta moral de vida é um interesse humano prático. Faz-nos lembrar dos bárbaros das grandes migrações, que matavam e faziam

penitência por matarem, até que a penitência se transformou numa técnica real para permitir que o homicídio fosse cometido. Ivan, o Terrível, comportava-se exatamente desse modo; na verdade, essa transigência com a moralidade constitui um traço russo característico. Tampouco o resultado final das batalhas morais de Dostoiévski foi muito glorioso. Depois das mais violentas lutas para reconciliar as exigências instintuais do indivíduo com as reivindicações da comunidade, veio a cair na posição retrógrada de submissão à autoridade temporal e à espiritual, de veneração pelo czar e pelo Deus dos cristãos, e de um estreito nacionalismo russo — posição a que mentes inferiores chegaram com menor esforço. Esse é o ponto fraco dessa grande personalidade. Dostoiévski jogou fora a oportunidade de se tornar mestre e libertador da humanidade e se uniu a seus carcereiros. O futuro da civilização humana pouco terá por que lhe agradecer. Parece provável que sua neurose o tenha condenado a esse fracasso. A grandeza de sua inteligência e a intensidade de seu amor pela humanidade poderiam ter-lhe aberto outro caminho de vida, um caminho apostólico. Considerar Dostoiévski como pecador ou criminoso desperta oposição violenta, que não precisa basear-se numa apreciação filistéia dos criminosos. O motivo real para essa oposição logo se torna visível. Num criminoso, dois traços são essenciais: um egoísmo sem limites e um forte impulso destrutivo. Comum a ambos, e condição necessária para sua expressão, é a ausência de amor, a falta de uma apreciação emocional de objetos (humanos). Imediatamente nos recordamos do contraste que a isso é apresentado por Dostoiévski — sua grande necessidade de amor e sua enorme capacidade de amar, que podem ser constatadas em manifestações de bondade exagerada e que o levaram a amar e a ajudar onde tinha direito de odiar e ser vingativo, tal como, por exemplo, em seus relacionamentos com a primeira esposa e o amante dela. Assim sendo, é lícito perguntar por que ficar tentado a classificar Dostoiévski entre os criminosos. A resposta é que isso provém não só de sua escolha de material, que isola de todas as outras as personagens violentas, homicidas e egoístas, indicando assim a existência de tendências semelhantes dentro dele próprio, como também de certos fatos de sua vida, tais como sua paixão pelo jogo e sua possível confissão de um ataque sexual a uma garotinha. A contradição é solucionada pela compreensão de que o instinto destrutivo muito intenso de Dostoiévski, que facilmente poderia tê-lo transformado num criminoso, foi, em sua vida real, dirigido principalmente contra sua própria pessoa (para dentro, em vez de para fora), encontrando assim sua expressão como masoquismo e sentimento de culpa. Não obstante, sua personalidade reteve traços sádicos em abundância, os quais se mostram em sua irritabilidade, em seu amor de atormentar e em sua intolerância inclusive para com as pessoas que amava, aparecendo também na maneira pela qual, como autor, ele trata seus leitores. Assim, nas coisas mínimas, era um sádico para com os outros, e, nas maiores, um sádico para consigo mesmo, na verdade, um masoquista, vale dizer, a pessoa mais branda, bondosa e prestimosa possível. Selecionamos, da complexa personalidade de Dostoiévski, três fatores, um quantitativo e dois qualitativos: a extraordinária intensidade de sua vida emocional, sua disposição instintual inata e pervertida, que inevitavelmente o marcava para ser um sado-masoquista ou um criminoso, e seus dotes artísticos inanalizáveis. Essa combinação poderia muito bem existir sem neurose: há pessoas que são masoquistas completas sem serem neuróticas. Não obstante, o equilíbrio de forças entre suas exigências instintuais e as inibições que se lhes opunham (mais os métodos disponíveis de sublimação) tornariam mesmo assim necessário classificar Dostoiévski como sendo aquilo que é denominado de 'caráter instintual'. Contudo, a posição é obscurecida pela presença simultânea da neurose, a qual, como dissemos, não era, nas circunstâncias, inevitável, mas que surge à existência tão mais prontamente quanto mais rica é a

complicação que tem de ser dominada pelo ego, pois a neurose, afinal de contas, é apenas um indício de que o ego não conseguiu fazer uma síntese, e de que, ao tentar fazê-la, perdeu sua unidade.

Como, então, falando estritamente, se apresenta sua neurose? Dostoiévski considerava-se epilético e era encarado como tal por outras pessoas, por causa de suas graves crises, acompanhadas por perda de consciência, convulsões musculares e depressão subsequente. Ora, é altamente provável que essa chamada epilepsia constituísse apenas um sintoma de sua neurose e devesse, por conseguinte, ser classificada como histeroepilepsia, ou seja, como histeria grave. Não podemos ter certeza absoluta sobre esse ponto por dois motivos: em primeiro lugar, porque os dados anamnésicos da suposta epilepsia de Dostoiévski são deficientes e imerecedores de confiança; em segundo, porque nossa compreensão dos estados patológicos combinados com crises epileptiformes é imperfeita.

Tomando o segundo motivo em primeiro lugar, é desnecessário reproduzir aqui toda a patologia da epilepsia, já que ela não lançaria uma luz decisiva sobre o problema; pelo menos, porém, pode-se dizer o seguinte. O antigo *morbus sacer* ainda está em evidência como entidade clínica ostensiva, a misteriosa enfermidade com as suas crises convulsivas incalculáveis e aparentemente não provocadas, sua transformação do caráter em irritabilidade e agressividade, e sua diminuição progressiva de todas as faculdades mentais. Mas falta muito em precisão aos traços gerais desse quadro. As crises, tão selvagens em seu início, acompanhadas por mordidas de língua, incontinência de urina, e evoluindo para o perigoso *status epilepticus*, com seu risco de graves autodanos, podem, não obstante, ser reduzidas a rápidos períodos de *absence*, crises de vertigem que passam logo, ou ser substituídas por curtos espaços de tempo durante os quais o paciente faz algo que está fora de seu caráter, como se se achasse sob o controle do inconsciente. Essas crises, embora via de regra determinadas, de uma maneira que não compreendemos, por causas puramente físicas, podem, entretanto, dever seu primeiro aparecimento a alguma causa puramente mental (um susto, por exemplo), ou reagir sob outros aspectos a excitações mentais. Embora uma deterioração intelectual característica possa acontecer na maioria esmagadora dos casos, pelo menos nos é conhecido um caso (o de Helmholtz) em que a moléstia não interferiu na mais elevada realização intelectual. (Outros casos a cujo respeito a mesma afirmação foi feita são discutíveis ou abertos às mesmas dúvidas que o caso do próprio Dostoiévski.) As pessoas vítimas de epilepsia podem dar uma impressão de obtusidade e desenvolvimento interrompido, tal como a enfermidade freqüentemente acompanha a idiotia mais palpável e os mais grosseiros defeitos cerebrais, ainda que não como componente necessário do quadro clínico. Mas essas crises, com todas as suas variações, também ocorrem em outras pessoas que apresentam um desenvolvimento mental completo e, se algo mais, uma vida emocional excessiva, via de regra insuficientemente controlada. Não é de admirar que, nessas circunstâncias, tenha sido considerado impossível sustentar que a 'epilepsia' constitui uma entidade clínica isolada. A semelhança que encontramos nos sintomas manifestos parece exigir uma visão funcional deles. É como se houvesse sido disposto organicamente um mecanismo para a descarga instintual anormal, de que se poderia fazer uso em circunstâncias inteiramente diferentes, tanto no caso de distúrbios de atividade cerebral devido a graves afecções histolíticas ou tóxicas, quanto no de um controle inadequado sobre a economia mental, e, às vezes, quando a atividade da energia que opera na mente atinge o ponto de crise. Por trás dessa dicotomia, temos um vislumbre da identidade do mecanismo subjacente de descarga instintual. Tampouco pode esse mecanismo estar afastado dos processos sexuais, fundamentalmente de origem tóxica: os antigos médicos

descreviam o coito como uma pequena epilepsia, reconhecendo assim no ato sexual uma mitigação e adaptação do método epiléptico de descarregar estímulos.

A 'reação epiléptica', como esse elemento comum pode ser chamado, também está indubitavelmente à disposição da neurose, cuja essência reside em livrar-se, através de meios somáticos, de quantidades de excitação com as quais não pode lidar psiquicamente. Assim, a crise epiléptica se transforma num sintoma de histeria, sendo por ela adaptada e modificada, tal como é pelos processos sexuais normais de descarga. É, portanto, inteiramente correto distinguir entre epilepsia orgânica e epilepsia 'afetiva'. A significação prática disso é a de que uma pessoa que sofre do primeiro tipo tem uma moléstia do cérebro, ao passo que a que padece do segundo é neurótica. No primeiro caso, sua vida mental está sujeita a uma perturbação estranha, oriunda de fora; no segundo, o distúrbio é expressão de sua própria vida mental.

É extremamente provável que a epilepsia de Dostoievski tenha sido do segundo tipo. Falando estritamente, isso não pode ser provado. Para fazê-lo, precisaríamos estar em posição de inserir o primeiro aparecimento das crises e suas flutuações subseqüentes no encadeamento de sua vida mental, e, para tanto, conhecemos muito pouco. A descrição das próprias crises nada nos informa, e nossas informações sobre as relações entre elas e as experiências de Dostoievski são deficientes e, com freqüência, contraditórias. A suposição mais provável é a de que as crises remontavam muito atrás em sua infância, que seu lugar foi ocupado, de início, por sintomas mais brandos e que não assumiram forma epiléptica até depois da experiência dilaceradora de seu décimo oitavo ano de vida: o assassinato de seu pai. Viria muito a propósito se pudesse ser estabelecido que elas cessaram completamente durante seu exílio na Sibéria, mas outros relatos contradizem isso.

A inequívoca vinculação existente entre o assassinio do pai em *Os Irmãos Karamassovi* e a sorte do próprio pai de Dostoievski já impressionou mais de um de seus biógrafos e os levou a se referirem a 'certa moderna escola de psicologia'. Do ponto de vista da psicanálise (pois é a ela que se referem), somos tentados a ver nesse acontecimento o trauma mais severo e a encarar a reação de Dostoievski a ele como o ponto decisivo de sua neurose. Mas se eu empreender dar substância psicanalítica a essa opinião, correrei o perigo de me tornar ininteligível para todos os leitores que não estão familiarizados com a linguagem e as teorias da psicanálise.

Dispomos de um ponto de partida seguro. Conhecemos o significado das primeiras crises que Dostoievski sofreu em seus primeiros anos, muito antes da incidência da 'epilepsia'. Essas crises tinham a significação de morte; eram anunciadas por um temor da morte e consistiam em estados sonolentos, letárgicos. A moléstia o acometeu pela primeira vez quando ainda menino, sob a forma de uma melancolia súbita e infundada, uma sensação, como mais tarde contou a seu amigo Soloviev, de que iria morrer ali mesmo. E, na realidade, seguia-se um estado exatamente semelhante à morte real. Seu irmão Andriei conta que, mesmo quando ainda muito moço, Fiodor costumava deixar espalhadas pequenas anotações antes de dormir, dizendo que tinha medo de poder cair, durante a noite, num sono semelhante à morte; assim, implorava que seu enterro fosse adiado por cinco dias. (Fülöp-Miller e Eckstein, 1925, lx.)

Conhecemos o significado e a intenção dessas crises semelhantes à morte. Significam uma identificação com uma pessoa morta, seja com alguém que está realmente morto ou com alguém que ainda está vivo e que o indivíduo deseja que morra. O último caso é o mais significativo. A crise possui então o valor

de uma punição. Quisemos que outra pessoa morresse; agora *somos* nós essa outra pessoa e estamos mortos. Nesse ponto, a teoria psicanalítica introduz a afirmação de que, para um menino, essa outra pessoa geralmente é o pai, e de que a crise (denominada de histérica) constitui assim uma autopunição por um desejo de morte contra um pai odiado.

O parricídio de acordo com uma conceituação bem conhecida, é o crime principal e primevo da humanidade, assim como do indivíduo. (Ver meu *Totem e Tabu*, 1912-13.) É, em todo caso, a fonte principal do sentimento de culpa, embora não saibamos se a única; as pesquisas ainda não conseguiram estabelecer com certeza a origem mental da culpa e da necessidade de expiação. Mas não lhe é necessário ser a única. A situação psicológica é complicada e exige elucidação. O relacionamento de um menino com o pai é, como dizemos, 'ambivalente'. Além do ódio que procura livrar-se do pai como rival, uma certa medida de ternura por ele também está habitualmente presente. As duas atitudes mentais se combinam para produzir a identificação com o pai; o menino deseja estar no lugar do pai porque o admira e quer ser como ele, e também por desejar colocá-lo fora do caminho. Todo esse desenvolvimento se defronta com um poderoso obstáculo. Em determinado momento, a criança vem a compreender que a tentativa de afastar o pai como rival seria punida por ele com a castração. Assim, pelo temor à castração — isto é, no interesse de preservar sua masculinidade — abandona seu desejo de possuir a mãe e livrar-se do pai. Na medida em que esse desejo permanece no inconsciente, constitui a base do sentimento de culpa. Acreditamos que o que aqui descrevemos, são processos normais, o destino normal do chamado 'complexo de Édipo'; não obstante, exige uma importante amplificação.

Uma outra complicação surge quando o fator constitucional que denominamos de bissexualidade se acha, comparativamente, fortemente desenvolvido numa criança, porque então, sob a ameaça à masculinidade do menino, por meio da castração, sua inclinação é fortalecida a divergir no sentido da feminilidade, a colocar-se no lugar da mãe e a assumir o papel desta como objeto do amor do pai. Mas o temor à castração torna essa solução também impossível. O menino entende que também deve submeter-se à castração, se deseja ser amado pelo pai como se fosse uma mulher. Dessa maneira, ambos dos impulsos, o ódio pelo pai e o amor pelo pai, experimentam repressão. Há uma certa distinção psicológica do fato de o ódio pelo pai ser abandonado por causa do temor a um perigo *externo* (castração), ao passo que o amor pelo pai é tratado como um perigo interno, embora, fundamentalmente, remonte ao mesmo perigo externo.

O que torna inaceitável o ódio pelo pai é o *temor* a este; a castração é terrível, seja como punição ou como preço do amor. Dos dois fatores que reprimem o ódio pelo pai, o primeiro, ou seja, o medo direto da punição e da castração, pode ser chamado de anormal; sua intensificação patogênica só parece surgir com o acréscimo do segundo fator, o temor à atitude feminina. Dessa maneira, uma forte disposição bissexual inata se torna uma das precondições ou reforços da neurose. Uma disposição desse tipo deve ser certamente suposta em Dostoiévski, e ela se mostra sob forma viável (como homossexualismo latente) no importante papel desempenhado pelas amizades masculinas na vida dele, em suas atitudes estranhamente ternas para com rivais no amor e em sua notável compreensão de situações que só são explicáveis pelo homossexualismo reprimido, como muitos exemplos extraídos de seus romances demonstram.

Lamento, embora não possa alterar os fatos, que essa exposição das atitudes de amor e ódio para com o pai e as transformações delas sob a ameaça da castração pareça desagradável e incrível a leitores não

familiarizados com a psicanálise. Eu deveria esperar que era precisamente o complexo de castração que estava fadado a despertar o repúdio mais geral. Mas posso apenas insistir em que a experiência psicanalítica colocou especificamente esse assunto para além do alcance da dúvida e nos ensinou a reconhecer nele a chave para toda neurose. É essa chave, então, que temos de aplicar à chamada epilepsia de nosso autor. Como são estranhas à nossa consciência as coisas pelas quais nossa vida mental inconsciente é governada!

Mas o que foi dito até agora não esgota as conseqüências da repressão do ódio pelo pai no complexo de Édipo. Há algo de novo a ser acrescentado, a saber: que, apesar de tudo, a identificação com o pai finalmente constrói um lugar permanente para si mesma no ego. É recebida dentro deste, mas lá se estabelece como um agente separado, em contraste com o restante do conteúdo do ego. Damos-lhe então o nome de superego e atribuímos-lhe, como herdeiro da influência parental, as funções mais importantes. Se o pai foi duro, violento e cruel, o superego assume dele esses atributos e nas relações entre o ego e ele, a passividade que se imaginava ter sido reprimida é restabelecida. O superego se tornou sádico e o ego se torna masoquista, isto é, no fundo, passivo, de uma maneira feminina. Uma grande necessidade de punição se desenvolve no ego, que em parte se oferece como vítima ao destino e em parte encontra satisfação nos maus tratos que lhe são dados pelo superego (isto é, no sentimento de culpa), pois toda punição é, em última análise, uma castração, e, como tal, realização da antiga atitude passiva para com o pai. Mesmo o Destino, em última instância, não passa de uma projeção tardia do pai.

Os processos normais da formação da consciência devem ser semelhantes aos anormais, aqui descritos. Ainda não conseguimos fixar a linha limítrofe entre eles. Observar-se-á que, aqui, a parcela maior no resultado é atribuída ao componente passivo de feminilidade reprimida. Além disso, deve ser de importância, como fator acidental, que o pai, que é temido em qualquer caso, seja também especialmente violento na realidade. Isso foi verdadeiro no caso de Dostoiévski e podemos fazer remontar a origem de seu extraordinário sentimento de culpa e de sua conduta de vida masoquista a um componente feminino especialmente intenso. Assim, a fórmula para Dostoiévski é a seguinte: uma pessoa com uma disposição bissexual inata especialmente intensa, que pode defender-se com intensidade especial contra a dependência de um pai especialmente severo. Essa característica de bissexualidade surge como acréscimo aos componentes de sua natureza que já identificamos. Seus sintomas precoces de crises semelhantes à morte podem ser assim compreendidos como uma identificação paterna por parte de seu ego, a qual é permitida pelo superego como punição. 'Você queria matar seu pai, a fim de ser você mesmo o pai. Agora, você é seu pai, mas um pai morto' — o mecanismo regular dos sintomas histéricos. E, além disso: 'Agora, seu pai está matando você'. Para o ego, o sintoma da morte constitui uma satisfação, em fantasia, do desejo masculino e, ao mesmo tempo, uma satisfação masoquista; para o superego, trata-se de uma satisfação punitiva, isto é, uma satisfação sádica. Ambos, o ego e o superego, levam avante o papel de pai.

Resumindo, a relação entre o indivíduo e o seu objeto paterno, embora retendo seu conteúdo, foi transformada numa relação entre o ego e o superego — um novo cenário num novo palco. Reações infantis oriundas do complexo de Édipo como essas podem desaparecer se a realidade não lhes proporciona novo alimento. Mas o caráter do pai permaneceu o mesmo, ou melhor, se deteriorou com os anos, e assim o ódio de Dostoiévski pelo pai e seu desejo de morte contra esse pai malvado foram mantidos. Ora, é algo perigoso a realidade atender a tais desejos reprimidos. A fantasia tornou-se realidade e todas as medidas defensivas são

imediatamente reforçadas. As crises de Dostoiévski assumiram então um caráter epiléptico; ainda, indubitavelmente, significavam uma identificação com o pai como punição, mas se tinham tornado terríveis, tais como a própria morte assustadora do pai. Qual outro conteúdo absorveram, especificamente qual conteúdo sexual, foge à conjectura.

Uma coisa é digna de nota: na aura da crise epilépsia, um momento de felicidade suprema é experimentado. Pode bem ser um registro do triunfo e do sentimento de liberação experimentados ao escutar as notícias da morte, seguidos imediatamente por uma punição ainda mais cruel. Imaginamos exatamente essa seqüência de triunfo e de pesar, de alegria festiva e de luto, nos irmãos da horda primeva que mataram o pai, e encontramos-a repetida na cerimônia da refeição totêmica. Se se provasse que, no caso de Dostoiévski, ele se libertou de suas crises na Sibéria, isso simplesmente daria substância à opinião de que elas eram sua punição. Não necessitava mais delas quando estava sendo castigado de outra maneira. Isso, porém, não pode ser provado. Essa necessidade de punição por parte da economia mental de Dostoiévski antes explica o fato de ele ter passado inabalado por esses anos de tormento e humilhação. A condenação de Dostoiévski como prisioneiro político foi injusta e ele deve ter sabido disso, mas aceitou o imerecido castigo das mãos do Paizinho, do Czar, como um substituto da punição que merecia por seu pecado contra o pai real. Em vez de se punir a si mesmo, conseguiu fazer-se punir pelo representante paterno. Temos aqui um vislumbre da justificação psicológica das punições infligidas pela sociedade. É fato que grandes grupos de criminosos desejam ser punidos. O superego deles exige isso; assim se poupam a si mesmos a necessidade de se infligirem o castigo.

Quem quer que esteja familiarizado com a complicada transformação de significado experimentada pelos sintomas histéricos, compreenderá que aqui não se pode fazer tentativa alguma para acompanhar o significado das crises de Dostoiévski além desses começos. Basta podermos supor que seu significado original permaneceu inalterado por detrás de todos os acréscimos posteriores. Podemos com segurança dizer que Dostoiévski nunca se libertou dos sentimentos de culpa oriundos de sua intenção de matar seu pai. Esses sentimentos também determinaram sua atitude nas duas outras esferas em que a relação paterna constitui o fator decisivo, ou seja, sua atitude para com a autoridade do Estado e para com a crença em Deus. Na primeira delas, findou pela completa submissão a seu Paizinho, o Czar, que outrora desempenhara com ele, na *realidade*, a comédia de matar que suas crises tão freqüentemente haviam representado em *brincadeira*. Aqui, a penitência levou a melhor. Na esfera religiosa, ele reteve mais liberdade: de acordo com relatórios aparentemente fidedignos, oscilou, até o último momento de sua vida, entre a fé e o ateísmo. Seu grande intelecto tornava-lhe impossível desprezar qualquer das dificuldades intelectuais a que a fé conduz. Através de uma recapitulação individual de um desenvolvimento da história mundial, esperou descobrir uma saída e uma libertação da culpa no ideal cristão e, mesmo, fazer uso de seus sofrimentos como reivindicação de estar representando um papel semelhante ao de Cristo. Se, em geral, não conseguiu a liberdade, tendo-se tornado um reacionário, isso se deveu ao fato de a culpa filial, que se acha presente nos seres humanos em geral e sobre a qual o sentimento religioso é construído, ter atingido nele uma intensidade superindividual e permanecido insuperável inclusive à sua grande inteligência. Escrevendo isso, expomo-nos à acusação de termos abandonado a imparcialidade da análise e sujeitado Dostoiévski a julgamentos que só se podem justificar do ponto de vista particular de uma *Westanschauung* específica. Um conservador tomaria o partido do

Grande Inquisidor e julgaria Dostoiévski de modo diferente. A objeção é justa e só se pode dizer como desculpa que a decisão de Dostoiévski tem toda a aparência de ter sido determinada por uma inibição intelectual devida à neurose.

Difícilmente pode dever-se ao acaso que três das obras-primas da literatura de todos os tempos — *Édipo Rei*, de Sófocles; *Hamlet*, de Shakespeare; e *Os Irmãos Karamassovi*, de Dostoiévski — tratem todas do mesmo assunto, o parricídio. Em todas três, ademais, o motivo para a ação, a rivalidade sexual por uma mulher, é posto a nu.

A mais direta é certamente a representação na tragédia da lenda grega. Nesta, ainda é o próprio herói que comete o crime. Mas, sem suavização e disfarce, o tratamento poético é impossível. A admissão nua de uma intenção de cometer parricídio, tal como aquela a que chegamos na análise, parece intolerável sem preparação analítica. O drama grego, embora mantendo o crime, introduz magistralmente a atenuação indispensável, projetando o motivo inconsciente do herói na realidade, sob a forma de uma compulsão por parte de um destino que lhe é estranho. O herói comete o ato sem intenção e, aparentemente, sem ser influenciado pela mulher; esse último elemento, contudo, é levado em consideração na circunstância de o herói só poder obter a posse da mãe-rainha depois de ter repetido seu feito sobre o monstro que simboliza o pai. Após sua culpa ter sido revelada e tornada consciente, o herói não faz qualquer tentativa de se eximir apelando para o expediente artificial da compulsão do destino. Seu crime é reconhecido e punido como se fosse um crime integral e consciente, algo fadado a parecer injusto à nossa razão, mas, psicologicamente correto.

Na peça inglesa, a apresentação é mais indireta; o herói não comete o crime ele próprio; este é executado por outra pessoa, para quem não constitui parricídio. O motivo oculto da rivalidade sexual pela mulher, portanto, não precisa ser disfarçado. Ademais, vemos o complexo de Édipo do herói sob uma luz por assim dizer refletida, tomando conhecimento do efeito causado sobre ele pelo crime do outro. Deveria vingar esse crime, mas, de modo bastante estranho, descobre-se incapaz de fazê-lo. Sabemos que é seu sentimento de culpa que o paralisa, mas, de modo totalmente de acordo com os processos neuróticos, o sentimento de culpa é deslocado para a percepção de sua inaptidão em cumprir sua missão. Há sinais de que o herói sente essa culpa como superindividual. Ele despreza os outros não menos do que a si mesmo: 'Dê a cada homem o que merece, e quem escapará do açoite?' O romance russo vai um passo além na mesma direção. Aí também o homicídio é cometido por um outro. Esse outro, contudo, está, para com o assassinado, na mesma relação filial que o herói, Dimitri; no caso desse outro, o motivo da rivalidade sexual é abertamente admitido; trata-se de um irmão do herói e constitui fato digno de nota que Dostoiévski lhe tenha atribuído sua própria doença, a suposta epilepsia, como se estivesse procurando confessar que o epilético, o neurótico nele próprio, era um parricida. Depois, então, no discurso de defesa no julgamento, ocorre a famosa zombaria da psicologia, como sendo uma 'faca de dois gumes', um disfarce esplêndido, pois basta invertê-lo para descobrir o significado mais profundo da visão que Dostoiévski tinha das coisas. Não é a psicologia que merece a zombaria, mas o processo de investigação judicial. É indiferente saber quem realmente cometeu o crime; a psicologia se interessa apenas em saber quem o desejou emocionalmente e quem o recebeu com alegria quando foi cometido. E, por esse motivo, todos os irmãos, exceto a figura contrastada de Aliocha, são igualmente culpados — o sensual impulsivo, o cínico céptico e o criminoso epilético. Em *Os Irmãos Karamassovi* há uma cena particularmente reveladora. No decorrer de sua conversa com Dimitri, o Padre Zossima reconhece que aquele

está preparado para cometer parricídio e se ajoelha a seus pés. É impossível que isso possa ser entendido como expressão de admiração; tem de significar que o santo homem está rejeitando a tentação a desprezar ou detestar o assassino e, por isso, se humilha perante ele. A simpatia de Dostoievski pelo criminoso é, de fato, ilimitada; vai muito além da piedade a que o infeliz tem direito e nos faz lembrar do 'temor sagrado' com que os epiléticos e os lunáticos eram encarados no passado. Um criminoso, para ele, é quase um Redentor, que tomou sobre si próprio a culpa que, em outro caso, deveria ter sido carregada pelos outros. Não há mais necessidade de que alguém mate, visto que *ele* já matou, e há que ser-lhe grato; não fosse ele, ver-nos-íamos obrigados a matar. Isso não é apenas piedade bondosa, mas uma identificação com base em impulsos assassinos semelhantes — na realidade, um narcisismo ligeiramente deslocado. (Afirmando isso, não estamos discutindo o valor ético dessa benignidade.) Este pode talvez ser, de modo bastante geral, o mecanismo da simpatia benigna por outras pessoas, mecanismo passível de se discernir com facilidade especial no caso extremo de um romancista dominado pela culpa. Não há dúvida de que essa simpatia por identificação constituiu fator decisivo na determinação da escolha de material de Dostoievski. Ele tratou primeiramente do criminoso comum (cujos motivos são egoístas) e do criminoso político e religioso, sendo somente ao fim de sua vida que retornou ao criminoso primevo, ao parricida, e utilizou-o, numa obra de arte, para efetuar sua confissão.

A publicação dos documentos póstumos de Dostoievski e do diário de sua esposa lançaram uma luz ofuscante sobre determinada fase de sua vida, a saber, o período na Alemanha, quando se mostrou obcecado pela mania do jogo (cf. Fülöp-Miller e Eckstein, 1925), impossível de ser considerada senão como um acesso inequívoco de paixão patológica. Não faltaram racionalizações para essa conduta fora do comum e indigna. Como freqüentemente sucede com neuróticos, o sentimento de culpa de Dostoievski tinha assumido forma tangível com se fosse um ônus de dívidas, e ele pôde refugiar-se no pretexto de estar tentando, com seus ganhos nas mesas de jogo, possibilitar a volta à Rússia sem ser preso pelos credores. Mas isso não foi mais do que um pretexto, e Dostoievski era suficientemente perspicaz para reconhecer o fato e bastante honesto para admiti-lo. Sabia que o importante era o jogo pelo amor ao jogo — *le jeu pour le jeu*. Todos os pormenores de sua conduta impulsivamente irracional demonstram isso, e algo mais também. Ele nunca descansava antes de ter perdido tudo. Para ele, o jogo era também um método de autopunição. Seguidamente fez à sua jovem esposa a promessa, ou deu-lhe sua palavra de honra, de não jogar mais ou de não jogar mais naquele dia específico, e, informa ela, quase sempre as rompeu. Quando suas perdas os reduziam à mais extrema necessidade, extraía disso uma segunda satisfação patológica. Podia então censurar-se e humilhar-se diante dela, convidá-la a desprezá-lo e a se lamentar por se ter casado com um velho pecador; quando havia assim aliviado sua consciência, recomeçava tudo no dia seguinte. A jovem esposa se acostumou a esse ciclo, porque observara que a única coisa que oferecia qualquer esperança real de salvação — a produção literária dele — nunca ia tão bem como quando perdiam tudo e empenhavam suas últimas posses. Naturalmente, ela não compreendia a conexão. Quando o sentimento de culpa dele ficava satisfeito pelos castigos que se havia infligido, a inibição incidente sobre seu trabalho se tornava menos grave e ele se permitia dar alguns passos ao longo da estrada do sucesso.

Qual é a parte da infância, há muito tempo enterrada, de um jogador que força seu caminho à repetição na obsessão pelo jogo? A resposta pode ser percebida sem dificuldade numa história da autoria de um de

nossos mais jovens escritores. Stefan Zweig, que, incidentalmente, dedicou ele próprio um estudo a Dostoievski (1920), incluiu em sua coletânea de três histórias, *Die Verwirrung der Gefühle* [*Confusão de Sentimentos*] (1927), uma a que denominou ‘Vierundzwanzig Stunden aus dem Leben einer Frau’ [‘Vinte e Quatro Horas na Vida de Uma Mulher’]. Essa pequena obra-prima dispõe-se, ostensivamente, apenas a demonstrar que criatura irresponsável é a mulher, e a que excessos, surpreendentes inclusive para ela, uma experiência inesperada pode impulsioná-la. Mas a história conta muito mais do que isso. Se for submetida a uma interpretação analítica, descobrir-se-á que representa (sem qualquer intenção apologética) algo inteiramente diferente, algo universalmente humano, ou antes, algo masculino. E essa interpretação é tão extremamente óbvia, que a ela não se pode resistir. É característico da natureza da criação artística que o autor, amigo pessoal meu, tenha podido garantir-me, quando lhe perguntei, que a interpretação que lhe apresentava era completamente estranha a seu conhecimento e intenção, embora alguns dos pormenores entremeados na narrativa parecessem expressamente destinados a fornecer a pista para um segredo.

Nessa história, um senhora distinta e já idosa narra ao autor uma experiência que tivera, mais de vinte anos antes. Ficara viúva ainda jovem e mãe de dois filhos, que não mais precisavam de seus cuidados. Aos 42 anos, nada mais esperando da vida, aconteceu-lhe, numa de suas viagens sem destino, visitar o Cassino de Monte Carlo. Aí, entre todas as notáveis impressões produzidas pelo lugar, ficou logo fascinada pela visão de um par de mãos que pareciam revelar todos os sentimentos do infeliz jogador, com uma sinceridade e intensidade terrificantes. Essas mãos pertenciam a um belo jovem — o autor, como que sem intenção, dá-lhe a mesma idade que a do filho mais velho da narradora — que, depois de perder tudo, abandonou os salões de jogo no mais profundo desespero, com a intenção evidente de pôr fim à sua vida sem esperança nos jardins do Cassino. Um inexplicável sentimento de simpatia compeliu-a a segui-lo e a fazer todo esforço para salvá-lo. Ele a tomou por uma das importunas mulheres tão comuns naquele lugar, e tentou livrar-se dela, mas ela permaneceu com ele e se viu obrigada, da maneira mais natural possível, a ir encontrá-lo em seu apartamento no hotel e, finalmente, a partilhar de seu leito. Depois dessa improvisada noite de amor, ela exigiu do rapaz, que agora aparentemente se acalmara, um juramento solene de que nunca mais jogaria de novo, forneceu-lhe dinheiro para sua viagem de volta e prometeu encontrá-lo na estação, antes da partida do trem dele. Agora, contudo, ela começava a sentir uma grande ternura pelo jovem, dispunha-se a sacrificar tudo o que era seu a fim de preservá-lo, e tomou a decisão de partir com ele, em vez de lhe dizer adeus. Vários contratempos a retardaram, de maneira que ela perdeu o trem. Em seu anseio por aquele que acabava de perder, retornou aos salões de jogo e aí, para seu horror, viu mais uma vez as mãos que primeiramente tinham despertado sua simpatia: o infiel rapaz retornara ao jogo. Ela o fez lembrar-se de sua promessa mas, obcecado por sua paixão, o jovem a chamou de desmancha-prazeres, disse-lhe que fosse embora, arremessando-lhe o dinheiro com que tentara resgatá-lo. Em profunda mortificação, ela partiu às pressas. Mais tarde, descobriu que não conseguira salvá-lo do suicídio.

Essa história, brilhantemente narrada e impecavelmente motivada, é, naturalmente, completa em si mesma, sendo certo produzir um efeito profundo no leitor. A análise, porém, nos mostra que sua invenção se baseia fundamentalmente numa fantasia plena de desejo pertencente ao período da puberdade, fantasia de que uma série de pessoas, na realidade, se lembra conscientemente. Ela corporifica o desejo do menino de que a própria mãe o inicie na vida sexual, a fim de salvá-lo dos temíveis danos causados pela masturbação. (As

numerosas obras criativas que tratam do tema da redenção têm a mesma origem.) O 'vício' da masturbação é substituído pela inclinação ao jogo e a ênfase dada à atividade apaixonada das mãos revela essa derivação. Na verdade, a paixão pelo jogo constitui um equivalente da antiga compulsão a se masturbar; 'brincar' é a palavra real utilizada no quarto das crianças para descrever a atividade das mãos sobre os órgãos genitais. A natureza irresistível da tentação, as resoluções solenes, que, não obstante, são invariavelmente rompidas, de nunca fazê-lo de novo, o prazer entorpecedor e a consciência má que diz ao indivíduo que ele está se arruinando (cometendo suicídio) — todos esses elementos permanecem inalterados no processo de substituição. É verdade que a história de Zweig é contada pela mãe, não pelo filho. Deve ser lisonjeiro ao filho pensar: 'se minha mãe soubesse em que perigos a masturbação me envolve, com certeza me salvaria deles, deixando que eu derramasse toda minha ternura em seu próprio corpo'. A igualização da mãe a uma prostituta, feita pelo rapaz da história vincula-se à mesma fantasia. Traz a mulher inatingível para um alcance fácil. A consciência má que acompanha a fantasia provoca o final infeliz da história. É também interessante observar como a *façade* que lhe é dada pelo autor parece disfarçar seu significado analítico, pois é extremamente discutível que a vida erótica das mulheres seja dominada por impulsos súbitos e misteriosos. Pelo contrário, a análise revela uma motivação apropriada para a surpreendente conduta dessa mulher, que até então se afastara do amor. Fiel à lembrança do marido morto, armara-se contra todas as atrações semelhantes, mas — e aqui a fantasia do filho se mostra correta — não escapou, como mãe, de sua transferência inteiramente inconsciente do amor para com seu filho, e o Destino pôde apanhá-la nesse ponto sem defesa.

Se a inclinação ao jogo, com as lutas mal-sucedidas para romper o hábito e com as oportunidades que proporciona para autopunição, constitui uma repetição da compulsão a se masturbar, não nos surpreenderemos em descobrir que ela tenha ocupado um espaço tão grande na vida de Dostoiévski. Afinal de contas, não encontramos casos de neurose grave em que a satisfação auto-erótica da primeira infância e da puberdade não tenha desempenhado um papel, e a relação entre os esforços para suprimi-la e o temor ao pai são por demais conhecidos para precisarem mais do que uma menção.

APÊNDICE: UMA CARTA DE FREUD A THEODOR REIK

[Alguns meses após a publicação do ensaio de Freud sobre Dostoiévski, um exame dele, da autoria de Theodor Reik, apareceu em *Imago* (no segundo número de 1929, 15, 232-42). Embora os comentários de Reik fossem, em geral, favoráveis, argumentou com considerável amplitude que o julgamento de Freud sobre a moral de Dostoiévski era injustificadamente severo e discordou também do que Freud escrevera sobre moralidade no terceiro parágrafo do ensaio. Também, incidentalmente, criticou a *forma* do ensaio, com sua conclusão aparentemente desvinculada. Após ler essas críticas, Freud enviou a Reik uma carta em resposta, e quando, não muito depois, este reimprimiu o artigo num livro de trabalhos coligidos (1930), Freud concordou com que sua carta também fosse incluída. Uma tradução inglesa da crítica e da resposta a ela foram posteriormente publicadas em *From Thirty Year with Freud* (Nova Iorque, 1940, e Londres, 1942), da autoria de Reik. É com a gentil permissão do Dr. Theodor Reik que publicamos a carta que Freud lhe dirigiu, numa tradução revisada.]

14 de abril de 1929

... Li a sua resenha crítica de meu estudo sobre Dostoiévski com grande prazer. Todas as suas objeções merecem consideração e, em certo sentido, devem ser reconhecidas como apropriadas. Posso apresentar algo em minha defesa, mas, naturalmente, não se tratará de saber quem está certo ou errado.

Acho que você está aplicando um padrão excessivamente alto a essa trivialidade. Foi escrita como um favor a outra pessoa, e escrita com relutância. Atualmente sempre escrevo com relutância. Não há dúvida de que você percebeu isso. Naturalmente, não vai aí qualquer intenção de desculpar juízos apressados ou falsos, mas simplesmente a descuidada arquitetura do ensaio como um todo. Não posso discutir o desarmonioso efeito produzido pelo acréscimo da análise de Zweig, mas um exame mais profundo talvez apresente certa justificação para ela. Se não tivesse sido atrapalhado por considerações a respeito do lugar em que meu ensaio deveria aparecer, certamente teria escrito: 'Podemos esperar que, na história de uma neurose acompanhada por um sentimento de culpa tão severo, um papel especial seja desempenhado pela luta contra a masturbação. Essa expectativa é completamente atendida pela inclinação patológica de Dostoiévski ao jogo, pois, como podemos ver num conto de autoria de Zweig (...) etc.' Isso equivale a dizer que o espaço concedido ao conto não corresponde à relação Zweig-Dostoiévski, mas a outra: masturbação-neurose. De qualquer maneira, o desfecho ficou desgracioso.

Atenho-me com firmeza a uma avaliação social da ética cientificamente objetiva e, por esse motivo, não desejaria negar ao excelente filisteu um certificado de boa conduta ética, ainda que esta lhe tenha custado pouca autodisciplina. Ao lado disso, porém, consinto na validade da visão psicológica subjetiva da ética que você apóia. Embora concorde com seu julgamento do mundo e da humanidade, tal com hoje são, não posso, como bem sabe, encarar sua rejeição de um futuro melhor como justificada.

Como você sugere, incluí Dostoiévski psicólogo sob o artista criador. Outra objeção que poderia ter levantado contra ele, seria que sua compreensão interna estava muito restrita à vida mental anormal. Considere seu espantoso desamparo frente às manifestações do amor. Tudo de que realmente tomamos conhecimento são o desejo bruto e instintual, a submissão masoquista e o amor por piedade. Você tem razão, também, em desconfiar de que, a despeito de toda minha admiração pela intensidade e preeminência de Dostoiévski, de fato não gosto dele. Isso se deve a que minha paciência com as naturezas patológicas está exaurida na análise. Na arte e na vida, não as tolero. Trata-se de traços caracterológicos que me são pessoais e não obrigam a outros.

Onde vai publicar seu ensaio? Considero-o de alta qualidade. Só a pesquisa científica não deve possuir presunções. Em qualquer outra espécie de pensamento, a escolha de um ponto de vista não pode ser evitada, e, naturalmente, existem muitos deles ...

ALGUNS SONHOS DE DESCARTES: UMA CARTA A MAXIME LEROY (1929)

NOTA DO EDITOR INGLÊS

ÜBER DIE WEIBLICHE SEXUALITÄT

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1931 *Int. Z. Psychoanal.*, 17 (3), 317-22.

1934 *G.S.*, 12, 120-40.

1948 *G.W.*, 14, 517-37.

(b) TRADUÇÕES INGLESAS:

'Female Sexuality'

1932 *Psychoanal. Quart.*, 1 (1), 191-209. (Trad. de E. B. Jackson.)

1932 *Int. J. Psycho-Anal.*, 13 (3), 281-97. (Trad. de Joan Riviere.)

1950 *C.P.*, 5, 252-72. (Reimpressão revista da anterior.)

A presente tradução inglesa é versão modificada da publicada em 1950.

O primeiro rascunho deste artigo parece ter sido escrito por volta do fim de fevereiro de 1931, mas só foi terminado no verão desse ano (Jones, 1957, 176).

O presente estudo constitui um reenunciado das descobertas anunciadas por Freud seis anos antes, em seu trabalho sobre 'Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes' (1925)), do qual um certo exame será encontrado na Nota do Editor Inglês àquela obra, *Standard Ed.*, 19, 243. A publicação desse trabalho anterior provocou consideráveis repercussões entre os psicanalistas, especialmente, talvez, na Inglaterra, e elas podem ter estimulado Freud a retornar ao assunto. A última seção do presente artigo contém — coisa bastante fora do comum nos trabalhos de Freud — algumas críticas de uma série de outros artigos. E é curioso que ele pareça tratá-los como se esses trabalhos tivessem surgido espontaneamente e não, como era claramente o caso, como reação a seu próprio artigo um tanto revolucionário de 1925 — ao qual, na verdade, não faz aqui qualquer referência.

Existem, contudo, um ou dois aspectos sob os quais esta obra amplia sua predecessora. Dá nova ênfase (obviamente com base em material clínico recente) à intensidade e longa duração da ligação pré-edipiana da menina à mãe. Contudo, de mais interesse, talvez, é o longo exame do elemento *ativo* na atitude

da menina para com a mãe e na feminilidade em geral. Aproximadamente um ano depois do aparecimento deste artigo, Freud retornou ao tema da sexualidade feminina na Conferência XXXIII das *New Introductory Lectures* (1933a), que trata do assunto em linhas muito semelhantes às presentes, ainda que de maneira bastante menos técnica; termina, ademais, por um certo estudo das características das mulheres na vida adulta.

ALGUNS SONHOS DE DESCARTES: UMA CARTA A MAXIME LEROY

Ao considerar sua carta, em que me pede para examinar alguns sonhos de Descartes, o que primeiro senti foi uma impressão de desalento, pois trabalhar com sonhos sem poder obter da própria pessoa que sonhou quaisquer indicações sobre as relações passíveis de vinculá-los uns aos outros ou ligá-los ao mundo externo — e esse é claramente o caso quando se trata dos sonhos de uma figura histórica —, via de regra proporciona apenas um resultado pobre. No caso, minha tarefa mostrou ser mais fácil do que tinha previsto; não obstante, o fruto de minhas investigações sem dúvida lhe parecerá muito menos importante do que teria o direito de esperar.

Os sonhos de nosso filósofo são aquilo que é conhecido como ‘sonhos vindos de cima’ (*Traume von oben*), o que equivale a dizer que constituem formulações de idéias que poderiam ter sido criadas tão bem num estado de vigília quanto durante o estado de sono, e que apenas em certas partes derivaram seu conteúdo de estados mentais de nível comparativamente profundo. Por isso, esses sonhos, na maioria, oferecem um conteúdo que tem forma abstrata, poética ou simbólica.

A análise de sonhos desse tipo geralmente nos conduz à seguinte posição: não podemos compreender o sonho, mas aquele que sonhou — ou o paciente — pode traduzi-lo imediatamente e sem dificuldade, dado que o conteúdo do sonho se aproxima muito de seus pensamentos conscientes. Restam então certas partes do sonho sobre as quais aquele que sonhou não sabe o que dizer, e precisamente essas partes pertencem ao inconsciente, sendo, sob muitos aspectos, as mais interessantes.

Nos casos mais favoráveis, explicamos essa [parte] inconsciente com a ajuda das idéias que aquele que sonhou lhe acrescentou.

Essa maneira de julgar os ‘sonhos vindo de cima’ — e essa expressão deve ser entendida em sentido psicológico, não em sentido místico — é a que deve ser seguida no caso dos sonhos de Descartes.

O próprio filósofo os interpreta e, de acordo com todas as regras da interpretação de sonhos, temos de aceitar sua explicação, mas se deveria acrescentar que nenhum outro caminho, que nos leve mais adiante, se abre para nós.

Em confirmação da explicação dele, podemos dizer que os obstáculos que o impediram de se movimentar livremente nos são perfeitamente bem conhecidos: constituem a representação, por parte do sonho, de um conflito interno. O lado esquerdo representa o mal e o pecado, e o vento, o ‘gênio mau’ (*animus*).

As diferentes figuras que aparecem no sonho não podem, naturalmente, ser por nós identificadas, embora Descartes, se fosse interrogado, não teria deixado de identificá-las. Os elementos bizarros, dos quais, incidentalmente, existem poucos, e que são quase absurdos — tais como ‘o melão de uma terra estrangeira’ e os pequenos retratos — permanecem inexplicados.

Quanto ao melão, aquele que sonhou teve a idéia — original — de ver nele ‘os encantos da solidão, mas apresentados por incentivos puramente humanos’. Isso decerto não é correto, mas poderia fornecer uma associação de idéias que conduzisse a uma explicação correta. Se se correlacionar com seu estado de pecado, a associação poderia representar um quadro sexual que ocupasse a imaginação do jovem solitário.

Sobre a questão dos retratos, Descartes não lança luz alguma.

O PRÊMIO GOETHE (1930)

GOETHE-PREIS, 1930

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

Brief an Dr. Alfons Paquet

1930 *Psychoanal. Bewegung*, 2 (5) (set.-out), 419.

1934 G.S., 12, 406-7.

1948 G.W., 14, 545-6.

Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus

1930 *Psychoanal. Bewegung*, 2 (5) (set.-out.), 421-6.

1934 G.S., 12, 408-11.

1948 G.W., 14, 547-50.

A presente tradução, a primeira em inglês, é de autoria de Angela Richards.

Em 1927, a cidade de Frankfurt criou o 'Prêmio Goethe', que deveria ser anualmente concedido a 'uma personalidade de realizações já firmadas cuja obra criadora fosse digna de uma honra dedicada à memória de Goethe'. Os primeiros três prêmios foram concedidos a Stefan George, o poeta; a Albert Schweitzer, o músico e missionário médico; e a Leopold Ziegler, o escritor filosófico. O valor do prêmio era de 10.000 marcos alemães, equivalentes na ocasião, a cerca de 500 libras ou 2.500 dólares.

Por sugestão de Alfons Paquet, homem de letras bem conhecido e secretário dos Curadores do Fundo, decidiu-se conceder o prêmio de 1930 a Freud, o que foi anunciado a este (que, na ocasião, se encontrava em férias no Salzkammergut) numa carta de Paquet datada de 26 de julho de 1930 (impressa no *Psychoanalytische Bewegung*, 2, 417-18), a que Freud respondeu a 3 de agosto. Era costume, como Paquet explicava em sua carta, que o prêmio fosse entregue a 28 de agosto de cada ano, numa cerimônia realizada na casa de Frankfurt em que Goethe nascera, e que o contemplado aí fizesse um discurso, ilustrando sua própria relação interna com Goethe. Devido à sua doença, Freud não pôde fazê-lo ele próprio, mas o discurso que preparou foi lido por Anna Freud na cerimônia na Casa de Goethe, a 28 de agosto.

CARTA AO DR. ALFONS PAQUET

Grundlsee, 3.8.1930.

Prezado Dr. Paquet,

Nunca fui mimado por sinais públicos de honra e adaptei-me tanto a esse estado de coisas, que me foi possível passar sem eles. Não gostaria de negar, contudo, que a concessão do Prêmio Goethe da cidade de Frankfurt deu-me grande prazer. Há nele algo que inflama especialmente a imaginação, e uma de suas estipulações dissipa o sentimento de humilhação que, em outros casos, é concomitante a tais distinções.

Desejo particularmente agradecer-lhe por sua carta; ela me comoveu e espantou. À parte sua penetração simpática da natureza de minha obra, nunca antes encontrara as intenções pessoais e secretas por trás dela identificadas com tal clareza como o senhor o fez, e gostaria muito de lhe perguntar como veio a ter esse conhecimento.

Lamento saber, por sua carta dirigida a minha filha, que não poderei encontrá-lo em futuro próximo, e, com meu tempo de vida, o adiamento é sempre algo de arriscado. Naturalmente, estarei pronto a receber o cavalheiro (Dr. Michel) cuja visita me anuncia.

Infelizmente, não poderei estar presente à cerimônia em Frankfurt; estou muito fraco para tal empreendimento. Nada perderão por isso; minha filha Anna sem dúvida é mais agradável de ver e ouvir do que eu. Proponho que ela leia algumas frases minhas que tratam das vinculações de Goethe com a psicanálise e defendem os próprios analistas da censura de terem ofendido o respeito devido ao grande homem por causa das tentativas analíticas que sobre ele fizeram. Espero que seja aceitável que eu assim adapte o tema que me foi proposto — minhas ‘relações internas, como homem e cientista, com Goethe’ —, ou então que o senhor tenha a gentileza de me comunicar que não.

Muito sinceramente seu,

Freud

DISCURSO PRONUNCIADO NA CASA DE GOETHE EM FRANKFURT

O trabalho de minha vida se dirigiu a um só objetivo. Observei os mais sutis distúrbios da função mental em pessoas saudáveis e enfermas e procurei inferir — ou, se preferirem, adivinhar —, a partir de sinais desse tipo, como o aparelho que serve a essas funções é construído e quais as forças concorrentes e mutuamente oponentes que nele se acham em ação. O que nós — eu, meus amigos e colaboradores — conseguimos aprender seguindo esse caminho pareceu-nos de importância para a construção de uma ciência mental que torna possível compreender tanto os processos mentais normais quanto os patológicos como partes do mesmo curso natural de eventos.

Fui motivado a tão estreitas considerações pela surpreendente honra que me conferistes. Ao evocar a figura da grande personalidade universal que nasceu nesta casa e passou sua infância nestas salas, vossa distinção incita, por assim dizer, à justificação perante ele, e suscita a questão de saber como *e/le* teria reagido se seu olhar, atento a toda inovação na ciência, houvesse recaído na psicanálise.

Goethe pode ser comparado em versatilidade a Leonardo da Vinci, o mestre da Renascença, que, como ele, tanto foi artista quanto investigador científico. Mas as imagens humanas nunca se podem repetir, e não faltam profundas diferenças entre os dois grandes homens. Na natureza de Leonardo, o cientista não se harmonizou com o artista, interferiu neste e, ao final, talvez o tenha abafado. Na vida de Goethe, ambas as personalidades encontram lugar lado a lado: em diferentes épocas, cada uma permitia à outra predominar. Em Leonardo, é plausível associar seu distúrbio àquela inibição em seu desenvolvimento que afastava tudo o que era erótico, e, daí, a psicologia também, de sua esfera de interesse. A esse respeito, o caráter de Goethe pôde desenvolver-se mais livremente.

Penso que Goethe não teria rejeitado a psicanálise num espírito inamistoso, como tantos de nossos contemporâneos fizeram. Ele próprio dela se aproximou numa série de pontos; identificou, através de sua própria compreensão interna, muita coisa que pudemos confirmar, e certas opiniões, que nos acarretam crítica e zombaria, foram por ele expostas como evidentes por si mesmas. Assim, estava familiarizado com a força incomparável dos primeiros laços afetivos das criaturas humanas. Celebrou-as na Dedicatória de seu poema *Fausto*, em palavras que poderíamos repetir para cada uma de nossas análises: Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,

Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt,
Versuch' ich wohl, euch diesmal festzuhalten?

.....

Gleich einer alten, halbverklungenen Sage
Kommt erste Lieb' und Freundschaft mit herauf

Explicou a si mesmo o impulso mais forte de amor que experimentou como homem maduro, apostrofando sua bem-amada: 'Ach, du worst in abgelebten Zeiten meine Schester oder meine Frau.

Assim, não negou que essas primeiras inclinações perenes assumem figuras de nosso próprio círculo familiar como seu objeto.

Goethe parafraseia o conteúdo da vida onírica nas evocadoras palavras:

Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht

Por detrás dessa magia identificamos o antigo, venerável e incontestavelmente correto pronunciamento de Aristóteles — que o sonhar é a continuação de nossa atividade mental no estado de sono — combinado com o reconhecimento do inconsciente que a psicanálise pela primeira vez lhe acrescentou. Somente o enigma da deformação onírica não encontra solução aqui.

No que constitui talvez sua mais sublime criação poética, *Iphigenie*, Goethe nos apresenta um notável exemplo de expiação, da libertação de uma mente sofredora do fardo da culpa, e faz com que essa catarse se dê através de uma apaixonada irrupção de sentimento, sob a influência benéfica da simpatia amorosa. Na verdade, repetidas vezes ele efetuou tentativas de fornecer auxílio psicológico, tal como, por exemplo, ao desafortunado homem que, nas Cartas, é denominado de Kraft, e ao Professor Plessing, de quem nos fala em

Campagne in Frankreich [Campanha na França], e o processo que aplica vai além do método da confissão católica, aproximando-se, em alguns pormenores dignos de nota, da técnica de nossa psicanálise. Há um exemplo de influência psicoterapêutica que é descrito por Goethe como um gracejo, mas que eu gostaria de citar na íntegra, visto que talvez não seja bem conhecido, embora seja muito característico. É extraído de uma carta a Frau von Stein (Nº 1.444, de 5 de setembro de 1785):

‘Ontem à noite realizei uma façanha psicológica. Frau Herder ainda se achava num estado de tensão do tipo mais hipocondríaco, por causa de todas as coisas desagradáveis que lhe haviam acontecido em Carlsbad, particularmente por da causa mulher que fora sua companheira na casa. Fiz com que ela me dissesse e me confessasse tudo, as más ações de outras pessoas e suas próprias faltas com suas mais minuciosas circunstâncias e conseqüências, e, ao final, absolvi-a e tornei-lhe claro, gracejando, nessa fórmula, que aquelas coisas agora tinham passado e sido arrojadas às profundezas do mar. Ela própria achou graça em tudo e está realmente curada.’

Goethe sempre teve Eros em alta consideração, nunca tentou menosprezar seu poder, acompanhou suas expressões primitivas e até mesmo licenciosas com não menos atenção que as mais elevadamente sublimadas, e, segundo me parece, expôs sua unidade essencial através de todas as suas manifestações de modo não menos decisivo do que Platão o fez no passado remoto. Na verdade, talvez ocorra mais que uma coincidência fortuita quando, em *Die Wahlverwandtschaften [As Afinidades Eletivas]*, aplica ao amor uma idéia extraída da esfera da química — vinculação de que o nome da própria psicanálise dá testemunho.

Estou preparado para a censura de que nós, os analistas, perdemos o direito de nos colocar sob o patrocínio de Goethe, por termos ofendido o respeito que lhe é devido ao tentarmos aplicar a análise a ele próprio, por termos degradado o grande homem à posição de objeto de investigação analítica. Discutirei, porém, em seguida se qualquer degradação tenha sido intentada ou nisso esteja implícita.

Todos nós, que reverenciamos Goethe, nos submetemos, sem demasiado protesto, aos esforços de seus biógrafos, que tentam recriar-lhe a vida a partir dos relatos e indicações existentes. Mas o que podem essas biografias proporcionar-nos? Mesmo a melhor e mais integral delas não pode responder às duas perguntas que, somente elas, parecem merecer serem conhecidas. Ela não lançaria luz alguma sobre o enigma do dom miraculoso que faz um artista, e não poderia ajudar-nos a compreender melhor o valor e o efeito de suas obras. E, contudo, não há dúvida de que uma biografia desse tipo satisfaria uma poderosa necessidade existente em nós. Sentimos isso muito distintamente se o legado da história, sem generosidade, nos recusa a satisfação dessa necessidade, como no caso de Shakespeare, por exemplo. Inegavelmente, é penoso para todos nós que ainda hoje não saibamos quem foi o autor das Comédias, Tragédias e Sonetos de Shakespeare, se foi de fato o filho inculto do cidadão provinciano de Stratford, que atingiu uma modesta posição como ator em Londres, ou se foi ao contrário, o aristocrata, de nascimento e alta instrução, apaixonadamente inconstante, até certo ponto *declassé*, Edward de Vere, Décimo Sétimo Conde de Oxford, Grande Lorde Camareiro Hereditário da Inglaterra. Mas como podemos justificar uma necessidade desse tipo, a de obter conhecimento das circunstâncias da vida de um homem, quando suas obras se tornaram tão plenas de importância para nós? As pessoas geralmente dizem que se trata de nosso desejo de nos aproximarmos de tal homem também de maneira humana. Aceitarmos isso; trata-se, então, da necessidade de adquirir relações afetivas com esses homens, acrescentá-los aos pais, aos professores, aos exemplos que conhecemos ou cuja influência já

experimentamos, na expectativa de que suas personalidades sejam tão belas e admiráveis quanto as obras de arte deles que possuímos.

Mesmo assim, podemos admitir que existe ainda outra força motivadora em ação. A justificação do biógrafo também contém uma confissão. É verdade que ele não deseja rebaixar seu herói, mas quer trazê-lo para mais perto de nós. Isso, contudo, significa reduzir a distância que o separa de nós; tende ainda, efetivamente, no sentido de degradação. E é inevitável que se aprendermos mais a respeito da vida de um grande homem, ouviremos também falar de ocasiões em que ele, de fato, não se saiu melhor do que nós, em que, na realidade, se aproximou de nós como ser humano. Não obstante, penso que podemos considerar os esforços do biógrafo como legítimos. Nossa atitude para com os pais e professores é, afinal de contas, uma atitude ambivalente, visto que nossa reverência por eles via de regra oculta um componente de rebelião hostil. Trata-se de uma fatalidade psicológica; não pode ser alterada sem a suspensão, pela força, da verdade, e está fadada a se estender às nossas relações com os grandes homens cujas vidas queremos investigar.

Quando a psicanálise se põe a serviço da biografia, tem naturalmente o direito de não ser tratada com mais rudeza do que essa última. Ela pode fornecer certas informações às quais não é possível chegar por outros meios, logrando assim demonstrar novos fios vinculadores na 'obra-prima do tecelão', disseminados entre os dotes artísticos, as experiências e as obras de um artista. Visto ser uma das principais funções de nosso pensamento dominar psiquicamente o material do mundo externo, parece-me que agradecimentos são devidos à psicanálise se, quando aplicada a um grande homem, ela contribui para a compreensão de sua grande realização. Omito, entretanto, que no caso de Goethe não avançamos muito longe, porque Goethe, como poeta, não foi apenas um grande revelador de si mesmo, mas também, a despeito da abundância de registros autobiográficos, um cuidadoso ocultador de si mesmo. Aqui, não podemos deixar de pensar nas palavras de Mefistófeles:

Das Beste, was du wissen kannst Darfst du den Buben doch nicht sagen.

APÊNDICE: RELAÇÃO DOS TRABALHOS DE FREUD QUE TRATAM PRINCIPALMENTE OU EM GRANDE PARTE DE ARTE, LITERATURA OU TEORIA DA ESTÉTICA.

[A data ao início de cada item é a do ano durante o qual a obra referida foi provavelmente escrita. A data ao final é a da publicação, e sob essa data, pormenores mais completos da obra poderão ser encontrados na Biblio-grafia e Índice de Autores. Os itens em colchetes foram publicados postumamente.]

[1897 Sobre *Édipo Rei e Hamlet*, na Carta 71 a Fliess, de 15 de outubro de 1897. (1950a)]

[1898 'Die Richterin' ('A Juíza'), na Carta 91 a Fliess, de 20 de junho de 1898. (1950a)]

1898 *A Interpretação de Sonhos*, Capítulo V, Seção D (□), sobre *Édipo Rei e Hamlet*. (1900a)

1905 Os Chistes e sua Relação com o inconsciente. (1905c)

[1905-6 'Caracteres Psicopáticos no Palco'. (1942a)]

1906 *Delírios e Sonhos na 'Gradiva' de Jensen*. (1907a)

1907 'Contribuição a um Questionário sobre Leitura'. (1907d)

1907 'Escritores Criativos e Devaneio'. (1908e)

1910 *Uma Lembrança Infantil de Leonardo da Vinci*. (1910c)

- 1913 'O Tema dos Três Cofres'. (1913*f*)
[1913 'As Reivindicações da Psicanálise ao Interesse Científico', Parte II, Seção F. (1913*j*)
1914 'O Moisés de Michelangelo'. (1914*b*)
1915 'Sobre a Transitoriedade'. (1916*a*)
1916 'Alguns Tipos de Caráter Encontrados no Trabalho Psicanalítico'. (1916*d*)
1917 'Uma Recordação Infantil de '*Dichtung und Wahrheit*'. (1917*b*)
1919 'O "Sinistro".'. (1919*h*)
1927 Pós-escrito a 'O Moisés de Michelangelo'. (1927*b*)
1927 'O Humor' (1927*d*)
1927 'Dostoievski e o Parricídio.' (1928*b*)
1929 Carta a Reik sobre Dostoievski. (1930*f*)
1930 'O Prêmio Goethe'. (1930*d e e*)
1933 Prefácio a *Edgar Allan Poe*, de Marie Bonaparte. (1933*d*)

TIPOS LIBIDINAIS (1931)

ÜBER LIBIDINOSE TYPEN

(a) EDIÇÕES ALEMÃS

1931 *Int. Z. Psychoanal.*, 17 (3), 313-16.

1934 *G.S.*, 12, 115-19.

1948 *G.W.*, 14, 509-13.

(b) TRADUÇÕES INGLÊSAS:

'Libidinal Types'

1932 *Psychoanal. Quart.*, 1 (1), 3-6. (Trad. de E. B. Jackson.)

1932 *Int. J. Psycho-Anal.*, 13 (3), 277-80. (Trad. de Joan Riviere.)

1950 *C.P.*, 5, 247-51. (Reimpressão revista da anterior.)

A presente tradução inglesa constitui versão corrigida da publicada em 1950.

Tal como o artigo seguinte ('Sexualidade Feminina'), este foi iniciado em princípios de 1931 e terminado durante o verão. Constitui acréscimo tardio ao número muito pequeno de artigos de Freud que tratam da caracterologia. Embora o tópico aflore à superfície num certo número de seus trabalhos (tal como, por exemplo, na primeira metade do Capítulo III de *The Ego and the Id* (1923d), *Standard Ed.*, 19, 28 e segs.), apenas duas de suas obras anteriores se haviam explicitamente relacionado com ele: 'Caráter e Erotismo Anal' (1909b) e 'Alguns Tipos de Caráter Encontrados no Trabalho Psicanalítico' (1916d). No presente trabalho, o assunto é considerado à luz do conceito posterior, estrutural, de Freud sobre a mente.

TIPOS LIBIDINAIS

A observação nos ensina que cada ser humano, individualmente, entende o quadro geral da humanidade conforme uma variedade quase infinita de maneiras. Se nos submetermos à multiplicidade, teremos inicialmente de escolher quais as características e os pontos de vista que tomaremos como base de nossa diferenciação. Para esse fim, as qualidades físicas indubitavelmente servirão não menos bem do que as mentais; as distinções mais valiosas serão aquelas que prometam apresentar uma combinação regular de características físicas e mentais.

É de duvidar que já nos encontremos em posição de descobrir tipos que atendam a esse requisito, como decerto seremos capazes de fazer mais tarde, sobre alguma base que ainda ignoramos. Se limitarmos nosso esforço a estabelecer tipos puramente psicológicos, a situação libidinal terá um primeiro direito a servir de base para nossa classificação. Pode-se com justiça exigir que essa classificação não seja meramente deduzida de nosso conhecimento ou nossas hipóteses sobre a libido, mas que seja facilmente confirmada pela experiência real e que contribua para o esclarecimento da massa de nossas observações e nos auxilie a apreendê-las. Pode-se imediatamente admitir que esses tipos libidinais não precisam ser os únicos possíveis, mesmo no campo psíquico, e que, se partirmos de outras qualidades, poderemos talvez estabelecer todo um conjunto de outros tipos psicológicos. Deve-se, porém, exigir de todos esses tipos que não coincidam com quadros clínicos. Pelo contrário, devem abranger todas as variações que, de acordo com nosso juízo prático incidem dentro dos limites do normal. Em seus desenvolvimentos extremos, contudo, podem aproximar-se de quadros clínicos e dessa maneira, ajudar a unir o abismo que se supõe existir entre o normal e o patológico.

De acordo, portanto, com que a libido seja predominantemente atribuída às províncias do aparelho psíquico, podemos distinguir três tipos libidinais principais. Fornecer nomes a esses tipos não é particularmente fácil; seguindo as linhas de nossa psicologia profunda, gostaria de chamá-los de tipo *erótico*, tipo *narcísico* e tipo *obsessivo*.

O tipo *erótico* é facilmente caracterizado. Eróticos são aqueles cujo principal interesse — a parte relativamente maior de sua libido — está voltado para o amor. Amar, mas acima de tudo ser amado, é a coisa mais importante para eles. São dominados pelo temor da perda do amor e acham-se, portanto, especialmente dependentes de outros que podem retirar seu amor deles. Mesmo em sua forma pura, esse tipo é muito comum. Variantes suas ocorrem segundo se ache mesclado com outro tipo, e proporcionalmente à quantidade de agressividade nele presente. Do ponto de vista social e cultural, esse tipo representa as exigências instintuais elementares do id, a que os outros agentes psíquicos se submeteram.

O segundo tipo é o que denominei de *obsessivo*, nome que, a princípio, pode parecer estranho. Distingue-se pela predominância do superego, que se separa do ego sob grande tensão. As pessoas desse tipo são dominadas pelo temor de sua consciência, em vez do medo de perder o amor. Apresentam, por assim dizer, uma dependência interna, em vez de externa. Desenvolvem um alto grau de autoconfiança e, do ponto de vista social, são os verdadeiros e predominantemente conservadores veículos da civilização.

O terceiro tipo, com justiça chamado de *narcísico*, deve ser principalmente descrito em termos negativos. Não existe tensão entre o ego e o superego (na verdade, se predominasse esse tipo, dificilmente se teria chegado à hipótese de um superego), e não há preponderância de necessidades eróticas. O principal interesse do indivíduo se dirige para a autopreservação; é independente e não se abre à intimidação. Seu ego possui uma grande quantidade de agressividade à sua disposição, a qual também se manifesta na presteza à atividade. Em sua vida erótica, o amar é preferido ao ser amado. As pessoas pertencentes a esse tipo impressionam os outros como 'personalidades'; são especialmente apropriadas a atuarem como apoio para outros, a assumirem o papel de líderes e a darem um novo estímulo ao desenvolvimento cultural ou a danificarem o estado de coisas estabelecido.

Esses tipos puros dificilmente escaparão à suspeita de terem sido deduzidos da teoria da libido. Mas nos sentimos no terreno firme da experiência quando nos voltamos para os tipos mistos, que podem ser

observados com mais freqüência do que os não mistos. Esses novos tipos — o *erótico-obsessivos*, o *erótico-narcísico* e o *narcísico-obsessivo* — parecem realmente permitir uma boa classificação das estruturas psíquicas individuais que viemos a conhecer através da análise. Se estudarmos esses tipos mistos encontraremos neles quadros de caracteres com que há longo tempo estamos familiarizados. No tipo *erótico-obsessivo*, parece que a preponderância da vida instintual é restringida pela influência do superego. Nesse tipo, a dependência simultânea de objetos humanos contemporâneos e de resíduos dos pais, educadores e exemplos é levada a seu mais alto grau. O tipo *erótico-narcísico* é talvez aquele que devemos encarar como o mais comum de todos. Ele une opostos, que nele podem moderar-se mutuamente. Pode-se aprender com esse tipo, quando comparado com os outros dois eróticos, que a agressividade e a atividade vão de par com uma predominância do narcisismo. O tipo *narcísico-obsessivo*, finalmente, produz, do ponto de vista cultural, a mais valiosa variação, pois soma à independência do mundo externo e à consideração pela exigência da consciência uma capacidade de ação vigorosa, e fortalece o ego contra o superego.

Poder-se-ia pensar que estamos gracejando, se perguntássemos por que não se fez aqui menção alguma de outro tipo misto teoricamente possível, a saber, o tipo *erótico-obsessivo-narcísico*. Mas a resposta ao gracejo é séria. De modo algum esse tipo seria um tipo; seria a norma absoluta, a harmonia ideal. Assim, damos conta de que o fenômeno dos tipos surge precisamente do fato de que, das três principais maneiras de utilizar a libido na economia mental, uma ou duas foram favorecidas às expensas das outras.

Pode-se também suscitar a questão de saber qual é a relação desses tipos libidinais com a patologia; se alguns deles possuem uma disposição especial de passar à neurose e, em caso afirmativo, quais os tipos que conduzem a que formas de neurose. A resposta é que a fixação desses tipos libidinais não lança luz nova sobre a gênese das neuroses. A experiência nos mostra que todos esses tipos podem existir sem qualquer neurose. Os tipos puros, assinalados pela preponderância indiscutida de um agente mental isolado parecem ter melhor possibilidade de se manifestarem como quadros caracterológicos puros, ao passo que podemos esperar que os tipos mistos forneçam um solo mais favorável para as condições que conduzem à neurose. Penso, porém, que não devemos tomar uma decisão sobre esses assuntos até que tenham sido submetidos a um exame cuidadoso e especialmente dirigido.

Parece fácil inferir que, quando pessoas do tipo erótico caem doentes, elas desenvolverão histerias, assim como as do tipo obsessivo desenvolverão neuroses obsessivas; mas essas inferências também partilham da incerteza que acabei de acentuar. As pessoas do tipo narcísico que se expõem a uma frustração do mundo externo, embora sob outros aspectos independentes, estão particularmente dispostas à psicose, e também apresentam condições essenciais para a criminalidade.

Constitui fato familiar que as condições etiológicas da neurose ainda não são conhecidas com certeza. As causas precipitantes dela são frustrações e conflitos internos: conflitos entre os três principais agentes psíquicos; conflitos que surgem dentro da economia libidinal em consequência de nossa disposição bissexual e conflitos entre os componentes instintuais erótico e agressivo. É trabalho da psicologia das neuroses descobrir o que faz com que esses processos, pertencentes ao curso normal da vida mental, se tornem patogênicos.

SEXUALIDADE FEMININA (1931)

NOTA DO EDITOR INGLÊS

BRIEF AN MAXIM [sic] LEROY: ÜBER EINEN TRAUM DES CARTESIUS

(a) EDIÇÕES FRANCESAS:

1929 Em *Descartes, le philosophe au masque*, de Leroy, 1, 89-90, Paris, Editions Rieder. (Em francês.)

1934 G.S., 12, 403-5. (Reimpressão da carta de Freud e extratos do livro de Leroy. Em francês.)

1948 G.W., 14, 558-60. (Reimpressão da anterior.)

A presente tradução, a primeira em inglês, é da autoria de Angela Richards.

Nenhum original alemão desta carta subsistiu. A versão francesa foi, quase certamente, feita por Leroy e fornece, na melhor das hipóteses, uma base insatisfatória para a tradução inglesa.

Enquanto Maxime Leroy preparava seu livro sobre Descartes (1929), submeteu a Freud uma série de sonhos do filósofo, para que os comentasse. Não podemos dizer exatamente qual a descrição dos sonhos que Leroy forneceu a Freud, pois as edições alemãs não imprimem o texto de sua carta, citando simplesmente a descrição dos sonhos conforme no livro publicado por Leroy, onde este também incluiu a tradução da resposta de Freud à sua indagação.

A descrição original e a interpretação dos sonhos de Descartes parecem ter ocupado as páginas iniciais de um manuscrito conhecido como 'Olympica', provavelmente escrito durante o inverno de 1619, e hoje perdido. Foi visto, entretanto, pelo *abbé* Adrien Baillet (século XVII), que publicou uma tradução parafraseada, contendo algumas citações do latim original, em sua *Vie de Monsieur Des-Cartes* (Paris, 1691, 1). A descrição dos sonhos está nas págs. 81-5. Foi nessa versão que Leroy buscou seu relato, mas parece certo que Freud estudou o texto integral de Baillet, já que, em sua resposta, fala do 'melão de uma terra estrangeira', frase que aparece na transcrição de Baillet, ao passo que, em seu livro, Leroy menciona simplesmente 'um melão'.

O manuscrito 'Olympica' foi visto também por Leibniz, que fez uma cópia de extratos dele. Infelizmente, as notas de Leibniz contêm apenas uma breve referência aos sonhos: '*Somnium 1619, nov. in quo carmen 7 cujus initium: Quod vitae sectabor iter?... Auson.* Como não faz menção de ter visto a 'explicação' dos sonhos, Leroy inclinou-se a pensar que se tratava, em grande parte pelo menos, de uma invenção do *abbé* Baillet, opinião que expressa em seu livro, embora nenhuma sugestão dela pareça ter chegado a Freud.

A descrição dos sonhos publicada por Leroy (1929, 1, 84) — paráfrase da versão de Baillet — que aparece (em francês) como nota de rodapé nas edições alemãs de Freud, é a seguinte:

‘Então, durante a noite, quando tudo era febre, trovões, pânico, fantasmas se ergueram diante daquele que sonhava. Tentou levantar-se para expulsá-los, mas caiu de novo, envergonhado de si mesmo, sentindo-se perturbado por uma grande fraqueza em seu lado direito. De repente, uma janela do quarto se abriu. Com terror, sentiu-se carregado pelas rajadas de um vento violento, que o fez girar diversas vezes sobre o pé esquerdo.

Arrastando-se, a cambalear, chegou aos prédios da faculdade em que fora educado. Tentou desesperadamente entrar na capela, para fazer suas orações. Nesse momento, algumas pessoas passaram. Tentou detê-las, a fim de lhes falar; notou que uma delas conduzia um melão. Mas um vento violento o empurrou de volta para a capela.

‘Acordou então, com pontadas de dor do lado esquerdo. Não sabia se estava sonhando ou acordado. Semidesperto, disse a si mesmo que um gênio mau estava tentando seduzi-lo, e murmurou uma prece para exorcizá-lo.

‘Adormeceu outra vez. Um estrondo de trovão o acordou novamente, enchendo o quarto de relâmpagos. Mais uma vez se perguntou se estava adormecido ou desperto, se aquilo era um sonho ou um devaneio, abrindo e fechando os olhos como para se certificar. Então, tranquilizado, readormeceu, levado pela exaustão.

‘Com o cérebro em fogo, excitado por esses rumores e vagos sofrimentos, Descartes abriu um dicionário e, depois, uma coletânea de poema. O intrépido viajante sonhou com o seguinte verso: “Quod vitae sectabor iter?” Outra viagem à terra dos sonhos? Então, de súbito, apareceu um homem que não conhecia, pretendendo fazê-lo ler uma passagem de Ausônio que começava com as palavras “*Est et non*”. Mas o homem desapareceu e um outro tomou o seu lugar. O livro, por sua vez, se esvaneceu, para depois reaparecer decorado com retratos em talho-doce. Por fim, a noite se acalmou.

A explicação dos sonhos, que Leroy (ibid., 85) cita de Baillet (e também impressa como nota de rodapé nas edições alemãs de Freud), é a seguinte:

‘Ele [Descartes] considerava que o “dicionário” significava simplesmente todas as Ciências combinadas e que a “coletânea de poemas”, intitulada *Corpus Poetarum*, indicava de modo específico e mais distintamente a Filosofia e a Sabedoria unidas... M. Descartes, continuando a interpretar o sonho enquanto dormia, pensou que o fragmento poético sobre a incerteza do tipo de vida que se deve escolher e começando por “*Quod vitae sectabor iter?*”, indicava um bom conselho de uma pessoa sábia, ou mesmo a Teologia Moral...

‘Pelos poetas reunidos na coletânea, ele entendeu a Revelação e o Entusiasmo, de cujo favor não desesperava. Pelo fragmento de verso “*Est et non*” (que é o Sim e o Não de Pitágoras) entendeu a Verdade e a Falsidade no saber humano e nas ciências profanas. Vendo que a aplicação de todas essas coisas era tão de seu gosto, atreveu-se a se convencer de que fora o Espírito da Verdade que decidira abrir-lhe todos os tesouros da ciência através daquele sonho. E já que nada lhe restava a explicar, a não ser os pequenos Retratos em talho-doce [*taille douce*] que encontrara no segundo livro, não procurou mais sua explicação depois que um pintor italiano lhe fez uma visita exatamente no dia seguinte.

‘Esse último sonho, que não continha nada, mas era muito doce [*doux*] e agradável, indicava o futuro, pensou ele, e referia-se apenas ao que lhe deveria ocorrer durante o resto de sua vida. Tomou os dois primeiros, entretanto, como advertências ameaçadoras em relação à sua vida passada, que poderia não ter sido tão inocente aos olhos de Deus quanto aos dos homens. E pensou que era esse o motivo para o terror e o susto com que os dois sonhos se tinham feito acompanhar. O melão com que tentaram presenteá-lo no primeiro sonho significava, disse ele, os encantos da solidão, mas apresentados por incentivos puramente humanos. O vento que o carregava na direção da Igreja da faculdade, onde sentira uma dor no lado direito, nada mais era do que o Gênio mau tentando arrojá-lo à força para um lugar em que era sua intenção entrar voluntariamente. Fora por isso que Deus não lhe permitira avançar mais, ou se deixar ser carregado, mesmo a um lugar santo, por um Espírito que não havia enviado — embora estivesse bastante convencido de que fora um Espírito de Deus que o levava a fazer suas primeiras abordagens a essa Igreja. O terror de que foi acometido no segundo sonho, indicava em sua opinião, sua sindérese, isto é, o remorso de sua consciência em relação aos pecados que poderia ter cometido no decorrer de sua vida até então. O trovão cujo troar ele ouvira, era o sinal do espírito da verdade descendo sobre ele, para dele tomar posse.’

SEXUALIDADE FEMININA

I

Durante a fase do complexo de Édipo normal, encontramos a criança ternamente ligada ao genitor do sexo oposto, ao passo que seu relacionamento com o do seu próprio sexo é predominantemente hostil. No caso do menino, isso não é difícil de explicar. Seu primeiro objeto amoroso foi a mãe. Continua sendo, e, com a intensificação de seus desejos eróticos e sua compreensão interna mais profunda das relações entre o pai e a mãe, o primeiro está fadado a se tornar seu rival. Com a menina, é diferente. Também seu primeiro objeto foi a mãe. Como encontra o caminho para o pai? Como, quando e por que se desliga da mãe? Há muito tempo compreendemos que o desenvolvimento da sexualidade feminina é complicado pelo fato de a menina ter a tarefa de abandonar o que originalmente constituiu sua principal zona genital — o clitóris — em favor de outra, nova, a vagina. Agora, no entanto, parece-nos que existe uma segunda alteração da mesma espécie, que não é menos característica e importante para o desenvolvimento da mulher: a troca de seu objeto original — a mãe — pelo pai. A maneira pela qual essas duas tarefas estão mutuamente vinculadas ainda não nos é clara.

É bem sabido que existem muitas mulheres que possuem uma forte ligação com o pai, e para isso não precisam ser, de qualquer maneira, neuróticas. Foi em tais mulheres que efetuei as observações que me proponho comunicar aqui e que me conduziram a adotar um ponto de vista específico sobre a sexualidade feminina. Dois fatos sobretudo me impressionaram. O primeiro foi o de que onde a ligação da mulher com o pai era particularmente intensa, a análise mostrava que essa ligação fora precedida por uma fase de ligação exclusiva à mãe, igualmente intensa e apaixonada. Com exceção da mudança de seu objeto amoroso, a segunda fase mal acrescentara algum aspecto novo à sua vida erótica. Sua relação primária com a mãe fora construída de maneira muito rica e multifcada. O segundo fato ensinou-me que a *duração* dessa ligação também fora grandemente subestimada. Em diversos casos, durara até os quatro anos de idade — em determinado caso, até os cinco —, de maneira que abrangera, em muito, a parte mais longa do período da

primeira eflorescência sexual. Na verdade, tínhamos de levar em conta a possibilidade de um certo número de mulheres permanecerem detidas em sua ligação original à mãe e nunca alcançarem uma verdadeira mudança em direção aos homens. Assim sendo, a fase pré-edipiana nas mulheres obtém uma importância que até agora não lhe havíamos atribuído.

De uma vez que essa fase comporta todas as fixações e repressões a que podemos fazer remontar a origem das neuroses, talvez pareça que deveríamos retratar-nos da universalidade da tese segundo a qual o complexo de Édipo é o núcleo das neuroses. Se, contudo, alguém se sentir relutante em efetuar essa correção, não há necessidade de que a faça. Por um lado, podemos ampliar o conteúdo do complexo de Édipo de modo a incluir todas as relações da criança com ambos os genitores, e, por outro, levar na devida conta nossas novas descobertas dizendo que a mulher só atinge a normal situação edipiana positiva depois de ter superado um período anterior que é governado pelo complexo negativo. De fato, durante essa fase, o pai de uma menina não é para ela muito mais do que um rival causador de problemas, embora sua hostilidade para com ele jamais alcance a intensidade característica dos meninos. Há muito tempo, afinal de contas, já abandonamos qualquer expectativa quanto a um paralelismo nítido entre o desenvolvimento sexual masculino e feminino.

Nossa compreensão interna dessa fase primitiva, pré-edipiana, nas meninas, nos chega como uma surpresa, tal como a descoberta, em outro campo, da civilização mino-micênica por detrás da civilização da Grécia.

Tudo na esfera dessa primeira ligação com a mãe me parecia tão difícil de apreender nas análises — tão esmaecido pelo tempo e tão obscuro e quase impossível de revivificar — que era como se houvesse sucumbido a uma repressão especialmente inexorável. Mas talvez tenha ficado com essa impressão porque as mulheres que estavam em análise comigo podiam aferrar-se à própria ligação com o pai em que se tinham refugiado da fase primitiva em questão. Na verdade, parece que as analistas femininas — tais como, por exemplo, Jeanne Lampl-de Groot e Helene Deutsch — foram capazes de perceber esses fatos mais fácil e claramente por terem sido auxiliadas, ao lidarem com as que se achavam em tratamento com elas, pela transferência a uma substituta materna adequada. Tampouco alcancei sucesso em divisar completamente o caminho em qualquer caso; portanto, me limitarei a relatar as descobertas mais gerais e fornecerei apenas alguns exemplos das novas idéias a que cheguei. Entre estas acha-se a suspeita de que essa fase de ligação com a mãe está especialmente relacionada à etiologia da histeria, o que não é de surpreender quando refletimos que tanto a fase quanto a neurose são caracteristicamente femininas, e, ademais, que nessa dependência da mãe encontramos o germe da paranóia posterior nas mulheres, pois esse germe parece ser o surpreendente, embora regular, temor de ser morta (devorada?) pela mãe. É plausível presumir que esse temor corresponde a uma hostilidade que se desenvolve na criança, em relação à mãe, em consequência das múltiplas restrições impostas por esta no decorrer do treinamento e do cuidado corporal, e que o mecanismo de projeção é favorecido pela idade precoce da organização psíquica da criança.

II

Comecei por enunciar os dois fatos que me impressionaram como novos: que a intensa dependência de uma mulher quanto ao pai simplesmente assume a herança de uma ligação igualmente forte com a mãe, e que essa fase primitiva demora um período de tempo inesperadamente longo. Voltarei agora um pouco atrás, a fim de inserir essas novas descobertas no quadro do desenvolvimento sexual feminino com que estamos

familiarizados. Assim, será inevitável uma certa repetição. Ajudará nossa exposição se, enquanto progredirmos, compararmos o estado de coisas nas mulheres como nos homens.

Antes de tudo, não pode haver dúvida de que a bissexualidade, presente, conforme acreditamos, na disposição inata dos seres humanos, vem para o primeiro plano muito mais claramente nas mulheres do que nos homens. Um homem, afinal de contas, possui apenas uma zona sexual principal, um só órgão sexual, ao passo que a mulher tem duas: a vagina, ou seja, o órgão genital propriamente dito, e o clitóris, análogo ao órgão masculino. Acreditamos que estamos justificados em supor que, por muitos anos, a vagina é virtualmente inexistente e, possivelmente, não produz sensações até a puberdade. É verdade que recentemente um crescente número de observadores tem comunicado que os impulsos vaginais estão presentes mesmo nesses primeiros anos. Nas mulheres, portanto, as principais ocorrências genitais da infância devem ocorrer em relação ao clitóris. Sua vida sexual é regularmente dividida em duas fases, a primeira das quais possui um caráter masculino, ao passo que apenas a segunda é especificamente feminina. Assim, no desenvolvimento feminino, há um processo de transição de uma fase para a outra, do qual nada existe de análogo no homem. Uma outra complicação origina-se do fato de o clitóris, com seu caráter viril, continuar a funcionar na vida sexual feminina posterior, de maneira muito variável e que certamente ainda não é satisfatoriamente entendida. Não conhecemos, naturalmente, a base biológica dessas peculiaridades das mulheres e, menos ainda, podemos atribuir-lhes qualquer intuito teleológico.

Paralela a essa primeira grande diferença existe a outra, relacionada com o encontro do objeto. No caso do homem, a mãe se torna para ele o primeiro objeto amoroso como resultado do fato de alimentá-lo e de tomar conta dele, permanecendo assim até ser substituída por alguém que se lhe assemelhe ou dela se derive. Também o primeiro objeto de uma mulher tem de ser a mãe; as condições primárias para uma escolha de objeto são, naturalmente, as mesmas para todas as crianças. Ao final do desenvolvimento dela, porém, seu pai — um homem — deveria ter-se tornado seu novo objeto amoroso. Em outras palavras, à mudança em seu próprio sexo deve corresponder uma mudança no sexo de seu objeto. Os novos problemas que agora exigem investigação são a maneira pela qual essa mudança ocorre, quão radical ou incompletamente é efetuada, e quais as diferentes possibilidades que se apresentam no decurso desse desenvolvimento.

Já aprendemos também que ainda existe uma outra diferença entre os sexos, a qual se relaciona com o complexo de Édipo. Temos aqui a impressão de que o que dissemos sobre o complexo de Édipo se aplica de modo absolutamente estrito apenas à criança do sexo masculino, e de que temos razão ao rejeitarmos a expressão 'complexo de Electra', que procura dar ênfase à analogia entre a atitude dos dois sexos. É apenas na criança do sexo masculino que encontramos a fatídica combinação de amor por um dos pais e, simultaneamente, ódio pelo outro, como rival. No caso dela, é a descoberta da possibilidade de castração, tal como provada pela visão dos órgãos genitais femininos, que impõe ao menino a transformação de seu complexo de Édipo e conduz à criação de seu superego, iniciando assim todos os processos que se destinam a fazer o indivíduo encontrar lugar na comunidade cultural. Após o agente paterno ter sido internalizado e ter-se tornado um superego, a tarefa seguinte consiste em desligar este último das figuras de quem originalmente constituiu o representante psíquico. Nesse notável curso de desenvolvimento, é precisamente o interesse narcísico do menino por seus órgãos genitais — seu interesse em preservar o pênis — que é transformado numa restrição de sua sexualidade infantil.

Uma das coisas que remanesce nos homens, da influência do complexo de Édipo, é um certo desprezo em sua atitude para com as mulheres, a quem encaram como castradas. Nos casos extremos, isso dá origem a uma inibição em sua escolha de objeto e, se apoiado por fatores orgânicos, ao homossexualismo exclusivo.

Inteiramente diferentes são os efeitos do complexo de castração na mulher. Ela reconhece o fato de sua castração, e, com ele, também a superioridade do homem e sua própria inferioridade, mas se rebela contra esse estado de coisas indesejável. Dessa atitude, dividida, abrem-se três linhas de desenvolvimento. A primeira leva a uma revulsão geral à sexualidade. A menina, assustada pela comparação com os meninos, cresce insatisfeita com seu clitóris, abandona sua atividade fálica e, com ela, sua sexualidade em geral, bem como boa parte de sua masculinidade em outros campos. A segunda linha a leva a se aferrar com desafiadora auto-afirmatividade à sua masculinidade ameaçada. Até uma idade inacreditavelmente tardia, aferra-se à esperança de conseguir um pênis em alguma ocasião. Essa esperança se torna o objetivo de sua vida e a fantasia de ser um homem, apesar de tudo, freqüentemente persiste como fator formativo por longos períodos. Esse 'complexo de masculinidade' nas mulheres pode também resultar numa escolha de objeto homossexual manifesta. Só se seu desenvolvimento seguir o terceiro caminho, muito indireto, ela atingirá a atitude feminina normal final, em que toma o pai como objeto, encontrando assim o caminho para a forma feminina do complexo de Édipo. Assim, nas mulheres, o complexo de Édipo constitui o resultado final de um desenvolvimento bastante demorado. Ele não é destruído, mas criado pela influência da castração; foge às influências fortemente hostis que, no homem, tiveram efeito destrutivo sobre ele e, na verdade, com muita freqüência, de modo algum é superado pela mulher. Por essa razão, também, nela as conseqüências culturais de sua dissolução são menores e menos importantes. Provavelmente não estaríamos errados em dizer que é essa diferença na relação recíproca entre o complexo de Édipo e o de castração que dá seu cunho especial ao caráter das mulheres como seres sociais.

Vemos, portanto, que a fase de ligação exclusiva à mãe, que pode ser chamada de fase *pré-edipiana*, tem nas mulheres uma importância muito maior do que a que pode ter nos homens. Muitos fenômenos da vida sexual feminina, que não foram devidamente compreendidos antes, podem ser integralmente explicados por referência a essa fase. Há muito tempo, porexemplo, observamos que muitas mulheres que escolheram o marido conforme o modelo do pai, ou o colocaram em lugar do pai, não obstante repetem para ele, em sua vida conjugal, seus maus relacionamentos com as mães. O marido de tal mulher destinava-se a ser o herdeiro de seu relacionamento com o pai, mas, na realidade, tornou-se o herdeiro do relacionamento dela com a mãe. Isso é facilmente explicado como um caso óbvio de regressão. O relacionamento dela com a mãe foi o original, tendo a ligação com o pai sido construída sobre ele; agora, no casamento, o relacionamento original emerge da repressão, pois o conteúdo principal de seu desenvolvimento para o estado de mulher jaz na transferência, da mãe para o pai, de suas ligações objetais afetivas.

Com muitas mulheres, temos a impressão de que seus anos de maturidade são ocupados por uma luta com os maridos, tal como suas juventudes se dissiparam numa luta com suas mães. À luz do exame anterior, concluiremos que sua atitude hostil para com a mãe não é conseqüência da rivalidade implícita no complexo de Édipo, mas se origina da fase precedente, tendo sido simplesmente reforçada e explorada na situação edipiana. E o exame analítico concreto confirma essa opinião. Nosso interesse deve dirigir-se para os mecanismos em ação em seu afastamento da mãe, que era um objeto tão intenso e exclusivamente amado. Estamos

preparados para descobrir, não um fator único, mas um grande número deles operando juntos para o mesmo fim.

Entre esses fatores, alguns são determinados pelas circunstâncias da sexualidade infantil em geral e, assim, valem igualmente para a vida erótica dos meninos. Primeiro e acima de tudo, podemos mencionar o ciúme de outras pessoas — de irmãos e irmãs, rivais, entre os quais também o pai encontra lugar. O amor infantil é ilimitado; exige a posse exclusiva, não se contenta com menos do que tudo. Possui, porém, uma segunda característica; não tem, na realidade, objetivo, sendo incapaz de obter satisfação completa, e, principalmente por isso, está condenado a acabar em desapontamento e a ceder lugar a uma atitude hostil. Mais tarde, na vida, a falta de uma satisfação suprema pode favorecer um resultado diferente. Esse mesmo fator pode garantir a continuidade ininterrupta da catexia libidinal, tal como acontece com as relações amorosas inibidas em sua finalidade. Na tensão dos processos de desenvolvimento, porém, acontece regularmente que a libido abandona sua posição insatisfatória, a fim de descobrir outra nova. Outro motivo muito mais específico para o afastamento da mãe surge do efeito do complexo de castração sobre a criatura que não tem pênis. Numa ocasião ou noutra a menina descobre sua inferioridade orgânica, mais cedo e mais facilmente, é natural, se existirem irmãos ou outros meninos a seu redor. Já observamos os três caminhos que divergem a partir desse ponto: (a) o que leva à cessação de toda sua vida sexual; (b) o que leva a uma desafiadora superenfaturação de sua masculinidade; (c) os primeiros passos no sentido da feminilidade definitiva. Não é fácil determinar aqui o momento exato ou o curso típico dos eventos. Mesmo o momento em que a descoberta da castração é efetuada varia, e uma série de outros fatores parece ser inconstante ou depender do acaso. A situação da própria atividade fálica da menina desempenha um papel, bem como a questão de saber se essa atividade foi descoberta ou não, e quanta interferência na mesma ela experimentou posteriormente.

As meninas geralmente descobrem por si próprias sua atividade fálica característica, a masturbação do clitóris, e, de início, isso sem dúvida não se faz acompanhar pela fantasia. O papel desempenhado, em seu começo, pela higiene infantil reflete-se na fantasia muito comum que transforma a mãe ou a babá em sedutora. Que as meninas se masturbem com menos frequência e, desde o princípio, com menos energia que os meninos, não é certo; possivelmente, assim acontece. A sedução real também é bastante comum; é iniciada quer por outras crianças, quer por alguém encarregado da criança que deseja acalmá-la, pô-la para dormir ou torná-la dependente dele. Onde intervém, a sedução invariavelmente perturba o curso natural dos processos de desenvolvimento e com frequência deixa atrás de si conseqüências amplas e duradouras.

A proibição da masturbação, como vimos, transforma-se num incentivo para abandoná-la, mas torna-se motivo para rebelar-se contra a pessoa que a proíbe, ou seja, a mãe, ou o substituto materno que, mais tarde, normalmente se funde com esta. Uma persistência desafiadora na masturbação parece abrir o caminho à masculinidade. Mesmo onde a menina não conseguiu suprimir sua masturbação, o efeito da proibição aparentemente vã é visto em seus esforços posteriores para se libertar, a todo custo, de uma satisfação que lhe foi estragada. Quando atinge a maturidade, sua escolha de objeto ainda pode ser influenciada por esse intuito persistente. Seu ressentimento por ser impedida de uma atividade sexual livre desempenha grande papel em seu desligamento da mãe. O mesmo motivo entra em funcionamento após a puberdade, quando a mãe assume seu dever de guardiã da castidade da filha. Não nos esqueceremos, naturalmente, de que, de forma

semelhante, a mãe se opõe à masturbação do menino, fornecendo-lhe assim, também, um forte motivo de rebelião.

Quando a menina descobre sua própria deficiência, por ver um órgão genital masculino, é apenas com hesitação e relutância que aceita esse desagradável conhecimento. Como já vimos, aferra-se obstinadamente à expectativa de um dia também ter um órgão genital do mesmo tipo, e seu desejo por ele sobrevive até muito tempo após sua esperança ter-se expirado. Invariavelmente a criança encara a castração, em primeira instância, como um infortúnio peculiar a ela própria; só mais tarde compreende que ela se estende a certas outras crianças e, por fim, a certos adultos. Quando vem a compreender a natureza geral dessa característica, disso decorre a feminilidade — e com ela, naturalmente, sua mãe — sofrer uma grande depreciação a seus olhos.

A descrição de como as meninas reagem à impressão da castração e à proibição da masturbação, provavelmente impressionará o leitor como confusa e contraditória. Não é, inteiramente, falha do autor. Na verdade, é quase impossível fornecer uma descrição que possua validade geral. Encontramos as mais diferentes reações em diferentes indivíduos e, no mesmo indivíduo, as atitudes contrárias coexistem lado a lado. Com a primeira intervenção da proibição, o conflito se forma e, doravante, acompanhará o desenvolvimento da função sexual. A compreensão interna do que ocorre é tornada particularmente difícil pelo fato de ser muito difícil distinguir os processos mentais dessa primeira fase dos posteriores, pelos quais são cobertos e deformados na memória. Assim, por exemplo, uma menina pode posteriormente interpretar o fato da castração como sendo uma punição por sua atividade masturbatória, e atribuirá a efetivação dessa punição ao pai; nenhuma dessas idéias, porém, pode ter sido primária. Do mesmo modo, os meninos normalmente temem a castração por parte do pai, embora também em seu caso a ameaça provenha mais geralmente da mãe.

Seja como for, ao final dessa primeira fase de ligação à mãe, emerge, como motivo mais forte para a menina se afastar dela, a censura por a mãe não lhe ter dado um pênis apropriado, isto é, tê-la trazido ao mundo como mulher. Uma segunda censura, que não remonta tão atrás, é bastante surpreendente. É que sua mãe não lhe deu leite bastante, não a amamentou o suficiente. Nas condições da civilização moderna, isso freqüentemente pode ser bastante verídico, embora decerto não tão freqüentemente quanto é asseverado nas análises. Pareceria antes que essa acusação dá expressão à insatisfação geral dos filhos, que, em nossa civilização monogâmica, são desmamados após seis ou nove meses, ao passo que a mãe primitiva se devota exclusivamente ao filho por dois ou três anos. É como se nossos filhos tivessem permanecido para sempre insaciados, como se nunca tivessem sugado por tempo suficiente o seio de sua mãe. Contudo, não estou seguro de que, se analisássemos crianças que tivessem sido amamentadas por tanto tempo quanto as dos povos primitivos, não nos depararíamos com a mesma queixa, tão grande é a voracidade da libido de uma criança!

Quando, passamos em revista toda a gama de motivos para se afastar da mãe que a análise traz à luz — que ela falhou em fornecer à menina o único ou órgão genital correto, que não a amamentou o suficiente, que a compeliu a partilhar o amor da mãe com outros, que nunca atendeu às expectativas de amor da menina, e, finalmente, que primeiro despertou a sua atividade sexual e depois a proibiu —, todos esses motivos, não obstante, parecem insuficientes para justificar a hostilidade final da menina. Alguns deles decorrem inevitavelmente da natureza da sexualidade infantil; outros aparecem como racionalizações imaginadas

posteriormente, para explicar a mudança incompreendida no sentimento. Talvez o fato real seja que a ligação à mãe está fadada a perecer, precisamente por ter sido a primeira e tão intensa, tal como freqüentemente se pode ver acontecer nos primeiros casamentos de mulheres jovens, que ingressaram neles quando estavam mais apaixonadamente amorosas. Em ambas as situações, a atitude de amor provavelmente passa para a de pesar pelos inevitáveis desapontamentos e pela acumulação de ocasiões para a agressão. Via de regra, os segundos casamentos se mostram muito melhores.

Não podemos chegar ao ponto de afirmar que a ambivalência de catexias emocionais seja uma lei universalmente válida, e que seja absolutamente impossível sentir grande amor por uma pessoa sem que esse amor seja acompanhado por um ódio talvez igualmente grande, ou vice-versa. Sem dúvida, os adultos normais conseguem separar essas duas atitudes uma da outra, e não estão obrigados a odiar seus objetos amorosos ou a amar seus inimigos tanto quanto a odiá-los. Isso porém, parece resultar de desenvolvimentos posteriores. Nas primeiras fases da vida erótica, a ambivalência é evidentemente a regra. Não poucas pessoas retêm esse traço arcaico durante toda sua vida. É característico dos neuróticos obsessivos que, em seus relacionamentos objetivos, o amor e o ódio se contrabalançam mutuamente. Também nas raças primitivas podemos dizer que a ambivalência predomina. Concluiremos, então, que a intensa ligação da menina à mãe é fortemente ambivalente, sendo precisamente em consequência dessa ambivalência que (com a assistência dos outros fatores que aduzimos) sua ligação se afasta à força da mãe mais uma vez, isto é, em consequência de uma característica geral da sexualidade infantil.

A explicação que tentei fornecer defronta-se em seguida com uma pergunta: 'Como é, então, que os meninos podem manter intacta sua ligação com a mãe, que decerto não é menos forte do que a das meninas?' A resposta chega com igual presteza: 'Porque os meninos podem lidar com seus sentimentos ambivalentes para com a mãe dirigindo toda sua hostilidade para o pai.' Em primeiro lugar, porém, não devemos dar resposta até que tenhamos efetuado um estudo atento da fase pré-edipiana nos meninos, e, em segundo lugar, provavelmente é mais prudente, em geral, admitir que ainda não dispomos de uma compreensão clara desses processos, com os quais só recentemente nos familiarizamos.

III

Uma outra pergunta surge: 'O que é que a menina exige da mãe? Qual é a natureza de seus objetivos sexuais durante a época da ligação exclusiva à mãe?' A resposta que obtemos do material analítico é exatamente a que esperaríamos. Os objetivos sexuais da menina em relação à mãe são tanto ativos quanto passivos e determinados pelas fases libidinais através das quais a criança passa. Aqui, a relação da atividade com a passividade é especialmente interessante. Pode-se facilmente observar que em todo campo de experiência mental, não simplesmente no da sexualidade, quando uma criança recebe uma impressão passiva, ela tende a produzir uma reação ativa. Tenta fazer ela própria o que acabou de ser feito a ela. Isso faz parte do trabalho que lhe é imposto de dominar o mundo externo e pode mesmo levar a que se esforce por repetir uma impressão que teria toda razão para evitar, por causa de seu conteúdo aflitivo. Também o brincar das crianças é realizado para servir ao fim de suplementar uma experiência passiva com um comportamento ativo, e desse modo, por assim dizer, anulá-la. Quando um médico abre a boca de uma criança, apesar da resistência dela, para examinar-lhe a garganta, essa mesma criança, após a partida daquele, brincará de ser o médico ela própria e repetirá o ataque com algum irmão ou irmã menor que esteja tão indefeso em suas mãos quanto ela

nas do médico. Temos aqui uma revolta inequívoca contra a passividade e uma preferência pelo papel ativo. Essa oscilação da passividade à atividade não se realiza com a mesma regularidade ou vigor em todas as crianças; em algumas pode não ocorrer de modo algum. O comportamento de uma criança a esse respeito pode capacitar-nos a tirar conclusões quanto à intensidade relativa da masculinidade e feminilidade que ela apresentará em sua sexualidade.

As primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é amamentada, alimentada, limpa e vestida por esta última, e ensinada a desempenhar todas as suas funções. Uma parte de sua libido continua aferrando-se a essas experiências e desfruta das satisfações e elas relacionadas: outra parte, porém, esforça-se por transformá-las em atividade. Em primeiro lugar, a amamentação ao seio dá lugar ao sugamento ativo. Quanto às outras experiências, a criança contenta-se quer em se tornar auto-suficiente — isto é, executando com ela própria com sucesso o que até então fora feito para ela —, quer em repetir suas experiências passivas, sob forma ativa, no brinquedo, ou, então, transforma realmente a mãe em objeto e comporta-se para com ela como sujeito ativo. Por muito tempo não consegui acreditar nesse último comportamento, que se realiza no campo da ação real, até que minhas observações removeram todas as dúvidas sobre o assunto.

Raramente ouvimos falar numa menina que quer lavar ou vestir sua mãe, ou que lhe diga para efetuar suas funções excretórias. Às vezes, é verdade, ela diz: 'Agora vamos brincar que eu sou a mãe e você é a filha'; geralmente, porém, realiza esses desejos ativos de maneira indireta, em seu brinquedo com a boneca, brinquedo em que representa a mãe, e a boneca, a filha. A predileção que as meninas têm por brincar com bonecas, em contraste com os meninos, é comumente encarada como sinal de uma feminilidade precocemente desperta, e isso não sem razão; não devemos, porém, desprezar o fato de que o que nisso encontra expressão é o lado *ativo* da feminilidade e que a preferência da menina por bonecas provavelmente constitui prova da exclusividade de sua ligação à mãe, com negligência completa do objeto paterno.

A atividade sexual bastante surpreendente de meninas em relação à mãe manifesta-se cronologicamente em inclinações orais, sádicas e, por fim, até fálicas, dirigidas no sentido desta. É difícil fornecer uma descrição pormenorizada dessas inclinações, porque freqüentemente elas constituem impulsos instintuais obscuros que era impossível à criança apreender psiquicamente por ocasião de sua ocorrência, e que, portanto, só foram por ela interpretados posteriormente, aparecendo então na análise sob formas de expressão que decerto não foram as originais. Às vezes, nos deparamos com elas como transferências para o objeto paterno posterior, ao qual não pertencem, e onde interferem seriamente em nossa compreensão da situação. Encontramos os desejos orais agressivos e sádicos da menina sob uma forma a eles forçada pela repressão precoce, como um temor de ser morta pela mãe, temor que, por sua vez, justifica seu desejo de morte contra a mãe, se este se torna consciente. É impossível dizer quão freqüentemente esse temor da mãe é apoiado por uma hostilidade inconsciente por parte desta, hostilidade que é pela menina. (Até aqui, foi apenas em homens que encontrei o temor de ser comido. Esse medo se refere ao pai, mas provavelmente constitui o produto de uma transformação da agressividade oral dirigida para a mãe. A criança deseja comer a mãe, de quem recebe seu alimento, no caso do pai, não existe um determinante assim tão óbvio para o desejo.) Todas as pacientes que mostravam uma intensa ligação com a mãe em quem pude estudar a fase pré-edipiana, disseram-me que, quando suas mães lhes aplicavam clisteres ou lavagens retais, elas costumavam oferecer a

maior resistência e reagiam com medo e gritos de raiva. Esse comportamento pode ser muito freqüente ou mesmo habitual em crianças. Só vim a compreender o motivo para essa oposição especialmente violenta através de uma observação feita por Ruth Mack Brunswick, que estava estudando esses problemas ao mesmo tempo que eu, observação segundo a qual se mostrava inclinada a comparar a irrupção de raiva após a aplicação de um clister com o orgasmo que se segue à excitação genital. A ansiedade acompanhante, pensava ela, deveria ser interpretada como uma transformação do desejo de agressão que fora despertado. Acredito que é realmente assim e que, em nível anal-sádico, a intensa excitação passiva da zona intestinal é respondida por um desencadeamento do desejo de agressão que se manifesta quer diretamente, como raiva, quer, em consequência de sua repressão, como ansiedade. Em anos posteriores, essa reação parece cessar.

Quanto aos impulsos passivos da fase fálica, é digno de nota que as meninas regularmente acusem as mães de seduzi-las. Isso ocorre porque elas necessariamente recebem suas primeiras, ou, de qualquer modo, suas mais fortes sensações genitais quando estão sendo limpas e tendo sua toalete auxiliada pela mãe (ou por alguém, como uma babá, que tomou o lugar desta). Mães me contaram com freqüência, a título de observação, que suas filhinhas de dois e três anos de idade têm prazer com essas sensações e tentam conseguir que suas mães as tornem mais intensas através do tocar e do esfregar repetidos. O fato de assim a mãe inevitavelmente iniciar a filha na fase fálica, constitui, penso eu, o motivo por que, nas fantasias posteriores, o pai tão regularmente aparece como o sedutor sexual. Quando a filha se afasta da mãe, transmite também ao pai sua introdução na vida sexual. Por fim, impulsos cheios de desejo, intensos e *ativos*, dirigidos no sentido da mãe, também surgem durante a fase fálica. A atividade sexual desse período culmina na masturbação clitoriana. Esta é provavelmente acompanhada por idéias referentes à mãe; não consegui, porém, descobrir, a partir de minhas observações, se a criança liga um objetivo sexual à idéia, ou qual seja esse objetivo. Somente quando todos os seus interesses receberam novo ímpeto pela chegada de um bebê, irmão ou irmã, podemos identificar claramente esse objetivo. A menina deseja crer que deu à mãe o novo bebê, tal como o menino também quer; e sua reação a esse acontecimento e sua conduta para com o bebê é exatamente a mesma que a dele. Não há dúvida de que isso soa absurdo, mas talvez seja apenas por soar tão pouco familiar.

O afastamento da mãe constitui um passo extremamente importante no curso do desenvolvimento de uma menina. Trata-se de algo mais do que uma simples mudança de objeto. Já descrevemos o que nele acontece e os muitos motivos apresentados para ele; podemos agora acrescentar que, de mãos dadas com o mesmo, deve ser observado um acentuado abaixamento dos impulsos sexuais ativos e uma ascensão dos passivos. É verdade que as tendências ativas foram mais intensamente afetadas pela frustração; revelaram-se totalmente irrealizáveis e, portanto, são mais prontamente abandonadas pela libido. Mas tampouco as tendências passivas escaparam ao desapontamento. Com o afastamento da mãe, a masturbação clitoriana não raro cessa também, e, com bastante freqüência, quando a menina reprime sua masculinidade prévia, uma parte considerável de suas tendências sexuais em geral fica também permanentemente danificada. A transição para o objeto paterno é realizada com o auxílio das tendências passivas, na medida em que escaparam à catástrofe. O caminho para o desenvolvimento da feminilidade está agora aberto à menina, até onde não se ache restrito pelos remanescentes da ligação pré-edipiana à mãe, ligação que superou.

Se agora passarmos em revista a fase do desenvolvimento sexual na mulher que acabamos de descrever, não poderemos resistir a tirar uma conclusão definida sobre a sexualidade feminina como um todo.

Descobrimos em ação nessa fase as mesmas forças libidinais que na criança do sexo masculino, e pudemos convencer-nos de que, durante algum tempo, essas forças seguem o mesmo curso e têm o mesmo desfecho em ambos.

Subseqüentemente, fatores biológicos desviam essas forças libidinais [no caso da menina] de seus objetivos originais, inclusive conduzindo as tendências ativas e, em todo sentido, masculinas, para canais femininos. Visto não podermos afastar a noção de que a excitação sexual deriva do funcionamento de certas substâncias químicas, parece plausível, a princípio, esperar que a bioquímica um dia nos revele uma substância cuja presença produza uma excitação sexual masculina e outra substância que produza uma feminina. Mas essa esperança parece não menos ingênua do que aquela outra — hoje felizmente obsoleta —, a de ser possível, ao microscópio, isolar os diferentes fatores excitantes da histeria, da neurose obsessiva, da melancolia, e assim por diante.

Mesmo na química sexual, as coisas devem ser muito mais complicadas. Para a psicologia, contudo, é indiferente que exista no corpo uma única substância sexualmente excitante, duas, ou um número incontável delas. A psicanálise nos ensina a lidar com uma libido única, a qual, é verdade, possui objetivos (isto é, modalidades de satisfação) tanto ativos quanto passivos. Essa antítese e, acima de tudo, a existência de tendências libidinais com objetivos passivos, contém em si mesma o restante de nosso problema.

IV

Um exame da literatura analítica sobre o assunto mostra que tudo que aqui foi dito por mim, já pode ser encontrado nela. Teria sido supérfluo publicar este artigo, não fosse pelo fato de que, num campo de pesquisa de acesso tão difícil, todo relato de experiências de primeira mão ou de pontos de vista pessoais pode ser de valor. Ademais, existe uma série de pontos que defini mais nitidamente e isolei com mais cuidado. Em alguns dos outros trabalhos sobre o tema, a descrição é obscurecida porque eles lidam simultaneamente com os problemas do superego e do sentimento de culpa. Evitei fazer isso. Também, ao descrever os diversos desfechos dessa fase de desenvolvimento, absteve-me de debater as complicações que surgem, quando uma criança, em resultado de um desapontamento com o pai, retorna à ligação com a mãe que abandonara, ou quando, no decorrer de sua vida, ela repetidamente muda de uma posição para a outra. Precisamente, porém, por meu artigo constituir apenas uma contribuição entre outras, posso poupar-me de fazer um levantamento exaustivo da literatura e limitar-me a apresentar os pontos mais importantes a respeito dos quais concordo com esses outros trabalhos ou deles discordo.

A descrição feita por Abraham (1921) das manifestações do complexo de castração na mulher ainda não foi ultrapassada, mas teria sido motivo de satisfação que ela tivesse incluído o fator da ligação original exclusiva da menina com a mãe. Concorde com os principais pontos do importante artigo de Jeanne Lampl-de Groot (1927). Nele, a total identidade da fase pré-edipiana em meninos e meninas é reconhecida, e a atividade sexual (fállica) da menina para com a mãe é afirmada e substanciada por observações. O afastamento da mãe tem sua origem remontada à influência do reconhecimento da castração por parte da menina, fato que a obriga a abandonar seu objeto sexual e, com freqüência, a masturbação junto com ele. O desenvolvimento completo é resumido na fórmula de que a menina atravessa uma fase negativa de complexo de Édipo, antes de poder ingressar na positiva. Um ponto sobre o qual acho a descrição da autora inapropriada é o que representa o afastamento da mãe como sendo simplesmente uma mudança de objeto e não examina o fato de ele ser

acompanhado pelas manifestações mais diretas de hostilidade. A essa hostilidade justiça plena é feita no último artigo de Helene Deutsch, sobre o masoquismo feminino e sua relação com a frigidez (1930), artigo em que ela também reconhece a atividade fálica da menina e a intensidade de sua ligação à mãe. Helene Deutsch afirma, ainda, que o voltar-se da menina para o pai se realiza *via* suas tendências passivas (que já tinham sido despertadas em relação à mãe). Em seu livro anterior (1925), a autora ainda não se tinha libertado do afã de aplicar o modelo edipiano à fase pré-edipiana e, portanto, interpretara a atividade fálica da menina como sendo uma identificação com o pai.

Fenichel (1930), corretamente, dá ênfase à dificuldade de reconhecer, no material produzido na análise, quais as partes dele que representam o conteúdo não modificado da fase pré-edipiana e quais as partes que foram deformadas pela regressão (ou por outros modos). Não aceita a afirmativa de Jeanne Lampl-de Groot quanto à atitude ativa da menina na fase fálica. Rejeita também o ‘deslocamento para trás’ do complexo de Édipo, proposto por Melanie Klein (1928), que situa seus primórdios já no começo do segundo ano de vida. Essa aposição de data, que necessariamente acarretaria também uma modificação de nossa opinião sobre todo o restante do desenvolvimento da criança, não corresponde, na realidade, ao que aprendemos nas análises de adultos, sendo especialmente incompatível com minhas descobertas quanto à longa duração da ligação pré-edipiana da menina à mãe. Um meio de suavizar essa contradição é proporcionado pela reflexão de que ainda não estamos capacitados a distinguir, nesse campo, entre o que é rigidamente fixado por leis biológicas e o que se acha aberto ao movimento e à mudança, sob a influência accidental. O efeito da sedução há muito tempo nos é familiar, e, exatamente da mesma maneira, outros fatores — tais como a data em que os irmãos e as irmãs da criança nasceram ou a ocasião em que ela descobre a diferença entre os sexos, ou, ainda, suas observações diretas de relações sexuais ou a conduta dos pais em incentivá-lo ou repeli-lo — podem apressar o desenvolvimento sexual da criança e conduzi-la à maturidade.

Alguns autores inclinam-se a reduzir a importância dos primeiros e mais originais impulsos libidinais da criança em favor de processos desenvolvimentais posteriores, de maneira que — para colocar esse ponto de vista sob sua forma mais extrema — o único papel deixado aos primeiros é simplesmente o de indicar certos caminhos, ao passo que as intensidades [psíquicas] que fluem ao longo dessas vias são abastecidas por regressões e formações reativas posteriores. Assim, por exemplo, Karen Horney (1926) é de opinião que superestimamos grandemente a inveja do pênis primária da menina e que a intensidade da tendência masculina que mais tarde ela desenvolve deve ser atribuída a uma inveja do pênis *secundária*, utilizada para desviar seus impulsos femininos e, em particular, sua ligação feminina com o pai. Isso não concorda com minhas impressões. Certa como é a ocorrência de reforços posteriores através da regressão e da formação reativa, e por difícil que seja estimar a força relativa dos componentes libidinais confluentes, penso, não obstante, que não devemos desprezar o fato de os primeiros impulsos libidinais possuírem uma intensidade que lhes é própria, superior a qualquer outra que surja depois, e que pode ser verdadeiramente chamada de incomensurável. Sem dúvida é verdade que existe uma antítese entre a ligação ao pai e o complexo de masculinidade; trata-se da antítese geral que existe entre atividade e passividade, masculinidade e feminilidade. Mas isso não nos dá direito a supor que apenas uma delas seja primária e que a outra deva sua intensidade simplesmente à força da defesa. E, se a defesa contra feminilidade é tão enérgica, de que outra fonte pode ela

haurir sua força senão da tendência masculina que encontrou sua primeira expressão na inveja do pênis da criança e que, portanto, merece ser denominada segundo esta?

Uma objeção semelhante aplica-se à opinião de Ernest Jones (1927) de que a fase fálica nas meninas constitui mais uma reação secundária, protetora, do que um estágio desenvolvimental genuíno. Isso não corresponde quer à posição dinâmica quer à posição cronológica das coisas.

BREVES ESCRITOS (1928-1931)

DR. REIK E O PROBLEMA DO CHARLATANISMO UMA CARTA À *NEUE FREIE PRESSE* (1926)

Prezado senhor,

Num artigo de seu número de 15 de julho, que trata do caso de meu aluno, Dr. Theodor Reik, ou, mais precisamente, numa seção dele intitulada 'Informações dos Círculos Psicanalíticos', há uma passagem sobre a qual gostaria de fazer algumas observações, a título de correção.

A passagem diz: '...durante os últimos anos ficou convencido de que o Dr. Reik, que angariou uma vasta reputação por seus trabalhos filosóficos e psicológicos, possui um dom muito maior para a psicanálise do que os médicos ligados à escola freudiana, e confiou os casos mais difíceis apenas a ele e a sua filha Anna, que se mostrou especialmente hábil na difícil técnica da psicanálise.'

O próprio Dr. Reik seria, penso eu, o primeiro a rejeitar uma descrição desse tipo de base de nossas relações. É verdade, contudo, que me vali de sua perícia em casos particularmente difíceis, mas isso só aconteceu quando os sintomas residiam numa esfera muito afastada da física. E jamais deixei de informar um paciente de que ele não é médico, mas psicólogo.

Minha filha Anna dedicou-se à análise pedagógica de crianças e adolescentes. Jamais, até agora, lhe encaminhei um caso de doença neurótica grave em adulto. Incidentalmente, o único caso com sintomas moderadamente graves, a beirar o psiquiátrico, de que ela até o presente tratou, recompensou o médico que a ela o encaminhou com seu completo sucesso.

Aproveito a oportunidade para lhe informar que acabei de mandar imprimir um pequeno trabalho sobre *A Questão da Análise Leiga* [1926e]. Nele tentei demonstrar o que é uma psicanálise e quais exigências ela faz ao analista. Considerei as relações, muito longe de serem simples, entre a psicanálise e a medicina, e tirei a conclusão de que qualquer aplicação mecânica, a analistas formados, da seção contra o charlatanismo [do código penal] está aberta a graves dúvidas.

Visto que abandonei minha clínica de Viena e limitei minha atividade ao tratamento de alguns estrangeiros, confio em que esse anúncio não me envolva também num processo por propaganda contra a ética profissional.

Seu,

Professor Freud

O DR. ERNEST JONES (SOBRE SEU 50º ANIVERSÁRIO) (1929)

O primeiro trabalho que coube à psicanálise desempenhar foi a descoberta dos instintos comuns a todos os homens que hoje vivem — e não apenas aos que hoje vivem, mas aos dos tempos antigos e pré-históricos. Portanto, não exigiu grande esforço à psicanálise ignorar as diferenças surgidas entre os habitantes da Terra devido à multiplicidade de raças, linguagem e países. Desde o início ela foi *internacional*, sendo bem sabido que seus seguidores superaram os efeitos divisórios da Grande Guerra mais cedo de que quaisquer outros.

Entre os homens que estavam em Salzburg na primavera de 1908, para o primeiro congresso psicanalítico, proeminente foi um jovem médico inglês, que apresentou um pequeno trabalho sobre a 'Racionalização na Vida Cotidiana'. O conteúdo desse primeiro fruto ainda é válido até hoje: nossa jovem ciência se enriqueceu com um importante conceito e um termo indispensável.

Dessa época em diante, Ernest Jones nunca descansou. Primeiro em seu cargo de professor em Toronto, depois como médico em Londres, como fundador e professor de uma sociedade, como diretor de uma editora, redator-chefe de um periódico e diretor de um instituto de formação, trabalhou incansavelmente pela psicanálise, tornando, através de palestras, suas descobertas correntes conhecidas geralmente, defendendo-a contra os ataques e as incompreensões de seus oponentes através de críticas brilhantes severas, mas justas, mantendo sua difícil posição na Inglaterra contra as exigências da 'profession' (profissão) com tato e moderação, e, juntamente com todas essas atividades externamente dirigidas, realizando, em leal cooperação com o desenvolvimento da psicanálise no Continente, a obra científica da qual, entre outros trabalhos, seus *Papers on Psycho-Analysis* e *Essays in Applied Psycho-Analysis* dão testemunho. Agora, na plenitude da vida, ele não apenas é, indiscutivelmente, a principal figura entre os analistas de fala inglesa, mas também é reconhecido como um dos representantes de proa da psicanálise em geral — um sustentáculo para seus amigos e, tanto quanto sempre foi, uma esperança para o futuro de nossa ciência. Agora que o Diretor deste periódico rompeu o silêncio a que se condenou — ou a que tem direito — devido a sua idade, a fim de saudar o amigo, permita-se-lhe que conclua, não com um desejo — pois não acreditamos na onipotência dos pensamentos —, mas com a admissão de que não pode pensar em Ernest Jones, mesmo após seu quinquagésimo aniversário, como outro que não o de antes: zeloso e enérgico, combativo e devotado à causa.

O PARECER DO PERITO NO CASO HALSMANN (1931 [1930])

Até onde sabemos o complexo de Édipo está presente na infância em todos os seres humanos, sofre grandes alterações durante os anos de desenvolvimento e, em muitos indivíduos, é encontrado em graus variáveis de intensidade, mesmo em idade madura. Suas características essenciais, sua universalidade, seu conteúdo e seu destino foram reconhecidos, muito antes dos dias da psicanálise, por aquele agudo pensador, Diderot, tal como mostra uma passagem de seu famoso diálogo, *Le Neveu de Rameau*: 'Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât tout son imbécillité, et qu'il reunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le cou à son père et coucherait avec sa mère'.

Se tivesse sido objetivamente demonstrado que Philipp Halsmann assassinara seu pai, haveria, em todo caso, alguns fundamentos para introduzir o complexo de Édipo, a fim de fornecer um motivo para um ato de outro modo inexplicável. Visto que nenhuma prova desse tipo foi aduzida, amenção do complexo de Édipo possui um efeito desorientador; é, na melhor das hipóteses, ociosa. Discordâncias como as que se revelou existirem pela investigação na família de Halsmann entre o pai e o filho são inteiramente inapropriadas para fornecer uma base sobre a qual presumir no filho um mau relacionamento com o pai. Mesmo que fosse de outra maneira, seríamos obrigados a dizer que há uma grande distância entre isso e a causação de tal feito. Precisamente por estar sempre presente, o complexo de Édipo não é apropriado para fornecer uma decisão sobre a questão da culpa. A situação considerada por uma anedota bem conhecida poderia ter sido facilmente apresentada. Houve um roubo com arrombamento. Um homem que tinha um pé-de-cabra entre suas posses foi julgado culpado do crime. Depois que o veredicto foi pronunciado e que lhe perguntaram se tinha algo a dizer, implorou que fosse sentenciado por adultério ao mesmo tempo, já que carregava o instrumento consigo também para isso.

No grande romance de Dostoievski, *Os Irmãos Karamassovi*, a situação edipiana se situa no ponto focal de interesse. O velho Karamassovi fez-se detestar pelos filhos através de uma opressão cruel; aos olhos de um deles é, além disso, um poderoso rival quanto à mulher que deseja. Esse filho, Dimitri, não faz segredo de sua intenção de vingar-se do pai pela força. É, portanto, natural que, depois de o pai ter sido assassinado e roubado, ele seja acusado como seu homicida e, apesar de todos os seus protestos de inocência, condenado. Contudo, Dimitri é inocente; foi outro irmão seu quem cometeu o ato. Uma frase que se tornou famosa ocorre durante a cena do julgamento nesse romance: 'A psicologia é uma faca de dois gumes'.

O Parecer da Faculdade de Medicina de Innsbruck parece inclinado a atribuir um 'efetivo' complexo de Édipo a Philipp Halsmann, mas se abstém de definir a medida dessa efetividade, visto que, sob a pressão da acusação, as condições necessárias para uma 'exposição irrestrita' por parte de Philipp Halsmann não foram atendidas. Quando a Faculdade prossegue recusando, mesmo 'na suposição de o acusado ser culpado, procurar a raiz do ato num complexo de Édipo', estão levando sua negação longe demais, sem necessidade alguma.

No mesmo Parecer, deparamo-nos com uma contradição que de modo algum é sem significação. A possível influência do choque emocional sobre o distúrbio da memória com referência a impressões antes e durante a ocasião decisiva é minimizada ao extremo, em minha opinião injustamente. As suposições quanto a um estado mental excepcional ou de doença mental são decisivamente rejeitadas, mas a explicação de uma 'repressão' ter ocorrido em Philipp Halsmann após o ato é prontamente admitida. Devo dizer, contudo, que uma repressão desse tipo, a cair do céu sobre um adulto que não indica neurose grave — a repressão de uma ação que certamente seria mais importante do que quaisquer pormenores discutíveis de distância e a passagem do tempo, e que ocorre num estado normal ou num estado alterado apenas pela fadiga física —, seria uma raridade de primeira ordem.

INTRODUÇÃO AO NÚMERO ESPECIAL DE PSICOPATOLOGIA DE *THE MEDICAL REVIEW OF REVIEWS*(1930)

O Dr. Feigenbaum pediu-me para escrever algumas palavras para [um número] da Revista de que é o responsável e aproveito a oportunidade para desejar o melhor êxito a seu empreendimento.

Freqüentemente escuto que a psicanálise é muito popular nos Estados Unidos e que aí não se defronta com a mesma obstinada resistência que na Europa. Minha satisfação por isso, contudo, é turbada por diversas circunstâncias. Parece-me que a popularidade do nome da psicanálise nos Estados Unidos não significa uma atitude amistosa para com a coisa em si, nem qualquer conhecimento especialmente amplo ou profundo dela. Como prova do primeiro fato posso apontar que, embora apoio financeiro possa ser fácil e abundantemente conseguido para toda espécie de empresas científicas e pseudocientíficas, nunca alcançamos êxito em obter respaldo para nossas instituições psicanalíticas. Tampouco é difícil encontrar provas para minha segunda afirmação. Embora os Estados Unidos possuam diversos analistas excelentes e, no Dr. A. A. Brill, pelo menos uma autoridade, as contribuições à nossa ciência provindas desse imenso país são exíguas e pouco apresentam que seja novo. Psiquiatras e neurologistas fazem uso freqüente da psicanálise como método terapêutico, mas, via de regra, mostram pouco interesse por seus problemas científicos e sua significação cultural. Particularmente com freqüência encontramos nos médicos e autores americanos uma familiaridade muito insuficiente com a psicanálise, de modo que só conhecem seus termos e algumas palavras de engodo — embora isso não os abale na certeza de seu discernimento. E esses mesmos homens misturam a psicanálise a outros sistemas de pensamento, que dela podem ter-se desenvolvido, mas que com ela são atualmente incompatíveis. Ou, então, fazem uma miscelânea com a psicanálise e outros elementos, e citam esse procedimento como prova de sua *broad-mindedness* (tolerância), ao passo que isso só prova sua *lack of judgement* (falta de critério)

Muitos desses males que mencionei com pesar indubitavelmente se originam do fato de existir nos Estados Unidos uma tendência geral a abreviar o estudo e a preparação e a passar tão rápido quanto possível à aplicação prática. Há uma preferência também a estudar um tema como a psicanálise não a partir das fontes originais, mas de relatos de segunda mão e, com freqüência, inferiores. A perfeição está fadada a sofrer com isso.

É de esperar que trabalhos do tipo que o Dr. Feigenbaum pretende publicar em sua Revista sejam um poderoso incentivo ao interesse pela psicanálise nos Estados Unidos.

INTRODUÇÃO A *ELEMENTOS DE PSICANÁLISE*, DE EDOARDO WEISS(1931[1930])

O autor destas conferências, meu amigo e aluno, Dr. Edoardo Weiss, expressou o desejo de que eu lançasse sua obra com algumas palavras de recomendação. Assim fazendo, estou plenamente ciente de que tal recomendação é supérflua. A obra fala por si mesma. Todos que sabem apreciar a seriedade de um esforço científico, valorizar a honestidade de um investigador que não procura diminuir ou negar as dificuldades, e auferir prazer da perícia de um mestre que traz luz à escuridão e ordem ao caos, através de sua exposição,

deverão formar uma alta estima deste livro e partilhar de minha esperança de que ele desperte, entre os círculos cultos e eruditos da Itália, um interesse duradouro pela jovem ciência da psicanálise.

Sigm. Freud

PREFÁCIO A TEN YEARS OF THE BERLIN PSYCHO-ANALYTIC INSTITUTE (1930)

As páginas seguintes descrevem a fundação e as realizações do Instituto Psicanalítico de Berlim, ao qual estão destinadas três importantes funções dentro do movimento psicanalítico. Em primeiro lugar, ele se esforça por tornar nossa terapia acessível à grande multidão que padece com suas neuroses não menos do que os abastados, mas não está em condições de enfrentar o custo de seu tratamento. Em segundo, procura fornecer um centro em que a análise possa ser teoricamente ensinada e no qual a experiência de analistas mais antigos possa ser transmitida a alunos ansiosos por aprender. Por fim, visa a aperfeiçoar nosso conhecimento das doenças mentais e nossa técnica terapêutica, por sua aplicação e verificação sob novas condições.

Um Instituto dessa espécie era indispensável, mas teríamos esperado em vão pela assistência do Estado ou pelo interesse da Universidade em sua fundação. Aqui, foram a energia e o auto-sacrifício de um analista, individualmente, que tomaram a iniciativa. Dez anos atrás, o Dr. Max Eitingon, hoje Presidente da Associação Psicanalítica Internacional, criou um Instituto como este com seus próprios recursos, e desde então o manteve e dirigiu por seus próprios esforços. Esse Relatório sobre a primeira década do Instituto de Berlim constitui um tributo a seu criador e diretor — uma tentativa de lhe prestar agradecimentos públicos. Todos aqueles que, em qualquer sentido, partilham da psicanálise, se unirão em assim agradecer-lhe.

PREFÁCIO A GENERAL THEORY OF THE NEUROSES ON A PSYCHO-ANALYTIC BASIS, DE HERMANN NUNBERG, (1931[1931])

Este volume da autoria de Hermann Nunberg contém a mais completa e conscienciosa apresentação de uma teoria psicanalítica dos processos neuróticos que atualmente possuímos. Quem quer que esteja ansioso por ter simplificados e reduzidos os problemas pertinentes, dificilmente achará satisfação nesta obra, mas todos os que preferirem o pensamento científico e puderem apreciar como mérito o fato de a especulação nunca abandonar a linha diretriz da experiência, bem como todos os que puderem fruir da bela diversidade dos acontecimentos mentais, valorizarão esta obra e a estudarão assiduamente.

VIENA, outubro de 1931.

CARTA AO BURGOMESTRE DE PRIBOR (1931)

Apresento meus agradecimentos ao Burgomestre da cidade de Příbor-Freiberg, aos organizadores desta homenagem e a todos aqueles que a estão assistindo, pela honra que me prestaram em assinalar a casa em que nasci com esta plaqueta comemorativa, saída das mãos de um artista — e isso no decorrer de minha vida e enquanto o mundo ao redor de nós ainda não chegou a um acordo em sua estimativa a respeito de minha obra.

Deixei Freiberg com a idade de três anos e visitei-a quando contava dezesseis, durante minhas férias escolares, como hóspede da família Fluss, nunca mais a ela retornando. Desde essa época, muita coisa me aconteceu; meus trabalhos foram muitos, experimentei algum sofrimento e também felicidade, e tive minha quota de sucesso — a mistura comum da vida humana. Aos setenta e cinco anos de idade, não me é fácil colocar-me de novo naqueles tempos; de suas ricas experiências, apenas algumas relíquias permanecem em minha lembrança. Mas de uma coisa posso estar certo: profundamente enterrada dentro de mim ainda vive a criança feliz de Freiberg, o primeiro filho de uma mãe ainda moça, que recebeu suas primeiras e indeléveis impressões deste ar e deste solo. Assim, seja-me permitido terminar minhas palavras de agradecimento por um voto sincero pela felicidade deste lugar e daqueles que nele vivem.