

*Carlota Maria Ibertis de Lassalle Casanave*

**O DESAFIO DE PROMETEU.**  
Sobre cultura e moralidade na teoria freudiana

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Filosofia do  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Estadual de Campinas,  
sob orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

Este exemplar corresponde à redação  
final da dissertação defendida e aprovada  
pela Comissão Julgadora em / /

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

200014990

UNICAMP  
abril de 2000





*A Carlota Ruiz e  
Domingo Ibertis Acuña*

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

## *Agradecimentos*

À UNICAMP, pelas condições que me foram dadas para meus estudos. Aos professores, funcionários e colegas que colaboraram solidariamente.

Ao CNPq, à CAPES e à FAPESP que possibilitaram com a concessão de bolsas este trabalho.

Aos amigos que sempre me alentaram. Especialmente, à Cristina O'Connor, pela sua acolhida nos momentos difíceis e o apoio dado até hoje. À Helena Esser dos Reis e ao Wagner dos Campos Sanz, pela sua companhia.

Ao Abel, meu esposo, pelo entusiasmo que soube contagiar. Ao Juan, meu filho, pela espera amorosa.

Ao professor Carlos Lungarzo que nos incentivou e ajudou incansavelmente no desafio de estudar em Campinas.

Ao professor Ronai Pires da Rocha, pelos seus conselhos práticos sempre acertados.

Aos professores Oswaldo Giacoia Júnior e Richard Theisen Simanke, pelas valiosas sugestões e correções, em ocasião do exame de qualificação.

Por último, ao professor Luiz Roberto Monzani que, com tanta generosidade e paciência, orientou meu trabalho. Devo a ele o que este trabalho possa ter de valioso. Foi, para mim, um privilégio contar com sua orientação. Espero que ele encontre, aqui, a expressão de meu respeito e admiração.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

## Índice

<b>Introdução</b>	6
<b>Capítulo 1: <i>As origens da cultura</i></b>	13
<i>I - O tratamento das origens em Totem e tabu</i>	13
<i>II - A condição humana</i>	19
<i>III - O estatuto das origens: história ou fantasia?</i>	24
<i>IV - Temporalidade da condição humana</i>	28
<b>Capítulo 2: <i>A questão da liberdade como condição de possibilidade (ou não) da moralidade</i></b>	35
<i>I - A concepção kantiana</i>	35
<i>II - A concepção hobbesiana</i>	40
<b>Capítulo 3: <i>Liberdade e cultura no pensamento freudiano</i></b>	48
<i>I - Freud e a cultura da época</i>	49
<i>II - Processo cultural e pulsões</i>	57
<i>III - Cultura: causalidade ou normatividade?</i>	62
<b>Capítulo 4: <i>Liberdade e determinismo psíquico</i></b>	66
<i>I - Significado problemático do termo "determinismo psíquico"</i>	66
<i>II - Determinismo psíquico e história</i>	76
<i>III - Determinismo e terapia</i>	82
<i>IV - Determinismo e ponderação</i>	85

<b>Capítulo 5: Amoralidade e imoralidade na moralidade</b>	99
<i>I - Moralidade entranhada no psiquismo</i>	101
<i>II - O dever entre o tabu e o imperativo categórico: sua fundamentação</i>	110
<i>III - A culpa</i>	118
<i>IV - Responsabilidade e decisão</i>	127
<b>Conclusão</b>	136
<b>Bibliografia</b>	141

## Introdução

O fim do século passado foi uma época conturbada na vida européia: época de mudanças e de premonições de um futuro que se anunciava perturbador. Na cultura, a constatação darwiniana, de que o homem é um ser com um pé no reino animal, trouxe à tona, mais uma vez, a reflexão sobre o racional e o irracional na sua natureza. Aqueles que reconheceram os aspectos irracionais na essência humana, encontraram, no mito, uma forma plástica de manifestá-los. Diversos autores, entre os quais encontramos Freud, recorreram à Grécia arcaica para dar conta de uma realidade que não se encaixava nos moldes do racionalismo moderno.

Esses pensadores do fim de século viraram-se para a Grécia anterior à chamada "passagem do mito ao logos": eles voltaram seu olhar para o momento pré-filosófico no qual reina o mito como explicação da realidade e como norma para o comportamento e a educação do homem grego. Idade heróica que exalta todo o humano, e cujo valor mais alto reside na máxima realização das propriedades da nobreza guerreira: beleza, astúcia, força, coragem, poder, etc.<sup>1</sup>

Ora, as duas vertentes da cultura ocidental, a grega e a hebraica, estão presentes na obra freudiana. A primeira em sua fase mitológica, presta-se para a reflexão acerca das paixões humanas. Na mitologia grega, Freud vê a pintura perfeita dos impulsos humanos ao tempo que, na

---

<sup>1</sup>Cfr. W. JAEGER, *Paidéia: Los Ideales de la cultura Griega*, México, 1957, p.32 e ss.

tradição religiosa hebraica, ele identifica a manifestação clara da exigência cultural contra aqueles. Ela nutre o pensamento freudiano em torno à moralidade e a sua correspondente instância psíquica.

A imanência e a proximidade dos deuses gregos com o mundo dos homens - diria Freud - fazem mais transparente a projeção dos desejos e sentimentos humanos nas figuras divinas. Na exacerbação dos desejos e sentimentos adjudicados aos deuses, o gênio grego atinge a universalidade face a qual Freud não permanece alheio.

A intuição grega, plasmada em imagens, é aproveitada pelo fundador da psicanálise na construção do sistema teórico, adotando também os termos gregos como técnicos. A intuição poética é posta a serviço do trabalho científico para explicar o funcionamento do psiquismo: por uma parte, certamente como inspiração e como veículo de expressão de uma nova maneira de compreender o ser humano; pela outra, como objeto confirmatório da sua teoria acerca das produções cujo sentido permanece inconsciente.

Com efeito, a força simbólica do mito consiste, para Freud, em ser a manifestação de um sentido latente. Freud racionaliza o conteúdo do mito, no sentido de inseri-lo num contexto explicativo-sistemático completamente diferente do original. Trata-se de compreender o mito como sintoma, no marco da nova teoria sobre o comportamento psicológico. Assim, o seu significado último é, segundo Freud, ser reflexo da vida pulsional.

Todavia, se o mito significa a força e a natureza das pulsões, à tragédia grega cabe exprimir o conflito, inerente ao homem, para dominar ambas as forças. Justamente, o conflito, no homem, é o que se encontra no cerne da tragédia grega. Os termos nos quais tal conflito se manifesta

podem ser, segundo Lesky, ou os deuses em oposição ao homem, ou tendências que, como verdadeiros adversários, se opõem no próprio interior do homem. Nas palavras de Lesky:

*"... a verdadeira tragédia se origina da tensão entre as incontroláveis forças obscuras, a que o homem está abandonado, e a vontade deste para se lhes opor, lutando."*<sup>2</sup>

De todas as histórias que fazem parte da mitologia e depois passam à tragédia, a de Édipo é a que mais chamou a atenção de Freud. Ele encontra, nessa história, a confirmação que universaliza suas hipóteses acerca do complexo do mesmo nome. Segundo Freud,

*"...o efeito trágico da obra grega não está na oposição mesma entre o destino e a vontade humana, mas no peculiar caráter da fábula em que tal oposição se objetiva."*<sup>3</sup>

A história do rei Édipo nada mais é do que a realização dos nossos desejos infantis recalcados, os quais conformam o núcleo da organização da nossa psique, estabelecido nos inícios da humanidade. Com efeito, a história de Édipo é a expressão paradigmática do crime originário relatado por Freud em *Totem e tabu*.

Entretanto, se levamos em conta a crítica de Vernant<sup>4</sup> à interpretação freudiana, vemos que, ao contrário, esse estudioso do

---

<sup>2</sup>LESKY, A.: *A tragédia grega*, São Paulo, Perspectiva, 1990, p.138.

<sup>3</sup>FREUD, S.: *La Interpretación de los Sueños*, Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu Editora, vol. IV, 1976, p.271. (Doravante, o nome da obra -se necessário- seguido de AE e a indicação do volume.)

pensamento grego vê, na tragédia, a pergunta angustiada sobre até que ponto o homem é fonte das suas ações. O efeito trágico não estaria numa história concreta, mas na visão do homem como ator e atuado, culpável e inocente. O destino humano nas próprias mãos ou nas dos deuses? Seguindo o raciocínio de Vernant, se a tragédia marca o primeiro momento de reflexão acerca da responsabilidade e da capacidade de influenciar o destino político e pessoal, o mito é a afirmação da fatalidade.

Para Freud, descobridor do inconsciente, dimensão desconhecida do sujeito e, no entanto, determinante da sua vida, o efeito comovedor do *Édipo rei* reside, basicamente, na fábula, seja na versão dramática quanto na mítica. A chave do seu sucesso reside na descrição do triângulo amoroso pai-filho-mãe. A posição freudiana apóia-se no caráter universal do complexo homônimo o qual tem, na obra literária grega, a manifestação paradigmática do conflito psíquico, consistindo, nisto, o segredo da repercussão dessa obra.

A interpretação de Vernant, no entanto, não excluiria a relação da tragédia com os achados da psicanálise visto que, tanto uma como outra, constata a ambivalência fundamental do ser humano tensionado por forças opostas. Os seguintes comentários, de Lesky à concepção de Sófocles em relação ao homem, poderiam ser aplicados à maneira freudiana de compreendê-lo:

*"...vê o homem[...] numa irremediável oposição com os poderes que regem o mundo, que, também para ele, são divinos. Sua religiosidade não é menos profunda que a de Esquilo, mas é de natureza inteiramente*

---

<sup>4</sup>VERNANT, J.P.: "*Édipo sem complexos*", in: *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

*diversa. Encontra-se mais próxima da expressão délfica que, com o "Conhece-te a ti mesmo", dirige o homem aos limites de sua essência humana."*<sup>5</sup>

Podemos aproximar, então, a interpretação de Vernant da descoberta freudiana: o sujeito não é mais coincidente de maneira plena com a sua consciência, como afirma a tradição racionalista moderna. O sujeito também é, constitutivamente, inconsciente. E por ser constitutivamente inconsciente, é alienado do controle total de seu destino. Para os espectadores gregos, a dúvida acerca do seu destino é se ele depende da vontade dos deuses ou da sua própria vontade. Para nós, espectadores freudianos, nosso destino consiste no conflito entre a consciência e o inconsciente: o homem debatendo-se entre a consciência, que o faz dono do seu destino, o mandato délfico que lembra Lesky, e o inconsciente que lhe arrebatava essa possibilidade.

É dessa perspectiva que nos propomos ler a problemática da moralidade em Freud. Assim, o presente trabalho analisa a concepção freudiana de moralidade caracterizada pelo conflito entre pulsões e cultura da qual resulta um sujeito cindido e opaco para si. A pergunta que percorre o trabalho diz respeito a como Freud pensa esse sujeito enquanto agente moral. Desdobrada em várias perguntas: para Freud, é possível que esse sujeito seja dono do próprio destino? Por que esse sujeito pode ser considerado responsável se seu psiquismo e seu comportamento estão determinados? Que tipo de moralidade decorre de tudo isso?

Com esse fim, a idéia de Vernant que relaciona, por uma parte, o mito com a certeza no destino cego e, pela outra, a tragédia com a ruptura

---

<sup>5</sup>LESKY, A.: *op.cit.*, p.141.

dessa certeza, servirá de fio condutor implícito para apresentar a moral no marco da concepção freudiana de cultura.

Especificamente, no capítulo primeiro, estudaremos as origens da humanidade como o fundamento no qual assenta-se, segundo Freud, a cultura e todas as suas manifestações, nomeadamente a moral e a religião. Para tanto, analisaremos *Totem e tabu* sob diferentes perspectivas, a fim de melhor compreender a significação das origens para o desenvolvimento cultural e a condição humana. Uma vez estabelecida a noção freudiana da condição humana, examinaremos - nos capítulos três, quatro e cinco - de que forma isso se concilia com a responsabilidade moral.

Com o intuito de auxiliar-nos, nesse propósito, apresentaremos no capítulo segundo as concepções kantiana e hobbesiana sobre a obrigação moral. A kantiana, como exemplo da tese da liberdade como condição de possibilidade da moral, ajudar-nos-á na compreensão das dificuldades que apresenta a teoria freudiana para o tema que nos ocupa. Já a teoria hobbesiana, como exemplo da tese da compatibilidade entre determinismo e liberdade, fornecerá alternativas de análise.

A seguir, no capítulo terceiro, examinaremos as idéias de liberdade e cultura em Freud, considerando o funcionamento psíquico da moralidade como produto cultural. No capítulo quarto, analisaremos o espaço para a liberdade deixado pelo princípio de determinismo psíquico, com especial atenção no significado freudiano do termo determinismo, assim como também no alcance e nas conseqüências dele para a vida psíquica.

Finalmente, no capítulo quinto, deter-nos-emos na moralidade no que diz respeito ao seu funcionamento psíquico e a sua fundamentação.

Relacionado com isso, o determinismo postulado por Freud obrigará a uma revisão das noções de dever, de culpa e de responsabilidade, como também da influência do autoconhecimento sobre a autonomia moral.

## **Capítulo 1:**

### ***As origens da cultura***

#### ***I - O tratamento das origens em Totem e Tabu.***

Partindo da constatação, em todos os níveis de civilização, de formas de controle das relações sociais e sexuais - e sob a hipótese de que a humanidade se desenvolve por estádios - Freud considera os selvagens coetâneos como representantes do homem primitivo europeu. Ditos povos sugerem uma associação entre totemismo e exogamia que ele se propõe estudar. Com efeito, essas culturas mostram horror do incesto nas interdições de comércio sexual que atingem todo o clã e não só os membros ligados por sangue. Esse sentimento de rejeição do incesto, entendido por Freud como traço infantil e partilhado pelo neurótico e pelo selvagem, justifica a aplicação de categorias psicanalíticas à psicologia dos povos selvagens.

Segundo o esquema freudiano, a repressão do incesto surge das vicissitudes do relacionamento com o pai e adquire sua máxima intensidade no sistema totêmico. O complexo de Édipo possui, então, caráter estruturante não só para o indivíduo e suas neuroses, mas também na geração e organização da sociedade. O nascimento do corpo social dá-se pela instauração de um sistema coletivo de repressão. Isto é, a satisfação pulsional deve sofrer uma mediatização necessária à vida

social. De maneira que as primeiras instituições se ocupam de reprimir, controlar e canalizar a sexualidade e a agressividade:

*"O primeiro drama da humanidade, e o único permanente é o da tensão entre a tentação e a proibição do incesto..."*<sup>1</sup>

A originalidade de *Totem e tabu*, na opinião de Kaufmann<sup>2</sup>, reside no fato de extrair, de uma modificação da agressividade associada ao Édipo, a repressão libidinal. Valendo-se desses dois fenômenos, modificação da agressividade e repressão libidinal, constrói-se toda a moralidade. Mais adiante, veremos como a modificação da agressividade não, apenas, conduz à repressão libidinal, mas também ao superego.

Ora, o conceito de ambivalência de sentimento encontra-se na base de toda proibição. À luz da neurose obsessiva, o tabu evidencia a ambivalência. Tanto um quanto outro impõem proibições enigmáticas e, em aparência, imotivadas que podem ser caracterizadas - em geral - como interdição do contato em sentido literal ou metafórico. Não observar tais preceitos, provoca uma angústia irrefreável a qual aproxima o tabu e a neurose obsessiva à consciência moral. No entanto, enquanto que as restrições morais e religiosas são fundadas - na vontade divina ou em um sistema universal e necessário - as do tabus apresentam-se sem-qualquer fundamentação.

A gênese da neurose obsessiva esclarece isso. Com efeito, a proibição externa de um intenso prazer de contato, experimentado na primeira infância, leva a uma situação não-tramitada entre o impulso para

---

<sup>1</sup> ENRIQUEZ, E.: *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983, p. 40.

<sup>2</sup>KAUFMANN, P.: *Psycaanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoël, 1985, p.127.

obter tal prazer e a sua interdição, em que, o último permanece consciente, enquanto o outro é reprimido. De modo que a conduta ambivalente de um indivíduo que, ao mesmo tempo, deseja e rejeita alguma coisa, baseia-se no caráter consciente da proibição e no caráter inconsciente do desejo que motiva aquela e da qual determina a intensidade. Por sua vez, a pulsão proibida transfere-se de um objeto a outro, buscando evadir o recalque o qual faz mudar também as interdições.

Em consequência, segundo o esquema da neurose obsessiva, o tabu seria uma proibição muito antiga imposta de fora e contra as mais intensas apetências humanas que subsistem inconscientes. Isso explicaria a ambivalência no tocante ao motivo do tabu. Essa comparação, como observa Kaufmann<sup>3</sup>, restitui o componente agressivo, essencial ao tabu e permite aproximar os três tipos de personagens onipotentes perante os quais se experimenta sentimentos ambivalentes: o inimigo, o chefe e o morto. O papel da agressividade na constituição da moralidade apresenta, como examinaremos no capítulo quinto, semelhanças estreitas com o dito sobre o tabu.

A própria agressividade pode-se manifestar também se projetando em seres hostis como o caso dos demônios e dos espíritos não-propícios do animismo. Tal crença, a primeira cosmovisão criada pela humanidade, apresenta processos psíquicos em comum com o narcisismo.

Com efeito, justapondo as séries das cosmovisões e as séries da evolução libidinal, Freud faz corresponder o animismo ao narcisismo cujo traço principal é a crença na onipotência dos pensamentos. Assim como o

---

<sup>3</sup> KAUFMANN, P.: *op. cit.*, cap. 3

neurótico, a criança e o selvagem atribuem um grande poder às ações psíquicas. O homem primitivo projeta, no mundo externo constelações da sua própria psique: a criação animista de espíritos e demônios é projeção dos sentimentos do selvagem equiparável à do paranóico.

No caso dos afetos em conflito, próprios da atitude ambivalente, o mecanismo de trasladar para fora suas vivências internas acarreta alívio psíquico, motivo pelo qual a inclinação a projetar-se recrudescer. A projeção de almas e outros seres espirituais é reconduzida às vivências psíquicas que a originaram. O dualismo originário consciente-inconsciente encarna-se na oposição entre o crente e as almas com as quais se relaciona.

Segundo Freud, a série das cosmovisões é correlativa à série libidinal que estabelece, por sua vez, a fixação disposicional às neuroses, de modo que o narcisismo, as neuroses por ele determinadas e o animismo compartilham o proceder por projeção e a crença na onipotência de sentimentos.

Freud, reúne todos os elementos já apresentados em uma reconstrução genética: tudo teria começado com a horda primitiva dependente do macho dominante. Acompanhem os passos da argumentação. Os primeiros parágrafos trazem duas noções-chaves: o totem como substituto do pai e o significado ambivalente do banquete sacrificial. No tocante à primeira, o autor relaciona-a com as fobias das crianças para com os animais, explicando-as por deslocamento do progenitor ao animal escolhido, face à angústia pela culpa provocada pela hostilidade contra o genitor. A criança identifica-se com aquele animal pela admiração e amor que sente, na verdade, por seu pai. O paralelo entre a patologia infantil e o totemismo leva a equiparar o animal totêmico com

a figura paterna. Em consequência, os preceitos de não matar o totem e o de exogamia coincidem com a repressão dos desejos edípicos.

No que diz respeito à segunda daquelas idéias, Freud analisa o banquete sacrificial como o primeiro ato de sociabilidade dos crentes com seu deus. O significado disto reside no valor ético de comer e beber em conjunto do qual resulta reforçada a identidade de sangue entre a comunidade, o deus e o animal sacrificado. Estabelece-se, assim, um liame sagrado entre os participantes: devorar o animal, simboliza a identificação com o deus, o que desencadeia, por uma parte, o luto para limpar a responsabilidade pela morte e, pela outra, a festa resultante da permissividade do ordinariamente interdito.

Todavia, como explica Freud que o narcisismo próprio do projetar no mundo desejos hostis tenha levado à criação de um sistema religioso e social? Como pode dar-se o advento da comunidade totêmica com base numa organização psíquica caracterizada pelo desinteresse no mundo externo? Em outras palavras:

*"Se a neurose (...) é fuga do real, a dificuldade, na ordem histórica, está em compreender como o animismo pôde figurar, ao contrário, um momento decisivo no acesso do ser humano na ordem da realidade."<sup>4</sup>*

Justamente, a passagem para o totemismo requer um fato real e coletivo que possa dar conta dela. O estágio da horda encontra o seu modelo explicativo na neurose narcísica que se caracteriza pelo relacionamento de domínio-dependência. Como salienta Kaufmann<sup>5</sup>, é preciso que a morte e

---

<sup>4</sup> KAUFMANN, P.: *op.cit.*, p. 129.

<sup>5</sup> KAUFMANN, P.: *Op.cit.*, p. 130

o devorar o pai primordial tenham o estatuto de acontecimento, para fazer nascer o homem e fundar a sociabilidade totêmica, pré-figuração de toda sociabilidade.

Resumindo, em primeiro lugar, tanto o desejo edípico quanto a existência dos meios repressivos dele, são universais. Em segundo lugar, todo tabu supõe a renúncia - enraizada na ambivalência amor e ódio - a realizar um desejo. Em terceiro lugar, se o totem é o substituto do pai, então, a ambivalência, manifesta no banquete sacrificial, representa o conflito de sentimentos perante o pai. Em quarto lugar, o selvagem projeta sua realidade psíquica em realidades externas. Por último, levando em conta o anterior, e sob a hipótese darwiniana da horda primitiva, Freud reconstrói a história:

*... "um dia os irmãos expulsos aliaram-se, mataram e devoraram o pai, e assim deram fim à horda paterna."*<sup>6</sup>

Face à culpa, os filhos proibem matar o totem. Para morar juntos acordam denegarem-se às mulheres libertadas. Da consciência de culpa filial, surgem os tabus do totemismo que não são, senão, os desejos reprimidos do complexo edípico. Da relação ambivalente perante o chefe, e da identificação recíproca dos restantes membros da horda, gera-se o crime coletivo e o banquete que o consagra. O nascimento do homem e da cultura dão-se pelo ingresso na ordem simbólica cujo núcleo é a relação com a autoridade ausente, refletida no totem. Como observa Kaufmann, o hominídeo entra na nova ordem por um fato consumado

---

<sup>6</sup> FREUD, S.: *Tótem y tabu*, AE XIII, p. 143

graças ao vínculo criado pelos que estão sujeitos ao domínio e à dependência. Trata-se da socialização da agressividade que demanda ser compensada pela obediência retrospectiva, ou - segundo Rieff<sup>7</sup> - pela nostalgia da autoridade.

A cultura e a moral, como parte daquela, desenvolvem-se com as proibições totêmicas como o seu núcleo permanente. Explicitar suas características, é a tarefa que nos ocupa neste trabalho. Com esse fim, imediatamente, analisaremos o conteúdo das origens com ajuda de certos elementos alheios à teoria freudiana.

## *II - A condição humana*

À semelhança da formulação hobbesiana, Freud estabelece os traços constitutivos do ser humano. Basta lembrar qualquer um dos seus escritos sobre a guerra nos quais descreve como esse fenômeno traz à luz a natureza primordial com todos os seus aspectos violentos e egoístas. Nisso, Hobbes é com quem Freud apresenta mais afinidades. Segundo Hobbes, o "estado de natureza" caracteriza-se pela igualdade entre os homens no que concerne às suas propriedades físicas e mentais, o medo recíproco e universal em razão dessa equidade, o direito outorgado pela força sobre todas as coisas. A guerra geral é consequência do anterior. Como condição de paz, cada indivíduo acorda, em um pacto, alienar seu

---

<sup>7</sup> RIEFF, Ph.: *Freud: pensamento & humanismo*, Belo Horizonte, Interlivros, 1979.

direito de autogovernar-se em favor de uma terceira pessoa, a saber, o soberano.

A hipótese contratualista tem como fim estabelecer a racionalidade do Leviatã. Em outras palavras, o estado de natureza determina a necessidade do estado de direito; o pacto, pela sua vez, o legitima. Sem-dúvidas, a preocupação de Hobbes orienta-se a legitimar a ordem política.

Ora, o conceito de "estado de natureza" exprime o que seria a vida do homem se prescindisse do realizado pela sociedade ao longo da sua história. Essa ficção, segundo S. Goyard-Fabre<sup>8</sup>, é uma criação dirigida a contrapor ao homem civilizado o homem natural. Enquanto abstração, ela não pretende descrever o homem primitivo como realmente foi. O seu interesse não é histórico, mas encaminhado a pintar a condição permanente que subjaz no homem em sociedade.

C.B.Macpherson<sup>9</sup> propõe uma outra interpretação. O estado de natureza seria uma formulação do comportamento que o homem civilizado teria sem o cumprimento da lei e os contratos. Em virtude dessa formulação, Hobbes teria deixado de lado o direito, mas conservado todas as outras características e aquisições do homem civilizado.

No que diz respeito às premissas do seu raciocínio, Hobbes caracteriza a condição natural pela total igualdade de força entre os indivíduos. Na especulação freudiana, o ponto de partida é a desigualdade entre o chefe e os outros membros da horda, entre os quais se instala uma relação de domínio e dependência que o indivíduo e os povos repetirão no decorrer das suas histórias. Todavia, a diferença mais relevante reside no

---

<sup>8</sup>GOYARD-FABRE, S.: *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Livrarie C. Klincksiek, 1975

<sup>9</sup> MACPHERSON, C.B.: *La teoria politica del individualismo posesivo*, Madrid, Editorial Fontanella, s/d, p.31

fato de que, para Hobbes, a passagem ao pacto obedece à escolha racional dos meios adequados para garantir a sobrevivência; pelo contrário, o que leva, para Freud, a essa espécie de pacto são motivos irracionais e, de forma secundária, outros que concernem à prudência. O que se encontra em jogo nesta obra, assim como também no Manuscrito sobre psiconeuroses de defesa, é o surgimento do inconsciente que representa a hominização. Com efeito, não é a busca de segurança o que motiva as proibições do incesto e do parricídio, antes bem a culpa resultante do conflito de amor e ódio gerado nos filhos em relação ao pai primordial.

Ainda mais, segundo Philip Rieff,<sup>10</sup> *Totem e tabu* é uma alegoria da necessidade de autoridade que sente o homem. Na opinião desse autor, Freud trata a sociedade política não como uma realização da prudência para limitar o egoísmo universal, mas como a expressão da espera irracional do homem pelo regresso do vínculo de domínio:

*"Os mitos de pacto social podem ser reinterpretados, psicanaliticamente como a reafirmação do desejo do pai contra os impulsos rebeldes de uma filiação punida."*<sup>11</sup>

O primordial é a violência sustentada por um só que regula a vida do grupo. Depois da morte do pai, não apenas cerne-se sobre o grupo a ameaça da guerra de todos contra todos no anseio de ocupar o lugar vago, mas, e fundamentalmente, a nostalgia pela figura todo-poderosa. O homem, nascido sob a violência, não sabe viver sem ela: parricida, torna-se também fratricida.

---

<sup>10</sup> RIEFF, Ph.: *op.cit.*, p.229.

<sup>11</sup> RIEFF, Ph.: *op.cit.*, p.229.

A argumentação contratualista, então, supõe a condição natural como o egoísmo ilimitado que leva o ser humano à sua destruição. Dela, segue-se a necessidade do pacto, fundamento da legalidade. Em um sentido geral, Freud compreende tal condição como o conjunto das pulsões do homem:

*"... a essência mais profunda do homem consiste em moções pulsionais; de natureza elementar, elas são do mesmo tipo em todos os homens e têm por meta a satisfação de certas necessidades originárias."*<sup>12</sup>

Essas pulsões se manifestam no início na revolta dos machos jovens ao domínio do chefe, ordem que é reestabelecida em forma simbólica. Em ambos os pensadores, a condição natural é uma possibilidade ameaçadora permanente, porém, para Hobbes é uma condição subjacente no ser humano da qual não se postula a existência histórica:

*"qual forma de vida haveria ali aonde não houvesse um poder comum ao que temer, pode ser percebido pela forma de vida na que degeneram, em uma guerra civil, homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico."*<sup>13</sup>

Em Freud, por sua vez, trata-se do estágio primeiro de um processo evolutivo. No escrito sobre a guerra e a morte, aparece a descrição da

---

<sup>12</sup>FREUD, S.: *De guerra y muerte*, AE XIV, p.282-283.

<sup>13</sup>HOBBS, T.: *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 226.,

possibilidade dessa condição natural surgir, mas salientando a sua temporalidade:

*[a guerra] "Nos extirpa as camadas mais tardias da cultura e faz que no interior de nós novamente saia à luz o homem primordial".<sup>14</sup>*

No estado natural, pensado como as origens do homem, encontramos-nos com "ações" que cristalizam a sua "natureza". Em conseqüência, inscreve-se na psique um mandamento contrário aos seus desejos mais profundos, incesto e parricídio. Essa inscrição não faz senão repor a situação inicial de obediência de um modo simbólico, diferença na qual reside a chave do advento do homem. As pulsões amorosas e agressivas têm, na horda, a primeira situação na qual se opõem e pela qual deslancham o crime e os tabus que lhe sucedem. Quando a proibição introjetada restaura simbolicamente a situação inicial, nasce o gênero humano.

Na ficção contratualista moderna, dá-se a fundamentação racional de uma instância objetiva. Na ficção freudiana, trata-se da introjeção psíquica do estado natural por razões de índole também psíquica cuja conseqüência é a hominização. No primeiro caso, busca-se a legitimação do estado de direito; no segundo, o surgimento da ordem humana. Para o fundador da psicanálise o problema está nas raízes psicológicas do vínculo social, como também no fundamento da constituição do sujeito.

Nas profundezas do homem há, para Freud, um núcleo irreduzível formado pelo registro das origens o qual reflete a luta entre Eros e

---

<sup>14</sup> FREUD, S.: *De guerra y muerte*, AE XIV, p. 300.

Thánatos, essência da condição humana. Essa é a terrível certeza exprimida no final do *Mal-estar...*:

*"Hoje os seres humanos levaram tão adiante seu domínio sobre as forças da natureza que com o seu auxílio lhes resultará fácil exterminar-se uns aos outros, até o último homem. [...] E agora cabe esperar que o outro dos dois "poderes celestiais", o Eros eterno, faça um esforço para se fortalecer na luta contra seu inimigo igualmente imortal. Mas quem pode prever o desenlace?"*

Embora a história do desenvolvimento cultural seja um longo esforço por afastar-se das origens, a condição humana sempre consistirá no conflito pulsional e sempre tenderá a repetir as formas arcaicas que ele adotara na aurora dos tempos. Do mesmo modo, o indivíduo, nos primeiros anos, constrói um padrão de comportamento que tenderá a reproduzir pelo resto da vida.

### III - O estatuto das Origens: história ou fantasia ?

Se desconhecemos o caráter histórico do crime primordial, então, é possível interpretar a pré-história freudiana como fantasia em dois sentidos diferentes: em primeiro lugar, podemos dizer que o relato em si é uma fantasia científica, ou seja uma pura invenção cuja função conjetural reside em preencher um vazio na teoria. Em segundo lugar, podemos

atribuir a tal crime a natureza de estrutura fantasística, inconsciente e geral, a qual suporia todas as outras fantasias originárias, organizadoras das restantes fantasias da vida anímica.

Examinemos, primeiro, a última possibilidade. A solução de Freud à disjuntiva entre a teoria da sedução e a teoria da fantasia na procura do fator determinante das neuroses, envolve - como indica Monzani<sup>15</sup> - uma mudança semântica dos termos em jogo. Assim como "sedução" passa de referir, em um primeiro momento, a ação específica de um adulto violentar a inocência infantil a significar a erogeneização do corpo infantil pelos cuidados maternos; "fantasia" passa de fazer referência ao desejo infantil de ser seduzido a nomear uma formação complexa na qual misturam-se desejo e realidade. O desejo da criança de ser seduzida, completa-se com a sedução efetiva, porém mais vaga e difusa, dos gestos maternos. O valor da cena primitiva e o da fantasia sobrevivem resgatando o equilíbrio entre as condições endógenas e exógenas. Pensando nisso, surge, inevitável, a suspeita acerca de se podemos comparar a fantasia da cena primitiva com o crime primordial.

Com efeito, a revolta dos filhos exprime o desejo edípico, mas também mostra em forma condensada e exemplar - daí a linguagem mítica - o processo parricida o qual se cumpre na independização do sujeito perante as figuras paternas. O pai assassinado faz surgir a culpa que leva à obediência retroativa da proibição do incesto. A cena, expressão do desejo edípico é também a efetivação da morte de Laio e da renúncia à Jocasta.

---

<sup>15</sup> MONZANI, L.R.: *Freud, o movimento de um pensamento*, Campinas : Ed.UNICAMP, 1989, cap.1

Interpretar o crime da horda, nesta direção, significa considerá-lo como a fantasia originária matriz da qual as outras seriam aspectos parciais. Com efeito, as estruturas fantasísticas típicas, tais como cena primitiva, castração, sedução, etc., remetem ao parricídio originário e tem sentido por ele. Todavia, assumir a pré-história como fantasia, não implica - como observa em um outro lugar Monzani<sup>16</sup> - que a pulsão se dá o seu objeto? Nesse caso, perder-se-ia a especificidade da pulsão frente ao instinto desde o momento em que um suposto básico da teoria da sexualidade é a separação da pulsão e seu objeto. Defrontamo-nos com o papel, atribuído por Freud, à historicidade das "origens". Com efeito, o recurso à filogênese, ou seja a idéia de traços adquiridos na história da espécie, mantém a distinção "pulsão-instinto" ao fazer com que a pulsão encontre o seu objeto no decurso da história, garantindo, por outra parte, a universalidade das representações herdadas. Os avatares da horda são a experiência "real" que se sedimenta, por via filogenética, nos esquemas congênitos dos quais fala Freud na análise do Homem dos lobos<sup>17</sup>.

A importância de conceder caráter factual ao crime primordial não se esgota no que acabamos de salientar. Em relação a isso, Kaufmann<sup>18</sup> observa que, enquanto instituições sociais, a cultura e a moral requerem uma origem que dê conta do seu caráter coletivo e, nesse sentido, histórico. Em suma, estamos face a um texto que pretende explicar, num único gesto, a natureza psíquica, social e cultural do homem. Inspirado no ambiente intelectual do século XIX, marcado pela teoria

---

<sup>16</sup> MONZANI, L.R.: "*A fantasia freudiana*" in: PRADO Jr., B.: *Filosofia da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

<sup>17</sup> FREUD, S.: *De la história de una neurosis infantil*, AE XVII, p. 108.

<sup>18</sup> KAUFMANN, P.: *op.cit.* p. 131

evolucionista - impressão confirmada com o manuscrito sobre as neuroses de transferência - o texto reconstrói os primeiros passos do ser humano.

Embora, sejam passos impossíveis de provar e extremamente problemática a transmissão ao longo da história da espécie, impõe-se, pelos motivos teóricos que acabamos de indicar, uma leitura que atribua realidade aos eventos representados pelo crime primordial. Em outras palavras, o conteúdo da história não pode ser pensado como uma fantasia estruturante geral uma vez que as fantasias originárias exigem algo da ordem real sobre o qual se estruturar para garantir, ao mesmo tempo, a sua universalidade, por uma parte, e preservando o seu caráter de aquisição, que as diferencia do instinto, pela outra. Tampouco, podemos interpretar o parricídio original como ficção visto que a origem de instituições sociais também deve ser um fenômeno social.

Assim, o crime primordial pode ser interpretado como o esquema ou forma geral de rivalidades e lutas mortais entre machos de hordas primitivas. Segundo Lucille Ritvo<sup>19</sup>, essa interpretação apresenta a vantagem de contemplar o requisito que Darwin e outros defendiam, da repetição dos assassinios em diversos grupos para a herança de experiência ou aprendizado.

A condição natural do homem, fixada na pré-história, configura uma espécie de arquétipo que a história reproduz indefinidamente. Essa idéia sugere a aproximação da pré-história freudiana aos fatos primordiais dos mitos os quais também se repetem indefinidamente. Não é nossa intenção afirmar o caráter mítico do crime da horda, senão salientar as

---

<sup>19</sup>RITVO, L.: *A influência de Darwin sobre Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1992, p.108.

semelhanças entre os tipos de temporalidades definidas num caso como no outro.

#### IV - Temporalidade da condição humana

Em particular, o mito cosmogônico é a narração dos atos da criação do universo por seres sobrenaturais acontecidos em tempos remotos. Para o ouvinte da mesma cultura, o mito refere-se a um tempo primordial o qual é recriado e inserido no tempo cronológico comum por meio do rito. Segundo Mircea Eliade<sup>20</sup>, o essencial para certos povos consiste em evocar, periodicamente, o acontecimento fundante da condição humana. Ao mito corresponde conservar a verdadeira história, nele é que se deve procurar os princípios e paradigmas para qualquer conduta.

De modo semelhante, para a teoria freudiana, os tempos pré-históricos permanecem inscritos no inconsciente como precondições da vida adulta. Freud adapta o princípio, segundo o qual a ontogênese recapitula a filogênese, para a vida psíquica<sup>21</sup>. A memória arcaica compõe-se dos conteúdos representativos adquiridos na experiência

---

<sup>20</sup>ELIADE, M.: *Mito e realidade*, São Paulo, Perspectiva, 1994, cap. 1.

<sup>21</sup>Ritvo identifica várias aplicações: em *Totem e tabu*, aplicado ao complexo de Édipo que seria uma repetição de ocorrências reais no surgimento da espécie. De forma semelhante, mas aplicado à história cultural, Freud compara a criança com os primitivos em *Totem e tabu* e no *Manuscrito de neuroses de defesa*. Pelo mesmo princípio, mas aplicado às origens animais do homem, explicar-se-ia que a criança não perceba diferenças entre ela e os animais e possa substituir os pais por animais nas fobias, por exemplo. Nas Conferências de 1916-1917, Freud indica que o indivíduo recapitula de forma abreviada todo o desenvolvimento da raça humana. *Op.cit.* cap. 5.

primordial e decantados na constituição sexual herdada<sup>22</sup> e nas fantasias originárias<sup>23</sup>. Os primeiros fatos postulados por Freud, assim como as façanhas do tempo mítico, representam um certo "paradigma" para os tempos posteriores. Só que a exemplaridade da pré-história freudiana não possui o cariz positivo do mito: a humanidade cresce cheia de remorso pelo crime inaugural.

A condição natural descrita por Freud, como sendo uma situação de domínio e dependência, superada no ato de agressão coletiva e recuperada simbolicamente no pacto, é um traço permanente que se conserva subterrâneo e está sempre prestes a retornar. O estado primordial continha o germe para a sua superação, nele se encontravam as condições que determinaram a passagem à nova ordem: excedente libidinal, amor e ódio.

A primeira figuração do Édipo leva à entrada no âmbito simbólico, caracterizado pela satisfação mediatizada na qual um objeto se refere a outro. Doravante, o homem tem de contentar-se com satisfações sempre substitutas. Como o gesto exemplar dos primórdios transferiu-se ao totem, assim todos os demais gestos humanos, individuais e coletivos, são também transferências.

O caráter atemporal<sup>24</sup> dos conteúdos inconscientes conserva os traços deixados pelos episódios pré-históricos, a compulsão à repetição, os traz ao presente. Poderíamos dizer, então, que a pré-história reconstruída por Freud, esquecida, retorna inexoravelmente na história de cada ser humano e na da espécie em seu conjunto. Em relação ao recalcado na história da humanidade, Freud esclarece:

---

<sup>22</sup>FREUD, S.: *XXIII Conferencia de Introducción al psicoanálisis: Los caminos de la formación de sintoma*, AE XVI.

<sup>23</sup>FREUD, S.: *De la historia de una neurosis infantil*, AE XVII, cap.IX.

<sup>24</sup>FREUD, S.: *Lo inconsciente*, AE XIV, p.184.

*"Trata-se de algo passado, desaparecido, vencido na vida dos povos, que nós ousamos equiparar ao recalado na vida anímica do indivíduo."*<sup>25</sup>

Para Eliade, quando o mito fala do tempo primordial, mostra a eclosão do sagrado no transcorrer profano, como se aquele fosse um eterno presente indefinidamente recuperável. De uma forma análoga, o inconsciente arcaico emerge intempestivamente na vida do sujeito. Com efeito, para a teoria freudiana, convivem, no sujeito, a sucessão cronológica da vida consciente junto com a atemporalidade dos conteúdos inconscientes que, constantemente, pressionam por vir à luz.

A concepção histórica de Freud supõe uma temporalidade psíquica, determinante e, nesse sentido, exemplar, assim como o mito revivido no rito restabelece o tempo sagrado da cosmogonia. No decurso entre o nascimento e a morte do homem, inserem-se como um tempo sagrado, primordial e maldito, as primeiras vivências guardadas no inconsciente. Ao retornarem trazem também de volta a culpa ignorada e, no entanto, maximamente inquietante.

Contudo, a temporalidade definida no mito e a temporalidade definida na teoria freudiana não coincidem totalmente. O eterno retorno mítico significa a repetição sempre igual do mesmo, enquanto que para Freud, há um certo avanço na história dado pelo progresso na espiritualidade<sup>26</sup>. Em consonância com isso, o retorno do passado

---

<sup>25</sup>FREUD, S.: *Moisés y el monoteísmo*, AE, XXIII, p. 127.

<sup>26</sup>Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud define o progresso na espiritualidade como a progressiva renúncia pulsional e as suas conseqüências na vida psicológica dos povos.

freudiano implica na sua adequação às sucessivas configurações do desenvolvimento cultural:

*"O retorno do recaiado consuma-se pouco a pouco, não certamente de um modo espontâneo, senão sob o influxo de todas as mudanças nas condições de vida que preenchem a história da cultura humana."*<sup>27</sup>

Assim, a imagem gráfica do retorno mítico é o círculo o qual salienta o cíclico desse movimento, enquanto que à representação da história e da vida psíquica dos indivíduos lhe corresponde a espiral que indica, ao mesmo tempo, mudança e repetição.

Freud esquematiza o que podem ter sido fatos repetidos, que teriam constituído os primeiros momentos do desenvolvimento humano. Para apresentá-los, serve-se da narrativa mítica. Como observa Bento Prado Jr.<sup>28</sup>, a temporalidade peculiar da psique faz com que a narração psicoanalítica seja irredutível à narração histórica. E eis, na nossa opinião, o motivo pelo qual cabe o recurso a uma estrutura narrativa de tipo mítico, caracterizada pelo eterno retorno. Freud cria uma narração cuja forma assemelha-se muito com a mítica para postular a proto-história humana. Salientando, assim, a repetição que define as temporalidades subjacentes à vida psíquica e, em consequência, ao mito.

Se bem que o mito seja um tema e um recurso amplamente difundido no fim do século passado para exprimir a descoberta das forças

---

<sup>27</sup>FREUD, S.: *Moisés y el monoteísmo*, AE XXIII, p. 128.

<sup>28</sup>PRADO Jr., B.: "A narrativa na psicanálise, entre a história e a ficção" in: *Narrativa, ficção e história*, Rio de Janeiro, Imago, 1988.

irracionais no ser humano, acreditamos que em Freud há razões - que tentamos expor até aqui - mais internas para a sua aplicação. Enfim, o mito, como a religião exprimem a verdade histórico-vivencial<sup>29</sup> do processo pulsional. Se o mito, como as outras manifestações sintomáticas, serve para conhecer o inconsciente, é porque este é a causa da existência daqueles. *Ratio cognoscendi e ratio essendi* respectivamente.

Ora, nas religiões tradicionais, a realidade apresenta-se em ciclos que se repetem eternamente, trazendo, no final de cada um, a reatualização dos gestos divinos que sacralizam e renovam o cosmos. Nessa reatualização dos mesmos acontecimentos míticos, reside a esperança do homem arcaico, pois ela o aproxima do modelo divino.

Todavia, segundo M. Eliade, a perspectiva dessacralizada do eterno retorno leva a uma visão pessimista da existência. A infinita sucessão dos ciclos em que a realidade se faz e desfaz segundo uma lei imutável, adquire o significado de uma condenação à fatalidade. Em certa medida, a concepção da história freudiana pode parecer fatalista. Nas palavras de Ph. Rieff:

*"A história, como vestígio do protótipo, tornou-se para Freud um processo de "retorno ao reprimido", distorcido extensamente ainda que eternamente recapitulatório."*<sup>30</sup>

Com efeito, *Totem e tabu* descreve o fato primordial que se reproduz eternamente na história dos povos e dos indivíduos. Nesse fato, encontra-

---

<sup>29</sup>FREUD, S.: *Moisés y el monoteísmo*, AE XXIII, p. 123.

<sup>30</sup>RIEFF, Ph.: *op.cit.*, p.208.

se a essência das diversas manifestações humanas, porque ele se sedimenta nos esquemas inconscientes que regem a espécie.

A concepção histórica do tempo introduzida pela tradição judaica rompe a visão fatalista da realidade e inaugura um novo sentido da história como o âmbito de intervenção do divino na existência do homem. Intervenções que, entendidas como relação pessoal com o ser humano, são irrepetíveis e, portanto, inserem-se num tempo irreversível. Assim, na perspectiva judaico-cristã, podemos pensar a história como manifestação da liberdade humana. Com efeito, a liberdade, dada por deus a sua criatura, e o auxílio da providência divina escrevem uma história sempre diferente.

Diferentemente, para o olhar psicanalítico, o fato primevo é o *leit-motif* compulsivo que perpassa toda a história. Nela, o desenvolvimento, definido pelo gradual afastamento do pulsional, limita-se pela condição natural imperecedoura que tende eternamente a retornar. Em relação à última, seus processos inconscientes repetidos na história da humanidade e do indivíduo dão um sentido pessimista à existência humana, presa ao passado.

A repetição, no desenvolvimento humano, contradiz a concepção judaico-cristã do tempo linear e põe em questão a idéia da história como um processo de salvação possível pela liberdade, individual e coletiva, do homem. De modo que a temporalidade da psicanálise estaria entre o eterno retorno mítico e a historicidade irreversível judaico-cristã, representadas pela espiral, o círculo e a linha respectivamente.

As imagens das diferentes *Romas* do *Mal-estar* ilustram a influência constante das representações inconscientes sobre a nossa vida consciente que, de tempos em tempos, se vê invadida por situações do passado que

retorna e que não domina. O problema diz respeito a como Freud concilia a condição subjacente no homem com a liberdade e a moralidade possíveis.

**Capítulo 2:**  
***A questão da liberdade como condição de possibilidade***  
***(ou não) da moralidade***

Se o homem é livre ou não para determinar seu comportamento é uma pergunta que desde sempre inquieta os pensadores. Dessa resposta depende, para alguns deles, a possibilidade da vida moral. Uma forma de pensar o conceito de liberdade é vê-lo como a capacidade inerente ao homem, enquanto ser racional, de evadir-se às leis próprias da natureza. Segundo isso, a questão refere-se ao caráter anfíbio do homem entre a *physis* e o *logos* e à possibilidade de ultrapassar a determinação da primeira. Essa duplicidade insere o ser humano no âmbito da legalidade biológica, assim como também na ordem racional. Como se compatibilizam ambas ordens entre si, e qual o significado da liberdade nesse contexto? Consideramos, a seguir, duas teorias que resolvem a questão de forma diferente. Trata-se da teoria kantiana e da hobbesiana. A escolha da segunda justifica-se pela coincidência mostrada acima no concernente à condição humana. A primeira é relevante enquanto ponto culminante da elaboração do conceito de autonomia e liberdade.

*I - A concepção kantiana:*

Na teoria kantiana, liberdade e responsabilidade são conceitos que se supõem reciprocamente. Não há responsabilidade sem liberdade, assim

como é impensável liberdade sem responsabilidade. Na *Crítica da razão pura*, a Cosmologia racional se propõe a determinar a totalidade chamada "mundo" para o qual, na terceira antinomia, a discussão gira em torno à questão da causalidade. A tese afirma a necessidade de admitir uma causalidade incondicionada ou livre, enquanto a antítese afirma a completa determinação da causalidade natural. A solução kantiana estabelece que ambas afirmações podem ser verdadeiras: a tese postula para as coisas em si e a antítese sustenta-se para os fenômenos. A idéia de liberdade é postulada como causa incausada do mundo inteligível, enquanto que o mundo fenomênico se rege pela determinação natural. Assim, uma ação pode, *qua* fenômeno, obedecer à causalidade natural e ao mesmo tempo, *qua* noumeno, ser resultado duma causa incondicionada. A natureza é governada pela causalidade das leis naturais, ao passo que os seres inteligíveis são governados pela vontade sujeita à imutabilidade das leis morais. Nas palavras de Kant:

"... o problema que tínhamos que resolver(...) não era outro que saber se a liberdade opõe-se à necessidade natural numa única ação, e contestamos suficientemente, demonstrando que, posto que pode ter nisto uma relação de outra espécie de condições que nesta, a lei da última não afeta à primeira e, por conseguinte, as duas podem ter lugar independentemente a uma da outra, e sem se confundir uma com a outra."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>KANT, I.: "La Antinomia de la Razón pura", in: *Crítica de la Razão pura*, Méjico, Porrúa, 1958, IX Seção, p.255-6

Não se trata de demonstrar a existência da liberdade, tarefa que excederia os limites da Razão em seu uso teórico, mas a sua *possibilidade*. De modo que a causalidade incondicionada, alheia à série das causas naturais, é um postulado da Razão especulativa e o suposto ontológico da ação livre. Liberdade *transcendental* e *prática*, potestade incondicionada de iniciar espontaneamente uma série causal e independência da faculdade da vontade em relação ao constrangimento das inclinações da sensibilidade.

Ora, enquanto da liberdade transcendental somente podemos postular a sua possibilidade, da liberdade prática podemos ter a evidência que nos faculta saber-mo-nos moralmente responsáveis. A evidência imediata da consciência moral confere certeza acerca da liberdade em sentido prático. Conhecemos a nossa liberdade pela consciência de estarmos sujeitos à lei moral. Mas a lei moral só é possível se somos livres. A liberdade é a *conditio sine qua non* para a lei moral. Por meio desta, a conhecemos, mas é por aquela que esta existe. Na expressão de Torretti:

*"Devo, logo posso: esta inferência aparente é a expressão articulada do conteúdo medular de nossa consciência moral. Em rigor, não se trata de uma inferência, pois, se, como é obvio, sem liberdade não há obrigação, não cabe sentir que devo se ao mesmo tempo não sei que posso."*<sup>2</sup>

A apercepção da independência para cumprir o dever confere validade objetiva, no uso prático, à idéia de liberdade. O conceito de

---

<sup>2</sup>TORRETTI, R.: *Manuel Kant*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p.545

liberdade significa, aqui, a autonomia da vontade, ou seja, a condição da vontade de dar-se a si própria uma lei. A vontade é livre quando, não determinada pela sensibilidade, encontra-se sujeita a leis morais. Se a consciência moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, esta é a *ratio essendi* do dever.

*"A liberdade, porém, é por sua vez a única entre todas as idéias da razão especulativa cuja possibilidade a priori conhecemos sem penetrá-la contudo, porque ela constitui a condição da lei moral, lei que conhecemos."*<sup>3</sup>

Todavia, como dizíamos acima, a liberdade é pensada por Kant como livre decisão, o que não significa a carência absoluta de princípios que guiem tal decisão. Cassirer<sup>4</sup> indica que não se trata de uma antítese entre determinação e indeterminação absoluta, mas entre duas formas de determinação, a natural e a moral. Dizer que uma vontade é livre é dizer que ela está sujeita à lei moral. Nem puro acaso, nem determinação em função de causas prévias ligadas segundo leis naturais: o sujeito se autodetermina.

Qual o conteúdo dessa lei moral? Simplesmente o princípio de não agir senão segundo uma máxima que possa ser universal. A conformidade do princípio subjetivo da ação, ou máxima, com a universalidade da lei entendida como princípio objetivo da ação é a primeira forma que assume o imperativo moral. Esse princípio se impõe como imperativo categórico ao considerar os seres racionais como fins em si mesmos. Diferente dos

---

<sup>3</sup>KANT, I.: *Crítica da Razão prática*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1990, p.17.

<sup>4</sup>CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*, Méjico, FCE, 1968, p. 294.

imperativos hipotéticos, que equacionam os *meios* em relação aos *fins* materiais, sempre relativos aos diferentes sujeitos, o imperativo categórico fundamenta-se na afirmação absoluta de que a natureza racional existe como fim em si mesma. De maneira que outra das formas que adquire o imperativo prático é:

*"... age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio."*<sup>5</sup>

Os seres humanos pertencem ao mundo sensível enquanto dotados de corpo e mente, ao inteligível enquanto seres com vontade autônoma. A moralidade consiste na relação entre os atos e a vontade autônoma que legisla sobre as máximas. As ações, pensadas à luz da legislação universal da vontade autônoma, podem dividir-se em permitidas e proibidas, segundo sejam compatíveis com ela ou não. O dever nada mais é, então, do que a necessidade objetiva de uma ação estabelecida pela vontade enquanto autônoma.

Resumindo, a vontade é uma sorte de causalidade própria dos seres racionais, e a liberdade uma propriedade da vontade que elimina qualquer determinação externa a ela. Porém, esta definição meramente negativa da liberdade vem completar-se com a idéia da liberdade como autonomia; assim, vontade livre e vontade sujeita a leis morais é o mesmo. Do fato da vontade ser livre, segue-se a moralidade. E também da não-liberdade segue-se a impossibilidade da moralidade enquanto a condição das ações

---

<sup>5</sup>KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p.84

de serem determinadas, não por necessidade natural, mas pela vontade como legisladora universal do reino dos fins. Somente se a vontade puder ser lei para si, podemos afirmar que há moralidade.

Se a teoria kantiana é o exemplo por excelência da posição na qual, para que haja responsabilidade, o agente moral e suas ações não devem ser determinadas nem externa, nem internamente, a teoria hobbesiana apresenta um outro ponto de vista que pode ser de grande utilidade na hora de pensarmos a questão em Freud.

## *II - A concepção hobbesiana:*

O contexto e o interesse do tratamento da questão da liberdade distinguem-se nitidamente em Kant e Hobbes. Enquanto que o centro de interesse ao perguntar pela liberdade, para Kant, é a fundamentação da vida moral dos seres racionais, para Hobbes é a fundamentação do Estado e das condições de respeito ao pacto acordado. Com efeito, se para Kant o conceito de liberdade se refere à vontade não sujeita à determinação natural, mas autodeterminada, para Hobbes o conceito designa a falta de oposição externa ou física ao movimento ou ao uso do poder que cada um possui para fazer aquilo que deseja.

Trata-se de uma concepção mecânica da liberdade pela qual o próprio termo deve ser aplicado a corpos, caso contrário, comete-se abuso de expressão visto que aquilo que não está sujeito a movimento mal pode estar sujeito a algum empecilho para movimentar-se. Tampouco pode atribuir-se liberdade à vontade: livre é o homem que não encontra oposição para agir, e não a sua vontade.

Com efeito, Hobbes chama vontade o ato - não a faculdade - de querer determinado pelo último apetite ou aversão que se adere imediatamente à ação ponderada. A sucessão alternativa de apetites, aversões, esperanças e temores em relação a uma mesma coisa ou ação, considerada na sua totalidade até a coisa ou a ação a ser realizada ou desconsiderada, constitui a ponderação. Esse fenômeno se apresenta para Hobbes tanto nos animais quanto nas pessoas.

Hobbes concebe a vontade de modo diferente da tradição escolástica ao negar caráter racional ao apetite. Se definimos a vontade em termos de "apetite racional" - argumenta o filósofo - então não poderia haver qualquer ato voluntário contrário a razão. O ato voluntário é aquele que procede da vontade. Segundo Hobbes:

*"A vontade é, portanto, o último apetite na ponderação."*<sup>6</sup>

Como salienta Zarka<sup>7</sup>, a vontade não é uma faculdade diferente do desejo, nem este depende daquela. A vontade é o desejo passando à ação. O desejar não é voluntário, o ato decorrente, sim. As ações voluntárias são necessárias por estarem incluídas na série contínua das causas e efeitos iniciada pela causalidade divina. A vontade humana como vontade finita está determinada pela infinita vontade de Deus. O homem não tem paixão nem apetite que não provenha de alguma outra causa, e esta de uma outra, e assim até a primeira causa, nas mãos de Deus.

Conseqüentemente, liberdade e necessidade são compatíveis: assim como a água tem, ao mesmo tempo, liberdade e necessidade de descer

---

<sup>6</sup>HOBBS, T.: *op. cit.*, p. 166.

<sup>7</sup>ZARKA, Y.C., *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987, p.262-263

pelo canal, o homem tem liberdade para agir segundo a vontade a qual é determinada por causas alheias a ela mesma. Hobbes nega o livre arbítrio em decorrência da impossibilidade de conciliá-lo com a vontade divina e com as leis estabelecidas pela ciência. Agora bem, que a vontade seja necessária não exclui a liberdade da ação enquanto ato que corresponde ao querer. Lemos no *Leviatã*:

*"...assim acontece nas ações realizadas voluntariamente pelos homens, que por proceder de sua vontade procedem da liberdade e, no entanto, procedem da necessidade, porque todo ato de liberdade humana e todo desejo e inclinação procedem de alguma causa, e esta de outra em uma sucessão continua..."*<sup>8</sup>

Hobbes examina a questão da liberdade em dois registros, o natural e o de direito. Seguindo a Macpherson, consideramos o estado de natureza descrito por Hobbes como a caracterização do ser humano tal como ele é, mas sem um estado que o governe. Assim, podemos pensar a liberdade do estado natural apenas deixando de lado das leis próprias do estado de direito.

Todavia, se consideramos a ordem instaurada pela república, temos uma perspectiva diferente para pensarmos a questão da liberdade. Com efeito, em consequência dos pactos mútuos, criam-se vínculos artificiais entre os homens, súditos, e o soberano ao qual eles transferem seus direitos. As leis impõem restrições ao agir dos súditos. De forma que a sua liberdade limita-se às omissões da legislação. A liberdade do súdito, pensada como liberdade corporal, é tão ampla quanto a lei o permite.

---

<sup>8</sup>HOBBS, T.: *op.cit.*, p.301

A instauração de uma república implica na alienação de uma parte significativa da liberdade dos homens que se transformam em súditos. Do ato de sujeição decorrem tanto a obrigação quanto a liberdade deles. Visto que todos os homens são igualmente livres por natureza, nenhuma obrigação pode estabelecer-se senão por um ato dos próprios homens.

A obrigação e a liberdade excluem-se do mesmo modo que o fazem a lei e o direito. Se em Kant a liberdade é a condição de possibilidade da obrigação moral, em Hobbes a renúncia ao direito natural, ou seja, à liberdade para procurar por qualquer meio todo o apetecido, é o que estabelece uma certa obrigação. Encontramos a seguinte definição no *Leviatã*:

*"E de um homem que de alguma destas maneiras tenha abandonado ou entregue seu direito diz-se então que está obrigado ou sujeito a não impedir àqueles aos que se concede ou abandona dito direito que se beneficiem dele, e que deveria e é seu dever não deixar sem valor esse ato próprio voluntário"...*<sup>9</sup>(os grifos são do autor)

A renúncia ou transferência de um direito obriga a não ser entrave para a sua livre fruição por outro indivíduo. A cessão dos direitos na instituição da soberania obedece ao fim de assegurar a paz entre os súditos e a sua defesa perante os inimigos comuns. Na medida em que o soberano disponha do poder requerido para proteger seus súditos, estes estão obrigados com aquele.

Qual é a natureza da obrigação da qual estamos falando? Os homens obrigam-se pelo próprio interesse de conservação da vida. Analisando

---

<sup>9</sup>HOBBS, T.: *op.cit*, cap.14, p.230

essa questão, Macpherson<sup>10</sup> examina a alternativa entre ela ser uma obrigação prudencial ou ela ser uma obrigação moral. Se consideramos que o dever político se deriva do interesse próprio, e se adotamos o critério que diz que um dever moral não pode obedecer ao interesse egoísta, então, diz Macpherson, o problema está resolvido. Não há dimensão moral, subjazendo ao dever político.

No entanto, acrescenta Macpherson, Hobbes supõe que a igualdade de capacidades e expectativas, em todos os homens na condição natural, outorga igualdade de direitos. Levando em conta, primeiro, a condição mecânica dos homens, segundo, o fato que todos eles tentam igualmente manter seu próprio movimento, terceiro, que todos são igualmente frágeis, não há nenhuma razão pela qual todos os homens não tenham que ter iguais direitos. Esses direitos são cedidos ao soberano, criando, com isso, a obrigação política que, na opinião do comentarista, é pensada por Hobbes como obrigação moral:

*"Hobbes pode tratar sua obrigação política como uma obrigação moral porque deriva-se da cessão de uns direitos que trata como direitos morais."*<sup>11</sup>

O raciocínio adquire a sua dimensão moral, seguindo a Macpherson, ao supor a igualdade de direitos decorrente da constatação da igualdade de capacidades e desejos, e não apenas na fase ulterior da conclusão do contrato social. De tal sorte que, pela lógica interna do pensamento hobbesiano, o súdito se obriga com o soberano moralmente, e não apenas

---

<sup>10</sup>MACPHERSON, C.B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Fontanella, 1961

<sup>11</sup>MACPHERSON, C.B.: *op.cit.*, p.73

segundo uma regra de prudência. Essa concepção da moralidade, baseada no interesse, contrasta, evidentemente, com a concepção kantiana, estruturada em torno ao preceito de adequação ao dever pelo dever. Agir livremente significa para Kant, agir segundo a vontade racionalmente determinada sem a interferência de inclinações e desejos, contra eles e por dever. No caso de Hobbes, agir livremente significa agir sem-obstáculos externos segundo a vontade determinada por inclinações e desejos na série das causas que estuda a ciência.

Em resumo, duas concepções: a primeira afirma o livre arbítrio, a segunda o nega e, em seu lugar, estabelece um conceito mecânico de liberdade. Todavia, em ambas se afirma a obrigação moral. Certamente, não no mesmo sentido. Em primeiro lugar, na teoria kantiana, o "ser responsável" decorre da dimensão noumênica à qual o ser humano pertence *qua* racional, e portanto, pode livrar-se da sucessão das causas naturais. Na teoria hobbesiana, a responsabilidade advém do compromisso assumido no contrato social, apesar da sua vontade inserir-se na série das causas universais. No primeiro caso, o sujeito deve responder pelos seus atos visto que possui faculdade de decidir livremente. No segundo, o sujeito deve responder pelos seus atos, pois ele mesmo se obrigou a respeitar determinadas restrições. Ainda que a sua faculdade de querer seja determinada pela sensibilidade ou pelas paixões, a sua renúncia à liberdade natural o introduz no campo moral.

A questão de se a responsabilidade requer escolha não-causada, ou, simplesmente escolha, mesmo determinada, permanece aberta. Em todo caso, parece-nos que as teorias kantiana e hobbesiana representam os extremos entre a exigência de uma determinação puramente racional por

uma parte, e um querer baseado nas paixões e, por isso, inscrito na natureza, pela outra.

A polêmica que subjaz é a estabelecida entre compatibilistas e incompatibilistas<sup>12</sup> acerca da relação entre determinismo e liberdade e as conseqüências sobre a responsabilidade moral. Os primeiros defendem a idéia segundo a qual a liberdade é compatível e até implica no determinismo. Para esses autores agir livremente significa, em primeiro lugar não ser coagido, e, em segundo lugar, poder ter agido diferente se o tivesse querido. Nesse caso, a noção de liberdade opõe-se à coação e não à causalidade. O exercício da liberdade não apenas não é incompatível com a causalidade mas a implica. Um dos argumentos defendidos afirma que se as ações se devem ao acaso, não há como atribuí-las a um agente e muito menos fazê-lo responsável.

Os segundos sustentam que se se considera a causalidade - segundo a definição de Russell<sup>13</sup> - como relações invariáveis entre fatos, não há possibilidade de livre arbítrio. De modo que, se qualquer fato pode ser determinado teoricamente como função de outros, para qualquer ação haverá um conjunto de condições suficientes que poderão remontar a fatores fora do controle do sujeito. Portanto, a ação não poderia ser atribuída ao sujeito, ele não seria responsável por ela.

Em Freud, o problema ganha um outro viés, uma vez que ele qualifica o determinismo sustentado por ele como "psíquico". Com o

---

<sup>12</sup>Cf. Philippa Foot, "El libre albedrío en tanto que implica el determinismo" in: *Las virtudes y los vicios*, México, UNAM, 1994.

William Frankena, *Ética*, Rio de Janeiro, Zahar, 1969, cap. 4.

Ernst Tugendhat, "Ética e justificação", in: *Veritas*, Porto Alegre, v.44, n. 1., 1999

<sup>13</sup>"A lei da causalidade universal [...] pode ser enunciada como segue: existem relações invariáveis entre diferentes acontecimentos, seja no mesmo ou em diferentes momentos, tais que, dado o estado do universo inteiro num tempo finito, por curto que seja, todo acontecimento prévio e subseqüente pode estar determinado teoricamente como uma função de ditos acontecimentos nesse tempo." em Philippa Foot, *op.cit.*, p.80-81.

conceito de "inconsciente", introduzido pela psicanálise, parece que o que se põe em dúvida é a existência da escolha mesma. Ainda mais, ao falar sobre as origens, constatamos que Freud concebe o ser humano e a sua história fatalmente presos ao fato primordial que retorna, o mesmo, sob diversas roupagens. Surge, então, a dúvida trágica, da qual falamos na *Introdução*: o destino do homem pertence a ele, ou está nas mãos dos "deuses"? Em outras palavras, podemos dizer do sujeito freudiano que é livre, e portanto responsável?

A compreensão da história em torno ao retorno do recalado e a visão da condição humana como o recalado que pressiona por tornar-se consciente repercutem na idéia de liberdade na teoria freudiana. Com efeito, a essência da condição humana compromete a possibilidade do homem ser livre. É preciso, pois, examinarmos essa possibilidade e as suas conseqüências para a consideração do homem como agente moral.

As perguntas, acima mencionadas, tentaremos, senão respondê-las, pelo menos indicar como é possível pensá-las no seio da teoria freudiana. Para isso, nos referiremos à relação liberdade-cultura. Com efeito, se para Kant o horizonte para pensar a moralidade é a crítica às possibilidades e aos limites da razão, se para Hobbes tal horizonte é a questão da legitimação do estado de direito, para Freud a questão da moralidade explicita-se no marco da cultura.

### Capítulo 3:

#### *Liberdade e cultura no pensamento freudiano*

Como vimos no primeiro capítulo, a cultura, segundo Freud, significa uma ruptura com o âmbito natural o qual passa a ser reprimido de forma progressiva. De tal sorte, a cultura constitui o conjunto de todas as instituições e estratégias sociais que obedecem à finalidade de contenção das pulsões. O homem tem de existir entre dois tiranos difíceis de conciliar, as pulsões e a cultura. Nos antípodas da filosofia kantiana, Freud nega que o homem seja livre. Não há liberdade na cultura, portanto, não há homem livre visto que, como indicamos anteriormente, a hominização supõe ingresso na cultura. Exprime laconicamente Freud:

*"a liberdade individual não é patrimônio da cultura."<sup>1</sup>*

A cultura é o modo de viver que nos distancia do reino animal, e, no entanto, ela não libera. A perspectiva de que o homem é livre por ter-se afastado da natureza, é substituída por esta que acentua a tirania desse processo. Entretanto, na sua obra *O Ego e o Id*, Freud identifica o propósito da terapia na liberdade do ego. Nas suas palavras:

---

<sup>1</sup>FREUD, S.: *El Malestar en la cultura*, AE XXI, cap.1

*"...a qual (a análise) não está destinada a impossibilitar as reações patológicas, senão a procurar para o ego do doente a liberdade de decidir em um sentido ou noutro."*<sup>2</sup>

Resulta paradoxal afirmar esse propósito e negar a possibilidade do indivíduo ser livre. O trabalho do presente capítulo consistirá em aprofundar o significado das frases acima citadas para saber se se trata de uma inconsistência ou de dois conceitos diversos para o termo liberdade. Em primeiro lugar, visando contextualizar tais afirmações, exporemos a visão crítica que Freud tinha da moral da sua época. A seguir, deter-nos-emos na tese freudiana sobre a oposição entre as pulsões e a cultura. Em terceiro lugar, examinaremos se tal oposição poderia assimilar-se com a relação causalidade-normatividade. No capítulo seguinte, a fim de aprofundar nossa compreensão do conceito de liberdade usado por Freud, iremos relacioná-lo com a sua tese do determinismo psíquico.

### I - Freud e a cultura da época:

Ao longo do século XIX, Alain Corbin<sup>3</sup> identifica um movimento gradativo de liberação do indivíduo em relação aos papéis sociais e econômicos. Os progressos de tal individualização engendram, segundo o mesmo autor<sup>4</sup>, novas fontes de ansiedade ao impor a necessidade de uma elaboração de imagens de si mesmo independentes do nascimento,

---

<sup>2</sup>FREUD, S.: AE XIX, p. 51, n.2.

<sup>3</sup>CORBIN, A.: "Bastidores", in: *História da Vida Privada 4*, sob a direção de Michelle Perrot, São Paulo, Companhia das Letras, 1991

<sup>4</sup>\_\_\_\_\_ : *op.cit.* , p.563.

baseadas em critérios de sucesso profissional e pessoal. Nesse processo, a família nuclear é o marco de referência e adquire o papel de mediação entre sistemas de parentescos mais amplos e o indivíduo à procura da sua autodeterminação. Se, por uma parte, a família, como a célula base da sociedade, é o critério para definir outras instituições como conventos, internatos, etc. e as pessoas solteiras, por outra parte, como salienta Michelle Perrot<sup>5</sup>, ela é fonte de tensões constantes diante da tendência crescente do individualismo.

Quanto à cultura austríaca, em particular, Carl Schorske<sup>6</sup> distingue dois conjuntos de valores, na segunda metade do século XIX: o moral e científico, por uma parte, e o estético, pela outra. A alta burguesia vienense em moral era *"convicta, virtuosa e repressora; em termos políticos, importava-se com o império da lei, ao qual se submetiam os direitos individuais e a ordem social. Intelectualmente, defendia o domínio da mente sobre o corpo e um voltairianismo atualizado: progresso social através da ciência, educação e trabalho duro."*<sup>7</sup>

Porém, nos últimos anos do século, a ordem liberal vienense desmorona-se pela pressão política vinda da criação dos partidos de massa. Segundo a análise de Schorske, a burguesia liberal reage ao fracasso dos seus valores de racionalidade e moralidade, refugiando-se no esteticismo da aristocracia. Aos valores morais vitorianos e à crença na racionalidade científica como transformadora social, sobrepõe-se, gradativamente, uma cultura dos sentimentos, que junto com as mudanças sociais, mina a cultura moralista.

---

<sup>5</sup>PERROT, M.: "Os atores" in: *História da vida privada 4*.

<sup>6</sup>SCHORSKE, C.: *Viena fin-de-siècle*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, cap. 1.

<sup>7</sup> \_\_\_\_\_: *op.cit.*, p.28.

Nesse contexto, o ideal universal do homem racional é substituído pelo homem individual, mais instável e mutável, que está à busca de novas identidades. Como exprime J. Le Rider sobre o homem sem qualidades, representante do espírito da época, da obra homônima de Robert Musil:

*"Libertado dos papéis e das identificações que a sociedade gostaria de lhe impor, o homem sem qualidades se afirma como um homem do possível e da experimentação, que não se alarma ao ver sua identidade passar por constante remanejamento."*<sup>8</sup>

A crise da modernidade assumiu a forma de uma crise de identidade em relação ao modelo de homem. Com ela ganha interesse o *Homo Psychologicus* - nos termos de Rieff -, que deve construir um novo sistema de crenças no qual se sustentar. Correlativo ao processo de individualização, surge, no homem ocidental, uma crescente consciência do corpo e da sexualidade, inibida pela religião e pela moral.

Centrada na família<sup>9</sup>, a história oitocentista passou por diferentes etapas na forma de conceber a sexualidade, fenômeno cada vez mais presente e central na cultura ocidental. Entretanto, a divulgação dos aspectos perturbadores da vida sexual (doenças venéreas, transtornos mentais, etc) têm um efeito retardador desse processo, levando à invenção do amor romântico e da mulher angélica. Assim, a visão oitocentista masculina acerca da mulher oscila entre as figuras de Eva e de Maria.

---

<sup>8</sup>LE RIDER, J.: *A modernidade vienense e as crises de identidade*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1993, p.500.

<sup>9</sup>PERROT, M.: "A Família triunfante" in: *História da Vida Privada 4*.

*"A virgem etérea, diáfana, nega a tal ponto a sexualidade de seu companheiro que se torna inquietante, insidiosamente castradora. O homem volta a ser vítima daquela que o elevou ao nível dos anjos a fim de melhor exorcizar sua animalidade."<sup>10</sup>*

Segundo Corbin, no fim do século, a sexualidade genital inteiramente voltada à procriação convive, de forma tensa, com o modelo de sexualidade erótica orientada para a volúpia. Nesse marco de inquietação cultural, Freud começa seus trabalhos acerca dos distúrbios mentais que o levaram à afirmação da etiologia sexual das neuroses e à teoria da sexualidade infantil. Em relação às pulsões sexuais e aos mandamentos culturais, Freud afirma:

*"Nossas exigências culturais fazem difícil demais a vida para a maioria das organizações humanas, e assim promovem o estranhamento da realidade e a gênese das neuroses sem conseguir um superávit de ganho cultural em troca desse excesso de repressão sexual"<sup>11</sup>*

Mais tarde, Freud sintetiza o espírito da moral da época no concernente à forma específica da vida sexual aceita e exigida:

*"A cultura de nossos dias deixa entender bem claramente que só permitirá as relações sexuais sobre a base de uma ligação definitiva e indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não quer a sexualidade*

---

<sup>10</sup>CORBIN, A.: *op.cit.*, p.522

<sup>11</sup>FREUD, S., AE XI, p.50

*como fonte de prazer autônoma e está disposta a tolerá-la como a fonte, até agora insubstituível, para a multiplicação dos seres humanos.*"<sup>12</sup>

A crítica freudiana da moral sexual dirige-se à exigência da monogamia institucionalizada e da sexualidade reprodutora, no seio da instituição, como formas exclusivas de canalizar a libido. A imposição, por parte da moral coetânea, da abstinência sexual fora do casamento acarreta, segundo Freud, mais prejuízos do que vantagens. O esforço para cumprir tal exigência leva amiúde a desenvolver neuroses ou perversões. Além de danificar a potência da libido cuja satisfação resulta, então, insuficiente, levando à frustração masculina e à frigidez feminina. Em definitivo, a exclusividade da monogamia legítima, defendida pela moral do fim de século, resulta prejudicada pelo rigorismo das suas demandas.

Na sua crítica da moral sexual "cultural", Freud ataca também as práticas perversas e o homossexualismo - decorrentes da exigência de abstinência sexual fora do casamento -, porque elas transformariam o vínculo amoroso em um "*cômodo*" jogo "*sem riscos, nem participação anímica*"<sup>13</sup>.

Para Freud, a psique é um sistema em que o pulsional e o cultural, como forças opostas, devem manter-se em equilíbrio, e ele acredita ter encontrado o ponto adequado. É preciso salientar que qualquer situação que desconheça uma dessas forças torna tal equilíbrio impossível. Trata-se, então, de defender a coexistência de ambas apesar do seu sentido excludente. Na concepção de Freud, a moral representa um fator fundamental na constituição psíquica do sujeito. Por isso mesmo, as suas

---

<sup>12</sup>.....: *El Malestar en la civilización*, AE, XXI, p.102.

<sup>13</sup>FREUD, S.: AE IX, p.179.

excessivas exigências, sobretudo no que diz respeito à sexualidade, teriam sido as causadoras da maior parte das neuroses do seu tempo. Assim, refere-se Freud à moral sexual da época:

*"É uma das manifestas injustiças sociais que o padrão cultural exija de todas as pessoas idêntica conduta em sua vida sexual, conduta que umas, pela sua organização, encontrarão fácil respeitar, enquanto que imporá a outras gravísimos sacrifícios psíquicos; injustiça esta, certamente, compensada as mais das vezes pela inobservância dos preceitos morais."*<sup>14</sup>

O problema é o caráter cultural do ponto que determina esse equilíbrio entre o pulsional e o cultural. Freud critica a padronização da vida sexual, restringindo-a ao âmbito do casamento e ao fim de reprodução. Mas por que a sexualidade teria de adotar a heterossexualidade genital como a sua manifestação normal, se o desenvolvimento libidinal pode deter-se em qualquer uma das suas fases?

Como Freud reconhece no mesmo artigo, quando ele fala de sexualidade "normal", adota o critério cultural. De fato, ele não extrai as últimas conseqüências da sua teoria do desenvolvimento da pulsão sexual, diferente em cada um. Por que, então, exigir de todos o mesmo desempenho sexual? A ambivalência em Freud, entre aceitar e rejeitar os critérios culturais, é manifesta. A mesma crítica que ele faz à sociedade da sua época poderia ser feita a ele próprio.

Algumas hipóteses que explicariam essa situação nos parecem plausíveis. Em primeiro lugar, pode ser que nos defrontemos, aqui, com

---

<sup>14</sup>FREUD, S.: *La moral sexual "cultural" y el nerviosismo moderno*, AE IX, p.172

os limites impostos pela cultura ao próprio Freud. Podemos postular, em segundo lugar, que a perspectiva darwiniana lhe impusera como normal o comportamento que preserva a espécie. Ou, talvez, ambas as suposições: que o espírito da época, influenciado pela visão evolucionista, visse na família a preservação biológica e cultural da espécie. O certo é que ele defende um equilíbrio entre cultura e pulsão, cujo ponto exato é difícil de determinar. Em relação à cultura, Freud mostra-se como admirador e, ao mesmo tempo, como crítico irredutível.

A esse respeito, o espírito desmistificador de Freud revela-se na concepção da estrutura interna familiar. Sendo a família uma das poucas certezas da época, ele desmascara o vínculo ambivalente com o personagem central do pai, descobrindo a sexualidade como fenômeno presente, em cada um, a partir do nascimento. Freud, adverte o aspecto psicológico de um conflito mais geral entre a instituição familiar e uma sociedade que se organiza de forma crescente ao redor do indivíduo<sup>15</sup>.

Em relação a isso, Schorske considera que Freud, como muitos outros dos seus contemporâneos, experimentou o conflito entre a herança moralista e o reconhecimento da vida pulsional. Mas ele, a diferença dos outros, fez da última o constitutivo do humano. Freud contestou a tradição moralista pela sua incapacidade para compreender o pulsional, porém, também alertou sobre os efeitos perigosos da sua satisfação sem-controle. Com efeito, Freud concebeu, graças a sua nova perspectiva, a índole conflitiva do homem, na qual o animal e o espiritual, o individual e o coletivo combatem inevitavelmente no interior daquele.

---

<sup>15</sup>Eric J. Hobsbawm salienta a tensão entre a autocracia patriarcal da família burguesa e a livre iniciativa, a igualdade de direitos, de oportunidades, e a liberdade, em seu livro *A era do capital, 1848-1875*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p. 248

Da idéia de falta de liberdade, aludida no *Mal-estar*, chegamos à de tirania do vitorianismo ainda vigente na primeira parte deste século. Certamente, a repressão sexual caracteriza a moral daquela época. Contudo, não sabemos se, para Freud, é apenas um exemplo, uma determinada configuração histórica da moral, ou não. Ora, pode-se sustentar, como Alasdair Macintyre<sup>16</sup>, que, na descrição freudiana da consciência herdada como superego, de cujas ordens precisamos nos libertar para defender nossa saúde mental, há uma confusão entre o que a moral européia chegou a ser no fim do século XIX e início do XX, e a moral enquanto tal.

Sem dúvida, Freud tem uma percepção perspicaz da cultura da sua época e, como seu crítico, ele próprio foi arauto da transformação que se aproximava. Contudo, para ele, a categoria do superego parece transcender a mera conjuntura oitocentista. Isto é, independentemente do conteúdo axiológico superegógico - relativo a cada configuração cultural particular -, essa instância, supõe-ele, lhe permite, ao menos dentro dos limites da cultura ocidental, explicar a vivência psicológica da moral em geral.

Se aceitamos que a cada época corresponde uma especificidade nos valores sustentados, disso, segue-se que cada configuração cultural traz consigo uma relação especial de equilíbrio ou desequilíbrio entre pulsões e exigências, pela qual em cada configuração a saúde psíquica demandará de cada indivíduo uma reação diferente perante o próprio superego. Isso, porque ambos os elementos, pulsões e mandamentos, ao limitarem-se reciprocamente, são condições de possibilidade para o sujeito.

---

<sup>16</sup>MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p.99

Se Freud distingua, com clareza, entre a descrição geral do superego e o superego próprio de fim de século, permanece ambíguo ainda nos seus textos chamados sociológicos. Apesar disso, podemos dizer que a falta de liberdade, mencionada no *Mal-estar na civilização*, não obedece apenas a uma característica temporária do superego, própria da era vitoriana. Constitutivamente, liberdade e cultura excluem-se. A essa questão vamos dedicar as próximas seções.

## II - Processo cultural e pulsões:

Para além das críticas às características do seu tempo, Freud viu na oposição entre as pulsões e a cultura a chave para decifrar o processo cultural. Como vimos no capítulo um, o mito figura poeticamente um desejo ou um conflito inconsciente. Segundo Freud, o mito de Prometeu exprime a oposição entre cultura e pulsões tal como era vivenciada na Grécia arcaica:

*"Mais tarde, Zeus descobriu que Prometeu, guiado por Atena, entrara secretamente no Olimpo e roubara uma brasa viva do braseiro de Hestia."*<sup>17</sup>

O protetor dos homens rouba o fogo dos deuses, representantes da vida pulsional.<sup>18</sup> O mito figura, assim, a relação entre cultura e pulsão: a

---

<sup>17</sup>GRAVES, R.: *Deuses e Heróis do Olimpo*, Rio de Janeiro, Xenon, 1992, p.24.

<sup>18</sup>FREUD, S.: *Sobre la Conquista del fuego*, AE XXII, p. 173.

primeira desenvolve-se às expensas da segunda. Na leitura freudiana, o herói carrega o fogo próprio por não ceder ao prazer sensual. Nas línguas de fogo ascendentes, Freud vê um símbolo fálico que desperta o desejo homossexual de apagá-lo com a urina. O herói renuncia a tal prazer em troca das vantagens que oferece a conservação do fogo.

A cultura nasce como uma resposta ao transbordamento da libido e da agressividade, contrapondo-se a elas. Enquanto processo, essencialmente, é um progressivo refreiar das pulsões para poder desenvolver-se: as mudanças psíquicas provocadas por ele residem no gradativo deslocamento das metas pulsionais e na limitação das moções pulsionais. O seu desenvolvimento equipara-se com o da domesticação de algumas espécies animais<sup>19</sup>. Nele, Freud não supõe nenhum impulso ao aperfeiçoamento, mas sim o trabalho da repressão pulsional e o afã erótico de reunir o orgânico em unidades cada vez maiores<sup>20</sup>.

Da primeira proibição contra o incesto, as limitações à sexualidade foram acrescentando-se ao longo da história ocidental até a época de Freud na qual se permitem apenas os vínculos heterossexuais monogâmicos institucionalizados. O sentido dessas transformações, estima Freud, obedece ao fato de que o amor genital, de início, favorável à cultura, logo depois, contrapõe-se aos interesses dela. O amor das fêmeas aos seus filhotes cria a família ao retê-los junto. Porém, o motor dessa primeira organização social transforma-se, posteriormente, num empecilho para o desenvolvimento de uma comunidade maior que demanda novas renúncias libidinais. A resistência à comunidade mais ampla significa permanecer à margem do desenvolvimento da cultura:

---

<sup>19</sup>FREUD, S.: *Por qué la guerra?*, AE XXII, p.197.

<sup>20</sup>-----: *Más allá del principio del placer*, AE XVIII, p.42.

*"O processo cultural é a modificação que o processo vital experimentou sob o influxo dum tarefa proposta por Eros e incitada por Ananké, a necessidade objetiva; e essa tarefa é a reunião de seres humanos isolados em uma comunidade ligada libidinalmente."*<sup>21</sup>

Para atingir o seu fim, a cultura subtrai parte da energia psíquica destinada à vida sexual, limitando-a, e promove laços amorosos de meta sexual inibida. As mulheres ter-se-iam tornado hostis à cultura ao serem privadas da atenção masculina, voltada cada vez mais, às demandas do grupo mais amplo. Curiosamente, Freud, percebendo a moral dupla que faz distinções entre o que se exige do homem e a exigência que pesa sobre a mulher, ele não hesita em atribuir a diferença das atitudes feminina e masculina perante a cultura à diferença das constituições ignorando o peso da diferença cultural.

Isso em relação à pulsão erótica. Quanto à pulsão agressiva, o indivíduo renuncia à liberdade de usar a violência a fim de assegurar a convivência. Surge o direito que transfere o poder de um só à unidade maior da comunidade que se mantém coesa graças às ligações de sentimento entre os seus membros<sup>22</sup>. Mas tudo isso é pouco para conter a máxima inimiga da cultura, e como ela é indestrutível, o freio cultural a faz voltar-se contra o próprio sujeito, na forma de instância crítica e punitória<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup>FREUD, S.: AE, XVIII, p.135.

<sup>22</sup>-----: AE, XXII, p.189.

<sup>23</sup>FREUD, S.: *El Malestar en la cultura*, AE XXI, cap.V e VI

Freud adere à frase citada por Hobbes "*Homo homini lupus*". A pulsão de destruição põe em perigo a sociedade uma vez que o interesse racional nada pode face às paixões provocadas pelas pulsões. A cultura, então, vale-se de outros meios. Com efeito, ela enfraquece e vigia essa tendência por meio duma instância interior ao ser humano: a consciência moral, comparada com uma "guarnição militar na cidade conquistada"<sup>24</sup>.

Filogeneticamente, a origem da moral corresponde ao nascimento da culpa ocasionada pelo parricídio. O amor sentido pelo pai primordial provoca o arrependimento, pelo que todos concordam na obediência retroativa aos seus desígnios. Ontogeneticamente, a consciência moral surge num primeiro estágio como a angústia a ser descoberto na ação indevida pela autoridade paterna e, então, castigado por isso. Num segundo estágio, coincidentemente com o desenlace do Complexo de Édipo, a criança introjeta a figura paterna com a sua severidade, mas também, com a carga da própria agressividade que teria gostado de voltar contra aquela e, no entanto, sufocou. Para Freud, o sentimento de culpa - questão sobre a qual voltaremos no capítulo seguinte - envolve o problema mais importante do desenvolvimento cultural. O preço a pagar por esse último é a ruína da felicidade ocasionada pela elevação do sentimento de culpa, sem o qual o ser humano não teria moderação no seu afã destrutivo.

No mito de Prometeu, o furto do fogo provoca o castigo divino. Os deuses acorrentam Prometeu a uma pedra, e, dia após dia, um abutre come o seu fígado, que se reconstitui continuamente. Desse modo figurar-se-ia, não apenas a hostilidade humana face à demanda de resignação pulsional, mas também, a indestrutibilidade das pulsões que ameaça o

---

<sup>24</sup>-----: *Ibidem*, p.120.

desenvolvimento da cultura. A resposta à pergunta trágica<sup>25</sup> sobre o destino do homem parece depender do resultado incerto da "*gigantomaquia*"<sup>26</sup> de Eros e Thánatos.

Em síntese, segundo a descrição freudiana da cultura, o sacrifício exigido para o seu desenvolvimento reside na hegemonia do impulso erótico secundário face ao primário e no controle da agressão por meio do acréscimo da culpa. A renúncia à satisfação pulsional significa que o homem não é livre para fazer o que lhe apraz. Antes, porém, ele está sujeito por laços mais sutis e, no entanto, mais eficientes do que os dos membros da horda subjugados pela força.

A racionalidade humana, nascida com o trabalho cultural, está a serviço do homem enquanto ele faz parte da sociedade. Junto com a razão individual, devemos considerar um processo de construção coletiva o qual exige do homem o domínio crescente - aí o risco de neurose - dos seus desejos e impulsos. A razão humana, em um cálculo prudente, obedece ao princípio de realidade, fato pelo qual se opõe à realização irrestrita das inclinações do sujeito. É por isso que a razão não libera, ao contrário, restringe o agir.

Até aqui, parece que cultura, na visão freudiana, se associa a normas, e pulsões, a causas naturais. Vejamos se, efetivamente, para essa visão, a oposição cultura-pulsões pode ser comparada com a oposição normatividade-causalidade. Apoiamo-nos, para isso, mais uma vez, no pensamento hobbesiano.

---

<sup>25</sup>cf. a Introdução, aonde se faz a pergunta acerca de se o destino do homem pertence a si próprio ou a forças que ultrapassam seu domínio.

<sup>26</sup>FREUD, S.: AE, XXI, p.118.

### *III - Cultura: causalidade ou normatividade?*

Ao tratar a questão da liberdade no estado de direito, Hobbes compara as leis civis com encadeamentos artificiais semelhantes à causalidade natural pela complexidade da sua articulação. Podemos pensar que, de maneira semelhante a como o estado de direito cria uma segunda natureza, para Freud, a cultura estabelece um novo tipo de "determinação" no qual a liberdade cabe apenas nos resquícios deixados pelas suas raras ausências.

A comparação entre a ordem cultural freudiana e o estado de direito em Hobbes adquire mais força se levamos em conta o postulado de Freud acerca do mesmo valor da realidade psíquica e da objetiva. Portanto, podemos afirmar que os mandamentos sociais introjetados, para Freud, funcionam de forma semelhante à maneira em que funcionam as leis civis, para Hobbes. Fazemos essa comparação com a ressalva óbvia de que a ordem artificial, tanto no caso da cultura em Freud, como no caso das leis em Hobbes, não se caracteriza pela inevitabilidade que rege no âmbito natural. Com efeito, não se trata de causas em sentido estrito, pois apesar do profundo condicionamento que operam os imperativos culturais e jurídicos, sempre é possível transgredi-los. Mesmo assim, trata-se de um sistema de normas com tal eficácia que merece ser comparado com a legalidade natural.

Entretanto, há uma diferença significativa entre o pensamento de Hobbes e o de Freud a esse respeito. Para Hobbes, o estado de direito estabelece uma segunda legalidade que se sobrepõe à natural, de modo

que a primeira soma-se à segunda, podendo-se discriminar entre uma e outra, se desejado. Não acontece o mesmo na teoria freudiana na qual causalidade natural e legalidade cultural formam um todo indiscernível. No caso de Freud, as ordens natural e cultural entrecruzam-se, conformando uma entidade completamente original, que é o ser humano com a sua determinação psíquica.

O homem, por pertencer à ordem cultural tanto quanto à biológica, está sujeito a dois tipos de legalidades entrelaçadas e conflitantes. Assim como a natureza condiciona o cultural, este interfere naquela. Em uma nota ao *Mal-estar*<sup>27</sup>, por exemplo, Freud indica a postura vertical como o início de transformações na excitação sexual psíquica. Do mesmo modo que, em *Por que a guerra?*<sup>28</sup>, ele identifica alterações corporais, como a baixa agressividade e a diminuição da capacidade sexual na origem do processo cultural que associa com a domesticação de animais.

Nesse sentido, o superego parece manifestar de modo paradigmático o caráter duplo da determinação no homem, pois essa instância não apenas representa os ideais e valores do indivíduo e da sociedade, mas também ela própria se nutre das pulsões do id, além da sua gênese explicar-se pela transformação das pulsões erótica e destrutiva. Ainda que ulteriormente resulte indiscernível, as prescrições morais - o que temos de mais sublime, nas palavras de Freud - constituem-se, como vimos nos capítulos iniciais, sobre as pulsões cujas raízes afundam-se no biológico.

De início, a legalidade cultural freudiana aparecia equiparável com o estado de direito hobbesiano. Porém, evidencia-se a diferença entre uma e outro, visto que a primeira se constitui com base no pulsional, enquanto

---

<sup>27</sup>Cf AE, XXI, p.97-98.

<sup>28</sup>cf. AE, XXII, p.197.

que, em Hobbes, podemos distinguir claramente a ordem natural e a do direito.

A posição freudiana encontra-se mais longe ainda da visão kantiana sobre a natureza humana segundo a qual o homem, enquanto fenômeno, obedece à causalidade natural, mas enquanto noumeno, as suas ações são incondicionadas. Em primeiro lugar, porque em Freud não podemos equiparar a relação cultura-pulsões com a oposição normatividade--causalidade, uma vez que o cultural e o pulsional servem-se reciprocamente um do outro para exercer sua influência no indivíduo. Em segundo lugar, porque Freud inverte os termos com os quais a tradição racionalista pensa o assunto sugerindo que o homem é livre na obediência às pulsões, estado incompatível com a cultura. De modo que "liberdade", numa primeira aproximação, adquire o sentido de "falta de restrição à satisfação pulsional".

Se pudéssemos imaginar um indivíduo do qual, já adulto, fosse possível suspender, na sua psique, quaisquer indícios de interdição, ele seria o mais próximo do indivíduo livre, segundo essa idéia implícita em Freud acerca da liberdade. Mas, essa possibilidade não existe uma vez que, primeiro, a subjetividade humana, segundo Freud, é o resultado da interação entre a pulsão e a proibição como forças em oposição, segundo, porque dificilmente um homem sobrevive fora da cultura.

Tanto Hobbes como Freud rejeitam a idéia de que o homem seja livre na sua condição de membro de uma república ou membro de uma cultura. Tanto a república como a cultura instituem normas que se opõem à liberdade do sujeito, a primeira pela coação da espada, a outra pela pressão social e psicológica. Porém, diferentemente do estado de direito, a coerção na cultura não reside na força física do Estado, mas na força

psicológica que representam o medo de perder o amor parental e a angústia provocada pelo superego ao ser desobedecido.

Assim, quando Freud afirma que a liberdade não é patrimônio da cultura, alude ao fato de que os valores culturais impõem entraves à livre satisfação das pulsões. Com efeito, a falta de liberdade postulada no contexto do *Mal-estar...* deriva da oposição cultura-pulsões. Oposição essa que não é absoluta, uma vez que a primeira se constitui com base na segunda. Não são duas ordens separadas e identificáveis individualmente, mas sim em influência recíproca. Todavia, isto deixa aberto o problema de como se compatibilizam essa negação de liberdade com a afirmação de que a finalidade da análise consiste em outorgar liberdade ao ego. Dessa dificuldade, ocupar-nos-emos no próximo capítulo.

## Capítulo 4:

### *Liberdade e Determinismo Psíquico*

Até agora, apresentamos pulsões e mandamentos culturais como determinações opostas que, por sua vez, produzem novos fatores determinantes na vida psíquica. Tendo Freud afirmado que a psique se rege pelo determinismo, deter-nos-emos na sua caracterização. Embora seja um postulado básico da teoria, ele não se encontra bem definido, razão pela qual torna-se problemático precisá-lo.

#### *I - Significado problemático do termo "determinismo psíquico":*

Como salienta Wallwork<sup>1</sup>, há uma certa imprecisão no texto freudiano a esse respeito. A seguir, tentaremos precisar progressivamente a posição freudiana. Toda representação é determinada. Mas, de que forma? Segundo que grau de regularidade? O termo determinismo psíquico abre um leque de possíveis significados desde o mais fraco, que afirma que toda vivência psíquica se origina de outras vivências, até o mais forte, que postula uma causalidade uniforme e necessária<sup>2</sup>. Trata-se da diferença entre o fato de uma vivência estar sempre determinada por

---

<sup>1</sup>WALLWORK, E., *El psicoanálisis y la ética*, México, F.C. E., 1994, p.64

<sup>2</sup>Cf. as menções de Freud ao termo determinismo: AE, III, p. 194-6, p. 201 e p. 214; AE VI, p. 234 e 246-7; AE VII, p. 25 e 52; AE IX, p. 88 e 91; AE XI, p. 25, 33, 48; AE XV 15, p. 25, 43 e 96.

outras quaisquer e o fato de determinadas vivências produzirem, necessariamente, certas vivências específicas.

Uma coisa é afirmar que nenhum ato da vida psíquica é casual, e que sempre há uma representação, ou grupo delas, que, mesmo escondidas, fazem surgir outra representação. Outra muito diferente, é defender a idéia de que as relações de determinação se caracterizam pela uniformidade e necessidade. Em outras palavras, que em condições semelhantes, às mesmas causas seguem necessariamente os mesmos efeitos.<sup>3</sup>

A distinção, que nos ocupa, também poderia ser pensada nos seguintes termos: as representações antecedentes como condições suficientes e necessárias ou apenas como condições necessárias. Ou seja, dadas as representações antecedentes, poderia ter sido diferente a representação que se seguiu delas?

Entre a interpretação mais fraca e a mais forte existem nuances, que deveremos considerar para uma aproximação mais precisa do significado freudiano do termo em questão. Sem dúvida, nem o significado mais fraco, que enuncia uma posição associacionista, nem o mais forte, próprio da causalidade física, parecem dar conta da posição freudiana.

Por enquanto o certo é que, para Freud, afirmar que algo acontece fora do determinismo é atacar a cosmovisão científica na qual ele se situa<sup>4</sup>. Em relação a essa certeza, ele declara:

---

<sup>3</sup>"Determinismo" nomeia diversas posições filosóficas desde as mais flexíveis que reconhecem motivos e causas finais como princípios determinantes até as mais estreitas para as quais uma vez dadas certas condições, necessariamente seguirá um certo evento e é impossível que aconteça qualquer outro.

<sup>4</sup>FREUD, S.: *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, AE XV, 1976, p.25

*"... o psicanalista distingue-se por uma crença particularmente rigorosa no determinismo da vida anímica. Para ele não há nas exteriorizações psíquicas nada insignificante, nada caprichoso nem contingente; espera encontrar uma motivação suficiente ainda onde não se costuma estabelecer tal exigência."*<sup>5</sup>

Depois de anunciar a índole rigorosa da sua crença no determinismo, Freud fala em motivação ainda onde não seria comum esperar. Isso nos sugere que o rigor da tese determinista reside na sua abrangência: para Freud, os sonhos e os atos falhos são os paradigmas de como os processos psíquicos, aparentemente casuais e sem-significado, escondem um significado e não obedecem ao acaso. Com efeito, até os atos mais insignificantes, segundo o exposto na *Psicopatologia da vida quotidiana*, obedecem ao influxo de uma outra representação. Aqui *determinado* parece significar *com sentido e motivado suficientemente*. Se for esse o significado do determinismo psíquico na teoria freudiana, tratar-se-ia de uma forma "moderada" pelo fato de não envolver necessidade. Em outras palavras, certas representações levam a uma representação, mas poderiam levar a uma outra.

Que toda vivência psíquica tenha uma causa, não significa que a mesma causa acarrete inevitavelmente os mesmos efeitos nos diferentes sujeitos. Na psique, apresentam-se representantes das pulsões, representações originadas nas exigências da cultura, representações de experiências do mundo externo, tanto como intrapsíquicas, etc., e todas elas conformam um entremeado de influências e conflitos. De maneira que, para cada vivência, é possível encontrar uma série de desencadeantes

---

<sup>5</sup> \_\_\_\_\_: AE XI, p.33

interagindo. Em relação à forma de determinação entre as representações, Freud afirma na *Psicopatologia da vida cotidiana*:

*"Pois bem; de acordo com as nossas análises, não faz falta questionar a legitimidade do sentimento de certeza da vontade livre. Se introduzimos a distinção entre uma motivação a partir do consciente e uma motivação a partir do inconsciente, esse sentimento de certeza nos informa que a motivação consciente não se estende a todas as decisões motrizes. (...) Porém, o que assim deixa-se livre de uma parte, recebe sua motivação da outra parte, desde o inconsciente, e deste modo verifica-se sem lacunas o determinismo no interior do psíquico."*<sup>6</sup>

"Determinismo" designaria o fato de qualquer vivência psíquica encontrar-se motivada consciente ou inconscientemente sem exceções. É de salientar que Freud também considera determinada a representação que deriva conscientemente de outras vivências. Concordamos em que o determinismo psíquico para Freud possui esse significado. Sem dúvida, as idéias da época sobre certos fenômenos psíquicos, como os sonhos ou os atos falhos, fizeram com que Freud tivesse que enfatizar isso ao negar-lhes arbitrariedade. O que não parece é que possuía *apenas* esse significado.

Na *3ra. Conferência de Introdução à psicanálise*, fala sobre as reações perante as associações livres e o proveito delas feito pela análise dos atos falhos e compara a recepção da análise de um fato químico com a de um fato psíquico. Na ocasião, Freud defende:

---

<sup>6</sup>FREUD, S.: *Psicopatologia de la vida cotidiana*, AE VI, p.247.

*"É incrível o pouco respeito que no fundo vocês têm por um fato psíquico! Vamos supor que alguém empreendeu a análise química de uma certa substância e para um componente dela encontrou um certo peso, de tantas miligramas. Da quantia desse peso podem-se extrair determinadas conclusões. Acaso acreditam que a um químico alguma vez lhe ter-se-ia ocorrido criticar essas conclusões com o motivo de que a substância isolada teria podido ter também outro peso? [...] Ao contrário, quando apresenta-se o fato psíquico de que ao perguntado lhe vem uma determinada ocorrência, vocês não o admitem e dizem que também teria podido ocorrer-lhe outra coisa!"<sup>7</sup>*

Face a uma determinada ocorrência, as pessoas consideram que poderia ter sido qualquer outra. A resistência obedece, segundo Freud, à ilusão de liberdade psíquica. Não está claro se Freud quis dizer que a ocorrência é necessária ou se, em ciência, é preciso ater-se aos fatos tais como eles se dão. Na 6<sup>ta.</sup> Conferência, ao falar sobre as premissas e a técnica da interpretação, parece reafirmar esta última leitura:

*"Já numa ocasião anterior [p. 43] permiti-me repreender-lhes que existia profundamente enraizada em vocês uma crença na liberdade e arbitrariedade psíquicas, crença num todo acientífica e que deve ceder face a exigência de um determinismo que governe também a vida animica. Se ao perguntado ocorre-lhe isto e não outra coisa, rogo-lhes que o respeitem como a um fato."<sup>8</sup>*

---

<sup>7</sup>FREUD, S., AE XV, p.43.

<sup>8</sup> AE XV, p. 96.

Freud defende que pode demonstrar-se que a ocorrência produzida pelo analisado não é arbitrária nem indeterminada e não estaria desconectada daquilo que é procurado na análise. Em geral, podemos dizer que "liberdade psíquica" aponta a possibilidade de que na psique haja vivências incondicionadas. Possibilidade recusada na teoria freudiana.

Entretanto, quando estudamos os textos metapsicológicos, o termo determinismo parece adquirir um significado mais forte. Com efeito, a necessidade teórica de criar um modelo auspicia o estabelecimento de formas mais estáveis de ligações. Diz Freud no *Esquema de Psicanálise*:

*"Enquanto que a psicologia da consciência nunca saiu d' aquelas séries lacunares, as quais evidentemente dependem de outra coisa, a concepção segundo a qual o psíquico é em si inconsciente permite configurar a psicologia como uma ciência natural entre as outras. Os processos dos quais ocupa-se são tão indiscerníveis como os das outras ciências, químicas ou físicas, porém é possível estabelecer as leis que obedecem, perseguir seus vínculos recíprocos e suas relações de dependência sem deixar lacunas por longos trechos - ou seja, o que se designa como entendimento do âmbito de fenômenos naturais em questão -."*<sup>9</sup>

Para as ciências físico-químicas, explicar um fenômeno significa, segundo o modelo hipotético-dedutivo<sup>10</sup>, estabelecer leis gerais e condições antecedentes das quais deduzi-lo. Isso significa que, pela estrutura lógica dessas ciências, o *explicandum*, aquilo que se quer

---

<sup>9</sup>FREUD, S., AE XXIII, p.156.

<sup>10</sup>Cf. POPPER, K., "El cubo y el reflector: dos teorías acerca del conocimiento" (Apêndice) in: *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974.

explicar, é a conclusão logicamente necessária do *explicans*, ou seja, as premissas do raciocínio, representadas por leis e condições iniciais. De modo que uma explicação consiste na apresentação das leis e das condições necessárias e suficientes para deduzir o que se deseja explicar.

Essa estrutura da explicação científica permite estabelecer predições com o mesmo grau de necessidade. As leis e condições que explicam um fenômeno A, servem para prever um fenômeno B do mesmo tipo que A. Assim, dadas as leis e condições acima mencionadas, estabelece-se necessariamente B. Explicar implica em poder prever acontecimentos futuros.

Jacques Monod, no seu ensaio sobre filosofia da biologia<sup>11</sup>, recusa explicitamente o modelo hipotético-dedutivo argumentando que uma teoria universal não poderia conter a biosfera, sua estrutura e sua evolução como fenômenos dedutíveis. Segundo ele, a teoria mais abrangente poderia prever a existência, as propriedades e as relações de certas classes de objetos ou acontecimentos, mas não poderia prever nem a existência nem as características distintivas de nenhum objeto particular.

Monod defende a tese que a biosfera constitui um acontecimento particular e por isso não contém uma classe previsível de objetos. De maneira que a biosfera, enquanto fenômeno, é compatível com os primeiros princípios, mas não dedutível deles, por ser essencialmente imprevisível. Tão imprevisível quanto a configuração dos átomos de uma pedrinha. Como Monod diz, nenhuma teoria poderia ser criticada por não prever a existência dessa configuração particular de átomos, basta com que ela seja compatível com a teoria.

---

<sup>11</sup>MONOD, J., *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1985, p.51-53.

Voltemos ao determinismo freudiano. Poder estabelecer as representações que deram lugar às diferentes representações não significa que possamos estabelecer com necessidade quais representações seguirão. Com efeito, se bem que um psicanalista possa prever, de forma muito genérica, a tendência de um paciente a comportar-se no futuro de um certo modo, ele não pode indicar com precisão e necessidade qual é a resposta que dará esse paciente. Encontramo-nos face a um determinismo segundo o qual podemos retrodizer, ou seja, explicar as causas que ocasionaram um certo efeito mental passado, mas de modo algum, enunciar uma representação futura. Analisando a psicogênese de um caso de homossexualidade, Freud observa em relação aos exames analítico e sintético:

*"Durante todo o tempo em que perseguimos o desenvolvimento desde seu resultado final para atrás, apresenta-se uma trama sem lacunas, e consideramos nossa intelecção inteiramente satisfatória, e quiçá exaustiva. Mas se empreendemos o caminho inverso, se partimos das premissas descobertas pela análise e procuramos persegui-las até o resultado, dissipa-se por completo a impressão de um encadeamento necessário, que não pudesse determinar-se de nenhuma outra forma. Logo nós reparamos que poderia ter resultado algo diferente, e que a esse outro resultado teríamos podido compreendê-lo e esclarecido igualmente bem".<sup>12</sup>*

Poderia ter resultado algo diferente - afirma o texto acima citado -, mas não necessariamente porque o sujeito tenha liberdade de escolha. Alguma

---

<sup>12</sup>FREUD, S., AE XVIII, p. 160.

circunstância antecedente poderia ter-se dado diferentemente e, então, modificar a cadeia determinante. Ao contrário, Wallwork<sup>13</sup> considera a citação argumento a favor da rejeição por Freud do determinismo e prova de que ele sustenta a possibilidade de livre escolha.

Na nossa opinião, o texto referido frisa a questão epistemológica mencionada por Monod. A impossibilidade de predição na psicanálise ocorre pela característica intrínseca de seu objeto. Não podemos deduzir predições, não porque haja lugar para escolhas incondicionadas, nem porque ignoremos a força relativa dos diversos fatores determinantes. Nem a impossibilidade de conhecer com anterioridade as circunstâncias novas na vida de um indivíduo, que podem criar novas determinações, é a razão de não haver predições. A causa disso é que, enquanto fenômenos particulares, as representações psíquicas são essencialmente imprevisíveis.

Nas *Questões concernindo a liberdade, a necessidade e o acaso*<sup>14</sup>, Hobbes afirmando a determinação da vontade, nega a possibilidade de prever o que vamos querer ou qual será nossa decisão. Com efeito, não podemos decidir no presente a vontade futura porque os acontecimentos por vir, na sua configuração particular - acrescentamos nós -, fazem parte da cadeia determinante da nossa vida psíquica. Determinado difere de predeterminado.

Na *Interpretação dos sonhos*<sup>15</sup>, junto à descoberta sobre os sonhos como fenômenos com sentido, introduz-se a técnica da interpretação por meio da associação livre a qual encontra justificação no princípio do

---

<sup>13</sup>WALLWORK, E., *op.cit.*, p.96 e ss.

<sup>14</sup>HOBBS, T., *Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, Paris, Vrin, 1999, p.192.

<sup>15</sup>FREUD, S.: *La Interpretación de los sueños*, AE IV, 1976, p.118 e ss.

determinismo psíquico. O que diferencia essa técnica das práticas populares de deciframento dos sonhos é, justamente, a associação livre que traz à tona os elementos da história pessoal do sujeito que sonha. De modo que os diferentes procedimentos do trabalho onírico, como o deslocamento, condensação, etc., comuns a todos, aplicam-se em cada caso a materiais muito diversos cujos resultados são absolutamente pessoais. A própria elaboração do sintoma envolve um ato criativo individual no qual se conciliam imperativos culturais e pulsões.

Cada psique elabora, na matriz de estratégias gerais - as disposições -, uma aplicação absolutamente particular e pessoal. É, nesse sentido, que falamos aqui de criação. Referindo-se à questão, Andacht e Gil - que preferem falar em determinação e não em determinismo - resumem:

*"Um sonho é uma criação, na qual não é predictível qual será o seu resultado, o que não quer dizer que não esteja determinado e que portanto não seja interpretável."*<sup>16</sup>

Com efeito, a consideração das circunstâncias históricas e a elaboração de respostas singulares caracterizam a determinação própria da psique humana, diferente do determinismo físico-químico. No pano de fundo do determinismo psíquico sobressaem, pela sua importância, aquelas relações entre representações que reproduzem no presente as situações conflitivas da pré-história infantil, assim como da pré-história

---

<sup>16</sup>ANDACHT, F., e GIL, D.: *"Un recuerdo florido. Entre la determinación y el determinismo"*, cit.in: BERNARDI, R.: *"Sobre el determinismo psíquico"* in: BLEICHMAR, S.(comp.): *Temporalidad, Determinación, Azar*, Bs.As., Paidós, 1994, p.27

da humanidade. Sobre essa característica específica do discurso psicanalítico, vamo-nos deter na seção seguinte.

## II - Determinismo psíquico e história:

Como vimos ao tratar das origens, tanto no indivíduo quanto na sociedade, o primordial recalcado tende a retornar. O recalcado exerce sua influência constantemente na vida do indivíduo ou do grupo, repetindo esquemas de comportamento. A causalidade, nessa perspectiva, está intimamente ligada à compulsão à repetição. Uma vez adquirido certo modelo de ação, reflexo de um conflito profundo entre pulsões e proibições, repetir-se-á nas diversas situações da vida que apresentem alguma semelhança com a primeira situação que o motivou.

Tratar-se-ia, nos termos de Habermas, de uma "*invariância da biografia*", representada pela compulsão à repetição, mais do que uma "*invariância da natureza*"<sup>17</sup>, e diferencia-se da segunda em que ela pode ser abolida mediante a auto-reflexão. Apesar de que a posição de Monod salva as diferenças entre biologia e psicanálise no que concerne à imprevisibilidade dos fenômenos, características específicas do último o distanciam daquela ciência.

O discurso freudiano é incomparável com o das ciências naturais uma vez que ele se caracteriza como um discurso misto que envolve não apenas força e movimento, mas também sentido. Como afirma Ricoeur<sup>18</sup>,

---

<sup>17</sup>HABERMAS, J.: *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982, p.268

<sup>18</sup>RICOEUR, P., *Da Interpretação. Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1967

a psicanálise é possível pela recusa da alternativa entre esses termos e os seus modelos de explicação. Seguindo a Ricoeur, se no momento inicial do *Projeto* havia um divórcio entre explicação e interpretação, a favor de uma explicação naturalista, na qual o princípio de constância, a hipótese quantitativa e a hipótese anatómica eram fundamentais, o desenvolvimento ulterior avança na direção do conceito energético, não anômico, de força psíquica e não física.

De modo que o determinismo psíquico, uma vez que envolve forças psíquicas, e não físicas, nomeia uma forma específica de ligação entre os seus fenômenos, diferente da dos fenômenos naturais carentes de conteúdo significativo. Pensemos em "causas psíquicas" como forças determinantes histórico-pessoais. Certamente o modelo explicativo da história pode ajudar a esclarecer a questão.

Para Paul Veyne<sup>19</sup>, a história não explica nem deduzindo e predizendo, nem procurando princípios que tornem o acontecimento inteligível, mas sim explicitando os diversos episódios que completam uma trama. Nessa trama, os incidentes podem ser chamados de causas superficiais, as condições objetivas de causas materiais e a deliberação de causa final. A história, seria uma narração formada de intenções e acasos. Na tentativa de explicar a vida psíquica, a psicanálise aproxima-se à reconstrução de uma trama na qual também existem contingências, dados objetivos e intenções. Vejamos isso com mais detalhe.

Toda representação é determinada por uma outra representação ou uma série delas. Como vimos, não se trata de determinação uniforme em todos os indivíduos uma vez que o sujeito, para viver, tem de compatibilizar os traços de caráter, os dados biológicos, os pulsionais, os

---

<sup>19</sup>VEYNE, P. M., *Como se escreve a história*, Brasília, Edunb, 1992, p.52 e ss.

culturais e circunstâncias singulares. Com a confluência de todos esses fatores, o indivíduo estabelece um padrão de comportamento psíquico originado da união do constitutivo e do disposicional<sup>20</sup>. A adaptação desse padrão de comportamento às diversas situações da vida, escreve a história individual sem que o sujeito possa fugir do trilho, a não ser por meio do autoconhecimento.

Dado o conflito inconsciente, entre uma pulsão e uma proibição, cada vez que o sujeito se encontre numa situação semelhante à qual o originou, sofrerá a compulsão a repetir o mesmo tipo de conduta que encontrou como solução de compromisso a primeira vez. Tudo isso se passará sem que o sujeito possa escolher, porque ele desconhece os motivos do seu comportamento.

Acreditamos que a compulsão a repetição é um outro grau da não-liberdade. Com efeito, em um primeiro grau, o sujeito não possui livre arbítrio, porque toda representação psíquica, e entre essas encontram-se as chamadas decisões, é condicionada por representações já existentes seguindo um certo padrão. Ou seja, não há representação incondicionada. Em um segundo grau, a condicionalidade das nossas representações resulta de um conflito do qual surge uma solução de compromisso, que se repete compulsivamente. A constituição psíquica em combinação com a pré-história infantil definem o padrão de respostas próprio de cada sujeito, que rígido, torna-se patológico.

Nesse quadro, toda vez que surge uma nova representação na psique, é resultado de representações anteriores, das quais algumas são mais significativas do que as outras, segundo o investimento que cada

---

<sup>20</sup>Cf. AE, 11, p. 127, onde Freud afirma que o determinismo vital conforma-se por necessidade da constituição e contingência da infância.

uma possui. O sujeito existe na interseção do biológico e do cultural que existem nele. A partir desses dados, o indivíduo realiza sua experiência histórico-pessoal com as circunstâncias particulares que lhe toquem viver. A experiência assim formada, envolve pulsões e ideais em oposição e determina a experiência futura.

Todavia, existem diferentes posições no que concerne à relação entre o histórico e o determinismo na teoria freudiana. Hospers<sup>21</sup> interpreta que o comportamento de um sujeito é determinado pelo seu caráter. Esse, por sua vez, é conformado pelas influências hereditárias e pelo entorno na primeira infância, ambos independentes da escolha do sujeito. Fatores específicos da infância, que acontecem uma vez e cujos efeitos perduram para sempre, determinariam, junto com os fatores constitutivos, a conduta de cada um. Em outras palavras, essa interpretação afirma que qualquer escolha está determinada inconscientemente pela personalidade já formada na infância.

Ora, ainda que nosso comportamento se enquadre numa tipologia genérica, de acordo com os pontos de fixação no desenvolvimento libidinal e das pulsões egóicas, a maneira singular de lidar com a situação específica de cada um supõe uma atividade criativa, no sentido de nova, e, portanto, imprevisível. Para a teoria freudiana, a história é relevante. A infantil, porque a psique constitui uma complexa rede de representações que exercem sua influência nas novas produções de cada sujeito. A adulta, porque as diversas constelações possíveis de acontecimentos podem provocar ressonâncias e ecos diferentes sobre o passado.

---

<sup>21</sup>HOSPERS, J., "What Means This Freedom?" in: Berofsky, B. (ed), *Free Will and Determinism*, New York, Harper&Row, 1966, pp. 26-45. Segundo Wallwork, Hospers é o principal defensor do determinismo estrito em Freud mediante o que ele chama de "argumento genético".

Com efeito, os esquemas gerais de evolução concretizam-se em cada sujeito com variações, fruto da individualidade. Assim, na infância, a psicologia do sujeito adquire sua especificidade pelo fato de que a constituição sexual inata vê-se modelada pelas vivências da criança, o que configura a disposição individual para contrair psicose que as circunstâncias da vida adulta poderão despertar<sup>22</sup> e também modificar.

Quanto a isso, a posição de Edwin Wallace parece-nos adequada. Em relação à história presente de um indivíduo adulto, Wallace<sup>23</sup> sustenta que o comportamento é sempre consequência inevitável de todas as condições internas e externas existentes na hora de tomar uma decisão. Assim, a conduta resultaria da interseção entre a estrutura da personalidade do indivíduo determinada histórica e constitucionalmente, por uma parte, e a situação real presente, pela outra. Isso significa que determinado não equivale a predeterminado na infância. O acontecer presente do indivíduo também tem uma papel a cumprir. O autor afirma:

*"De fato, a personalidade humana é um complexo sistema aberto (ele próprio composto de numerosos subsistemas interativos), interagindo com o seu entorno; a partir desse processo novos determinantes originam-se continuamente."*<sup>24</sup>

Em apoio à última posição, parece-nos que a idéia de um padrão de comportamento estabelecido na infância, não significa, para Freud, desconsiderar a influência da história ulterior na vida do indivíduo, como

---

<sup>22</sup>FREUD, S.: *XXIII Conferencia de Introduccíon al Psicoanálisis*, AE XVI, 1976.

<sup>23</sup>WALLACE, E., "Determinism, Possibility, and Ethics" in *JAPA*, 34, ( 1986) p.933-974.

<sup>24</sup>WALLACE, E., *op.cit.*, p.938

é o caso de Hospers. Com efeito, ele pensa que o destino de alguém se decide na formação do caráter na infância. Não apenas que o padrão de comportamento apreendido na infância seja predominante, senão decisivo. Isso significa desconhecer possíveis determinantes surgidos no curso da vida do sujeito.

Uma circunstância adversa, por exemplo, pode levar a remissão de sintomas por processo compensatório - como no caso do Homem dos Lobos quando ele perde tudo a causa da guerra<sup>25</sup> -. Esse caso mostra que não haveria uma predestinação, mas um processo que incorpora os fatos históricos e que eles, por sua vez, influenciam no padrão de conduta, ainda que se possa argumentar que se trata de uma outra satisfação do sentimento de culpa inconsciente. Em todo caso, podemos compreender, à luz dessa história clínica, em que sentido Freud especula com a possibilidade de um curso de vida resultar diferente. Nesse exemplo, uma mudança no meio exterior do paciente altera a determinação psíquica, mesmo que não profundamente, nem de modo definitivo.

Ao que tudo indica, Hospers adjudica ao caráter a força determinante enquanto Wallace aceita uma certa influência dos acontecimentos contemporâneos do momento da conduta. Certamente, o significado da terapia difere em ambos autores. Hospers afirma que, mesmo nas pessoas normais, o caráter é produto de causas nas quais o querer de cada um não teve parte e, portanto, nosso comportamento não depende, em absoluto, da nossa escolha. Em última instância, até a capacidade de mudar um tipo de comportamento determina-se pelo caráter.

---

<sup>25</sup>FREUD, S., AE XVII, p.110 n. 14. Cf. também o papel da necessidade de castigo e o masoquismo moral em *El problema económico del masoquismo*, AE XIX, p.161

### *III - Determinismo e terapia:*

Aceitando essa interpretação do determinismo psíquico, como devemos entender, então, a afirmação de Freud acerca da finalidade da terapia? A menos que a declaremos incompatível com a interpretação, não há outra forma, senão entender que o eu atualiza na análise uma capacidade de mudança já latente nele. Se, ao contrário, acreditarmos numa capacidade realmente transformadora da terapia, parece mais apropriada a versão determinista de Wallace que outorga algum papel aos acontecimentos presentes, entre os quais pode encontrar-se a transferência com o analista. Ao contrário, a postura de Hospers sem dúvida minimiza em extremo a capacidade modificadora da terapia.

Falando da técnica analítica em *Esquema da Psicanálise*<sup>26</sup>, Freud enumera uma série de elementos que intervêm a favor ou contra o sucesso da terapia:

*"Pela parte do paciente, agem com eficácia em favor nosso alguns fatores ajustados à ratio, como a necessidade de curar-se motivada no seu padecer e o interesse intelectual que podemos despertar-lhe perante as doutrinas e revelações da psicanálise, mas com forças muito mais potentes, a transferência positiva com a qual nos solicita. Por outra parte, trabalham contra nós a transferência negativa, a resistência de repressão do eu (...), o sentimento de culpa oriundo da relação com o*

---

<sup>26</sup> AE XXIII, p.181.

*superego e a necessidade de estar doente ancorada em profundas alterações de sua economia pulsional. (...) Independentes desses, podem-se discernir alguns outros fatores que intervêm em sentido favorável ou desfavorável. Uma certa inércia psíquica, uma certa dificuldade no movimento da libido, a qual não quer abandonar suas fixações, não pode resultar para nós bem-vinda; a aptidão da pessoa para a sublimação pulsional desempenha um grande papel, o mesmo do que a sua capacidade para elevar-se sobre a vida pulsional grosseira, e o poder relativo de suas funções intelectuais."*

A polêmica sobre a influência do endógeno e do exógeno na vida anímica apresenta-se aqui sob a forma de discussão sobre os fatores atuantes na terapia. Sem dúvida, para Freud a transferência terapêutica é *conditio sine qua non* em relação ao resultado do processo analítico. Aceitar que uma análise bem-sucedida depende de certas condições prévias parece matéria tranqüila para a teoria freudiana. Pensar que o sucesso é decidido exclusivamente por tais condições, como sustenta Hospers, e que contra elas nada se pode, não é tão óbvio.

No que diz respeito às possibilidades de sucesso na terapia, Freud não parece ter uma posição definitiva. Assim, Na 28a. *Conferência de Introdução à Psicanálise* falando da cura, ele afirma a possibilidade de uma modificação duradoura na vida anímica e uma defesa face a novas possibilidades de adoecer, uma vez ultrapassadas as resistências internas do paciente<sup>27</sup>. Em *Análise terminável e interminável*, a posição defendida é menos confiante quanto à capacidade do processo analítico de mudar o

---

<sup>27</sup>AE XVI, p.410 e ss.

eu de forma mais geral<sup>28</sup>; em *Esquema da Psicanálise* sugere que pode haver uma mudança de caráter mais geral<sup>29</sup>. Em *Análise terminável e interminável*, Freud estabelece três fatores dos quais dependem as chances da terapia:

*"Assim, chegamos a discernir como decisivos para o sucesso do nosso empenho terapêutico as influências da etiologia traumática, a intensidade relativa das pulsões que é preciso governar, e algo que chamamos alteração do eu."*<sup>30</sup>

Se considerarmos que a alteração do eu pode ser adquirida ou originária, vemos a prudência com que Freud evita pronunciar-se pela preponderância do endógeno ou exógeno como fatores etiológicos. No entanto, ele reconhece, no mesmo texto, umas linhas depois, que o caso de alteração do eu adquirida resulta mais fácil de tratar. A modificação, certamente, veicula-se por meio de fatos novos cuja influência sobre traços adquiridos parece bem mais confiável do que sobre características constitutivas.

Ora, a psicanálise parece fundar-se, por uma parte, na idéia de que a reunificação da representação e o seu afeto, no vir à consciência duma representação recalcada, produz um efeito modificador sobre o comportamento psíquico. Por outra, reviver o vínculo primitivo das primeiras escolhas na transferência terapêutica, pode iniciar uma nova

---

<sup>28</sup>AE XXIII, p.219 e ss.

<sup>29</sup>AE XXIII, P.179.

<sup>30</sup>AE XXIII, p.236-237.

série de determinações ao fazer conscientes aspectos da personalidade até então inconscientes.

Em geral, o trazer à consciência uma representação recalçada, acarreta novas possibilidades tais como a recusa por juízo de condenação, a sublimação ou, simplesmente a realização do desejo antes recalçado. Certamente, nenhuma dessas possibilidades se apresenta como indeterminada. Trata-se de novas possibilidades condicionadas abrindo novas vias para a conduta futura. Aqui "nova" significa mudança no padrão de comportamento; nesse sentido, indicaria um poder-ser de outra maneira.

#### IV - Determinismo e ponderação:

Segundo Freud, o desconhecimento da determinação "sem lacunas" daria a "ilusão de livre arbítrio"<sup>31</sup>. Para ele, a negação de livre arbítrio significa, para começar, que não existe uma vontade incondicionada como em Kant. Entretanto, há posições em filosofia que conciliam determinismo e escolha<sup>32</sup>. Precisamos examinar se, para Freud, o sujeito pode exercer alguma forma de escolha, mesmo condicionada ou determinada.

---

<sup>31</sup>Também em FREUD, S.: AE XVII, p.236 há referência à ilusão de livre arbítrio.

<sup>32</sup>Cf. Berofsky, B., *Free Will and Determinism*, New York, Harper&Row, 1966, I-2. Também Hobbes aceita a idéia da ação voluntária e determinada, em *Leviathã*, p. 301, ele dá o exemplo de quem obedece à lei determinado pelo medo ao castigo. Também em *Da liberdade e da necessidade e Questões concernindo a liberdade, a necessidade e o acaso* defende que uma ação voluntária decidida por uma vontade determinada, entre outros fatores por medo ao castigo.

Em suma, defrontamo-nos com dois problemas. O primeiro, se o determinismo sustentado por Freud é compatível com a escolha. O segundo, como devemos entender as duas asserções freudianas mencionadas no início do capítulo: a negação da liberdade na cultura e a terapia como procura de liberdade de escolha para o ego. Começemos pelo primeiro.

Vamos supor que a decisão de mudar concretamente algum aspecto da vida, fundada em razões, seja uma atitude decorrente de um conjunto de representações, todas elas conscientes. Trata-se, segundo Freud, de uma ação determinada conscientemente. Dadas duas alternativas, o sujeito age segundo uma e não outra. Mas, poderia ter agido de maneira diferente?

Pensemos outra situação na qual a mudança estivesse motivada pelo desejo inconsciente de fugir de uma situação opressora da qual não se tem força para sair de outro modo. Se, no primeiro caso, podemos duvidar sobre se há ou não decisão, no último caso, então, muito mais. Diríamos que a capacidade de decidir é seriamente comprometida visto que o sujeito desconhece as motivações reais em jogo. E se as moções de maior influência permanecem inconscientes, então a decisão parece escapar completamente do controle do sujeito. Assim, em uma personalidade neurótica, os desejos mais intensos permanecem determinando a sua conduta, sem que o sujeito saiba o que está em jogo verdadeiramente.

Na teoria freudiana, não há autonomia da vontade. Porém, como indicáramos no início do capítulo, em *O ego e o Id*, Freud afirma que o fim da terapia analítica é procurar para o ego do paciente a liberdade de decidir entre uma reação patológica e uma não-patológica. Resulta

paradoxal que, tendo negado a possibilidade do livre arbítrio até para os atos mais nímios da vida psíquica como são os atos falhos, Freud afirme a possibilidade de um neurótico vir a possuí-la em consequência da análise. Em todo caso, cabe perguntar o que introduz essa possibilidade aparentemente incompatível com o determinismo. Qual seria a mudança provocada pela análise que permitiria um salto dessa natureza. Nesse ponto, concordamos com Wallwork<sup>33</sup> em que ou bem determinismo e liberdade são compatíveis para Freud, ou bem existe uma confusão semântica no uso dos termos.

Ora, podemos pensar a psique como um sistema de forças<sup>34</sup>, não físicas, mas psíquicas, ou seja, forças cuja característica principal é a de ter associado um significado. Com essa ressalva, acerca da qualidade das forças envolvidas, apliquemos o conceito de liberdade natural hobbesiano ao discurso freudiano: a liberdade indicaria a ausência de outras forças que impedissem o movimento de uma primeira força. Mais especificamente, a liberdade é a falta de empecilhos para a ação que não estão contidos na qualidade intrínseca do agente. A água desce livremente seguindo o leito do rio, mas não é livre de correr transversalmente porque as margens o impediriam. De quem está amarrado afirmamos que não tem liberdade para partir, pois os laços são exteriores a sua natureza. Ao contrário, não dizemos de quem está doente que não é livre para partir, pois o empecilho se encontra nele.<sup>35</sup>

Segundo esse modelo, uma força, direcionada em um certo sentido, realizará o movimento para o qual está orientada, a menos que alguma

---

<sup>33</sup>WALLWORK, E., *op. cit.*, p. 82 e ss.

<sup>34</sup>Ricoeur examina as relações entre o modelo energético e o hermenêutico que envolve o discurso psicanalítico na sua obra *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

<sup>35</sup>HOBBS, T., *De la liberté e de la nécessité*, Paris, Vrin, 1993, p.108.

outra força, de igual ou maior intensidade, se lhe oponha. Na ausência de oposição, há liberdade de movimento. Do mesmo modo, o homem fora da cultura encontrar-se-ia tão livre nos seus movimentos internos para realizar os seus impulsos como a água do exemplo hobbesiano é livre e determinada para descer pelo canal inclinado.

Entretanto, sabemos que o homem é criação da cultura, do mesmo modo que esta é produto daquele. E essa ligação é tão estreita que as próprias pulsões se desenvolvem e adquirem perfil peculiar a cada indivíduo segundo os avatares e as interferências da cultura. O desejo, para Freud, constitui-se na interseção entre a pulsão e a proibição. No ser humano não encontramos a situação na qual a pulsão, desimpedida e sem nenhum mecanismo do ego interferindo, possa satisfazer-se plenamente. Não sendo impedimentos físicos<sup>36</sup>, mas de natureza psíquica, as restrições culturais interferem no querer e no decidir.

Segundo o modelo hobbesiano, a tomada de decisão na teoria freudiana resultaria da sucessão das forças opostas que alternadamente predominam no sujeito até que uma delas acaba por impor-se definitivamente. Não se trataria de deliberação racional, como explica Kant, mas de ponderação das forças-motivos em oposição. Como a etimologia da palavra sugere, ponderamos quando levamos em conta o peso ou, nesse caso, a intensidade dos elementos da alternativa. Mas este "levar em conta" não é a tarefa de um sujeito único, mas o sucessivo predominar de forças oriundas das diversas instâncias do sujeito que se encontra em tensão.

---

<sup>36</sup>Se bem que Freud também menciona as mudanças físicas que o processo cultural teria acarretado para o homem.

É sabido que, para a teoria freudiana, o sujeito é uma abstração que se refere a uma realidade múltipla de instâncias psíquicas. Ou, melhor, o palco no qual se livra a batalha das forças pulsionais modificadas pelas demandas culturais. Propomos, aqui, uma forma de conceber o sujeito freudiano um pouco diferente da maneira como se interpreta, freqüentemente, sobretudo, a segunda tópica. Em vez de pensar o conflito e a sua resolução como resultado da multiplicidade de subagentes<sup>37</sup> que seriam as instâncias psíquicas, pensemo-lo como o reflexo da oposição de forças de características diversas. Assim, evita-se a imagem de um sujeito que escolhe espontaneamente e acentua-se a dinâmica própria das forças psíquicas na determinação do comportamento, mais condizente - ao nosso entender - com a descoberta do caráter fundamentalmente inconsciente da psique. Interpretamos as instâncias psíquicas - ego, superego e id - como conjuntos de forças definidos pelas características diferentes delas. E por essa razão, evitamos a expressão de subagentes.

O caráter da limitação à livre fruição pulsional é psicológico, remetendo-nos à pergunta pela natureza e o alcance dessa limitação. Por exemplo, no caso de alguém que quer realizar uma ação proibida e, no entanto, não a realiza, poder-se-ia explicar essa renúncia de forma diferente, segundo a perspectiva sob a qual consideremos a situação. Na perspectiva kantiana, atribuímos o fato de não realizar a ação a uma decisão livre, à possibilidade da vontade determinar-se sem a influência das inclinações.

Da perspectiva freudiana, a omissão é compreendida como o triunfo de forças psíquicas opostas ao impulso transgressor. De modo que, para

---

<sup>37</sup>NAISHTAT, F. interpreta desse modo o conflito no seu artigo "Racionalidad, determinismo y tiempo en la decisión humana" in: BLEICHMAR, S.: *Temporalidad, determinación, azar.*, Bs.As., Paidós, 1994.

esse indivíduo, dadas as circunstâncias de sua história pessoal e da sua constituição congênita, não teria havido uma escolha incondicionada, mas sim forças psíquicas opostas que pesaram mais do que as forças do desejo transgressor. Em outras palavras, aquelas tiveram um efeito determinante maior.

Em síntese, poderíamos dizer que "determinismo" significa, no contexto da teoria freudiana, que toda representação é causada por outra ou outras representações conscientes ou inconscientes, seguindo um padrão de comportamento criado na infância e que, portanto, não há representação incondicionada. Em um primeiro grau, negar a liberdade do sujeito nada mais é, segundo isso, do que reconhecer nele uma dinâmica de forças auto-suficientes e não-controladas as quais geram as diversas representações.

Assim, uma representação é determinada por uma série de representações que conduzem a ela e sem cujo concurso completo essa representação seria diferente. Com efeito, uma representação é determinada, nesse primeiro nível, pela conjunção total de fatores dos quais, se faltasse algum ou se houvesse mais algum, o resultado seria outro.

Trata-se de pensar a causalidade psíquica não limitada às condições antecedentes imediatas à aparição de uma representação, mas sim em uma perspectiva mais abrangente. De modo que em uma decisão, os pensamentos imediatamente anteriores são apenas alguns elementos da cadeia causal, que na sua totalidade outorgam necessidade à decisão resultante.

Na versão compatibilista hobbesiana<sup>38</sup> escolha e determinação coexistem uma vez que a primeira consiste na submissão às esperanças, aos medos e - poderíamos acrescentar, em uma linguagem mais freudiana - às fantasias, aos desejos, aos mecanismos de defesa, em outras palavras, às características da personalidade junto com as circunstâncias particulares da vida do sujeito.

Em um segundo grau, "determinismo" denomina a motivação compulsiva que ocorre no caso de conflito inconsciente proveniente da infância. A falta de liberdade, aqui, significa a preeminência na dinâmica de forças de um *leitmotif*, de uma invariância que escapa a qualquer decisão. Em ambos os casos, não se trata de determinismo absoluto e uniforme, no sentido de mesmos efeitos para mesmas causas, senão de um determinismo, que lida com significações e é capaz de incorporar os reflexos psíquicos dos avatares histórico-pessoais com maior ou menor flexibilidade segundo o grau de comprometimento do conflito inconsciente e a compulsão a repetir.

Esse segundo grau de determinismo poderia ser pensado como rigidez na conjunção das séries determinantes caracterizada pelo predomínio do recalcado acima de qualquer outro determinante. Entre o primeiro e o segundo grau de determinismo existiria a diferença entre um padrão ou estilo de comportamento e um comportamento compulsivamente repetitivo.

Nas palavras de Hobbes, o sujeito não tem liberdade de querer, pois vontade e desejo estão determinados. A diferença reside no caráter fixo da determinação de segundo grau. A essa segunda forma caberia o

---

<sup>38</sup>HOBBS, T., *De la Liberté et de la necessité*, p.59-66.

inconveniente, que Bramhall<sup>39</sup> atribui à escolha determinada em geral, da inutilidade de qualquer conselho, prêmio, castigo, elogio, estudo, etc. Com efeito, a conduta compulsiva exclui possíveis fatores determinantes alheios ou afastados do recalado, enquanto que a determinação não-compulsiva aceita como determinantes fatores que pressupõem a interação com as circunstâncias presentes do sujeito.

Consideramos que se trata de dois níveis ou graus de falta de liberdade. Isso porque o fato de toda representação estar determinada por alguma outra, ou outras, segundo um padrão pessoal criado na infância, é necessário; enquanto que é possível evitar segundo Freud, ao menos pontualmente, o efeito determinante compulsivo do recalado que torna rígido o padrão de comportamento. Com efeito, isso último é o que a análise se propõe a suprimir por meio do autoconhecimento. De modo que a psique para Freud não funcionaria segundo o modelo do sujeito moderno que decide, mas como um campo no qual diferentes forças entram em choque, estabelecendo as diversas representações.

A determinação das representações pode ser consciente ou inconsciente. De qualquer forma não há decisão incondicionada, no sentido da ação de escolher sem restrições realizada por um sujeito, mas sim o predomínio de certas forças associadas a um sentido. Em outras palavras, ainda quando uma "decisão" é determinada conscientemente, podemos pensá-la como o resultado de forças em oposição, uma das quais venceu. Concretamente, quando deixamos de realizar um desejo consciente é porque se nos impôs um imperativo ou um desejo contrários.

---

<sup>39</sup>Esta observação de Bramhall faz parte da sua polêmica com Hobbes e aparece in: *De la liberté e de la necessité*, p.81.

Não podemos esquecer que, enquanto permanece inconsciente, uma representação sempre tende a retornar travestida por deslocamento, condensação, para não ser barrada pela censura. Por isso, a representação recalçada possui mais força, entendendo esse fato como a maior capacidade de criar novas representações, do que a representação consciente. De forma que o segundo grau de liberdade é possível desvendando-se o recalçado que busca impor-se às alternativas conscientes. Em outras palavras, a maneira em que duas forças podem minimamente equiparar-se é possuindo, ambas, o caráter consciente.

Mais ainda, a única possibilidade de estabelecer-se um confronto real entre as diferentes forças, é que elas tenham o mesmo caráter. Apesar de que a terapia esbarra com a indestrutibilidade do desejo inconsciente, seu propósito consiste em trazer o inconsciente ao consciente. Como diz claramente Freud:

*"... o conflito patogênico dos neuróticos não pode ser confundido com uma luta normal entre moções da alma situadas num mesmo terreno psicológico. É uma disputa entre poderes dos quais um alcançou o estágio préconsciente e consciente, enquanto que o outro foi contido no estágio inconsciente. Por isso não se pode chegar a um acordo; os querelantes são tão incapazes disso quanto o urso polar e a baleia no famoso apólogo. Uma decisão efetiva só pode produzir-se se os dois se encontram no mesmo terreno. Penso que a única tarefa da terapia consiste em possibilitar isto."*<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup>AE XVI, p.394

A oposição entre o cultural e o pulsional adquire características que a diferenciam de um conflito qualquer, ao estabelecer-se como um confronto entre uma exigência pré-consciente ou consciente, por uma parte, e uma demanda que permanece no estágio inconsciente, pela outra. No entanto, seria uma simplificação excessiva associar as exigências culturais<sup>41</sup> o caráter de conscientes do mesmo modo que adjudicar caráter de inconsciente às pulsões. Como já indicáramos, o cultural e o pulsional imbricam-se de tal forma que resulta impossível estabelecer essa distinção, podendo, tanto um quanto outro, ser consciente ou inconsciente. A exclusão freudiana da liberdade, em relação ao patrimônio cultural, não se deve tanto ao fato de que a cultura proíba uma grande quantidade de condutas, mas ao modo como essas proibições se inscrevem na psique: ou seja, o registro inconsciente no qual o conflito entre as pulsões e as demandas culturais dirime-se freqüentemente.

Em suma, estritamente, não haveria nada como uma decisão ou escolha no sentido kantiano, na vida psíquica. Mas, numa perspectiva hobbesiana, podemos chamar "decisão" à operação psíquica pela qual uma força predomina sobre outra, oposta, resolvendo, dessa forma, um conflito estabelecido por ambas<sup>42</sup>. E, ainda que Hobbes não aceite o conceito de vontade livre por considerá-la, como Freud, determinada, nos permitimos aplicar o de liberdade física, não para a faculdade como um todo, mas para as diferentes forças psíquicas cujo fluxo constitui o nível mais elementar da vida psíquica. Com efeito, pensamos que a idéia de

---

<sup>41</sup>Como veremos no capítulo seguinte com maior detalhe, os mandamentos culturais introjetados pelo superego têm sua origem no complexo edipiano e, portanto, não deixam de ter raízes no pulsional.

<sup>42</sup>Mais uma vez servir-nos-emos do pensamento hobbesiano, aplicando neste caso, a idéia de escolha determinada.

liberdade de movimento, ou seja, de falta de coação externa hobbesiana pode ser adaptada intrapsiquicamente uma vez que a teoria freudiana se elabora em termos de movimento e forças psíquicas.

Visto assim, as moções às quais nenhuma outra se lhe opõe, satisfazem-se livremente, isto é, a vontade encontrar-se-á determinada a realizá-las. Ao contrário, quando a uma moção se lhe opõe uma outra, estabelece-se um conflito o qual poderá ser consciente ou inconsciente. A situação, na qual as forças em conflito possuem, ambas, o caráter consciente, garante condições mínimas para a solução. Mas, quando uma das moções é inconsciente, então elas não podem confrontar-se, e o sujeito entra num impasse difícil de superar. Ou seja, a terapia estabeleceria as condições de possibilidade para a resolução de conflitos, não por parte do sujeito, mas das forças atuantes nele. Pois, sem o vir à consciência do recalcado, o conflito entre este e quaisquer moções conscientes nunca poderá ser resolvido, apenas repetido indefinidamente.

A vantagem de pensar a decisão em termos de forças, reside em que assim podemos conceber o determinismo psíquico de forma compatível com uma certa mudança perseguida pela terapia, mesmo que essa não possa ser chamada de liberdade no sentido clássico do termo. Dessa forma, podemos entender que o autoconhecimento possa outorgar, não já liberdade de escolher em sentido pleno, mas, pelo menos, chances mais parelhas para as diferentes moções opostas. O vir a ser consciente de uma representação, acarreta uma diferença não apenas no que diz respeito a ser conhecida, mas também econômica, uma vez que uma representação tornada consciente deixa de ter a mesma influência sobre outras representações que tinha enquanto recalcada.

Em outras palavras, o que faz a análise? Preenche as lacunas da história pessoal ao fazer consciente representações recalçadas. Devolvendo ao afeto sua representação correspondente, esta deixa de ter a eficácia do recalçado. A passagem de um registro psíquico a outro implica em uma mudança da capacidade determinante da vivência pelo qual se redefinem as relações recíprocas das forças em conjunto. Esse reacomodamento da situação psíquica pode significar a entrada de novos determinantes. Segundo essa forma de compreender, o efeito do autoconhecimento mostra que não estamos frente a um preconceito intelectualista de Freud incompatível com o resto da sua visão. Se bem que unir um sentido a um afeto é o que acarreta a diferença, não é meramente porque conheçamos tal união, mas porque isso modifica a força relativa do afeto no todo das vivências.

Quando uma representação recalçada se torna consciente não é apenas que tal representação fica conhecida pelo sujeito, mas que o afeto ligado a ela se faz evidente, pelo que a eficácia psíquica da unidade representação-afeto é conhecida e, ao mesmo tempo, limitada.

A perda do próprio conhecimento implica na perda de poder para o ego e o deixa mais exposto às exigências vindas do id e do superego. Por tal razão, a terapia procura no autoconhecimento o fortalecimento do ego. O "conhece-te" freudiano não é uma prescrição de inspiração contemplativa. A sua é uma motivação essencialmente prática. Sua importância não reside no controle racional, mas no escoamento adequado dos afetos. Freud diz na 27a. Conferência:

*"Ao fazer que o inconsciente prossiga até o consciente, cancelamos os recalques, eliminamos as condições para a formação de sintoma e*

*mudamos o conflito patogênico em um conflito normal que tem que encontrar de algum modo sua solução*"<sup>43</sup>

O fortalecimento do ego, acarretado pelo autoconhecimento, dá uma certa independência às representações do ego face às do superego e do id. Isto significa um maior equiparamento na força relativa dos motivos conscientes e dos inconscientes. Não podemos afirmar que o sujeito seja livre, apoiando-nos na idéia do funcionamento diferenciado do ego das restantes instâncias da segunda tópica. Mas sim podemos dizer que, pelo autoconhecimento, as representações egóicas também podem impor-se às superegóicas e às provindas do id, e não simplesmente subordinar-se sempre a elas.

Em definitivo, parece-nos que em relação a Freud pode criar-se uma confusão semântica acerca do termo liberdade associado, em geral, à conceitualização moderna racionalista do sujeito, na qual este identificava-se com a consciência. No marco do determinismo, Freud precisa estabelecer a diferença entre o conflito patogênico e o normal, entre a determinação consciente e a determinação inconsciente cujos elementos tendem a retornar compulsivamente, encerrando o indivíduo num ciclo de constantes repetições<sup>44</sup>.

Embora as representações estejam todas determinadas, existem diferentes qualidades de determinação cujas conseqüências são bem diferentes. Essa diferença é a crença na possibilidade de mudar a

---

<sup>43</sup>FREUD, S., AE XVI, p.395

<sup>44</sup>A distinção entre uma determinação consciente e uma determinação inconsciente pode-se estabelecer segundo a distinção entre processo primário e secundário. Porém, a determinação consciente nem sempre é autônoma em relação à inconsciente. A determinação inconsciente pode interferir na consciente, por exemplo, nas racionalizações quando são explicações a serviço do sintoma.

determinação psíquica - ao menos, em alguma medida e qualidade - é o que justifica, em última análise, a terapia. A mesma diferença parece ser a razão pela qual Freud fala em liberdade do ego.

Poderíamos sintetizar nossa interpretação da seguinte maneira: as representações são todas determinadas, umas de forma consciente outras de forma inconsciente. Entre essas últimas, algumas o são compulsivamente. Na determinação consciente, a ponderação entre forças poderá iniciar novas séries determinantes, o que acarreta um poder-ser-diferente, também determinado. Já nas determinações inconscientes essa possibilidade não existe, encontra-se tudo previamente decidido.

A questão a resolver, no próximo capítulo, é se a noção de ponderação, entendida ao modo hobbesiano como tensão entre forças psíquicas, e a vontade como o resultado dessa oposição se compatibilizam com a moralidade. Em outras palavras, é preciso averiguar se a determinação da conduta, tal como Freud a pensou, é conciliável com a noção de um sujeito responsável e, portanto, com o sujeito como agente moral.

## Capítulo 5:

### *Amoralidade e imoralidade na moralidade*

*"Se alguém quisesse sustentar a paradoxal tese de que o homem normal não apenas é muito mais imoral do que acredita, senão também muito mais moral do que sabe, a psicanálise, em cujas descobertas apóia-se a primeira metade da proposição, tampouco teria nada que objetar à segunda."<sup>1</sup>*

Sigmund Freud

Concebida a vida psíquica como a dinâmica de forças em oposição, concluímos, no capítulo anterior, que esse conflito feito consciente representa o estado mais próximo da liberdade ao qual pode chegar o ser humano, uma vez que esse significa, senão equiparar, pelo menos assemelhar as forças em jogo ao inscrevê-las no mesmo registro. Nesse sentido, acreditamos que se possa compreender a afirmação de Freud sobre o propósito da terapia: o que pertence ao id, que se torne parte do eu, permitindo que a alternativa se dirima entre forças confrontáveis.

Ainda mais, apenas podemos sair da compulsão a repetir modelos de conduta. Desse modo, deixa-se aberta a possibilidade de diferentes cadeias de determinação. Portanto, a moralidade possível vê-se estabelecida por este limite: não há escolha livre, mas diversas cadeias determinantes em oposição entre as quais os ideais sociais jogam um papel fundamental.

---

<sup>1</sup>AE XIX, p.53

Assim postas as coisas, resta-nos examinar quais são as conseqüências que essa visão da vida psíquica acarreta para entender a moralidade. Se pensamos baseados na perspectiva antropológica, não podemos ignorar que a moral é um fenômeno social constitutivo desse outro mais amplo que é a cultura. De maneira semelhante, a moralidade, enquanto a possibilidade de sujeitar-se a um código de valores e normas morais, é uma propriedade do indivíduo enquanto ser cultural. Nosso problema reside em especificar a índole dessa sujeição a valores e normas e sob quais condições ela possui valor moral. Dito de outra maneira, queremos saber em que sentido o sujeito freudiano pode ser considerado moral, uma vez que a vida moral se realiza no horizonte do determinismo psíquico.

Com efeito, não se trata, aqui, de negar a dimensão moral para o homem freudiano. Já vimos que a sua vida anímica se encontra transpassada pelo conflito moral, enquanto que ela é conciliadora dos mandamentos morais com as exigências pulsionais. Dificilmente, poderíamos negar a moral enquanto instituição social na qual se insere o sujeito freudiano. Todavia, gostaríamos de aprofundar o significado que a moralidade tem segundo a visão freudiana uma vez que ela não coincide com a concepção clássica. Trata-se de compreender como se conciliam a negação da liberdade individual com a afirmação da sua vida moral. Para tanto, propomo-nos inferir a concepção "filosófica" que subjaz a descrição e a análise freudianas da vida moral.

*I - Moralidade entranhada no psiquismo:*

Segundo Philip Rieff<sup>2</sup>, a psicanálise reconstitui uma visão social e moral da doença mental e do funcionamento psíquico normal. Nessa perspectiva, salientamos, no capítulo três, o fato de a vida psíquica ser essencialmente o âmbito em que pulsões e valores entram em conflito e no qual ele tramita. A vida psíquica, como conflito, articula forças e quantidades com significações morais. De modo que, ao mesmo tempo que o "médico Freud" pensa em pulsões, o "psicólogo" enxerga a problemática moral. Em *O ego e o id*, Freud queixa-se face à incompreensão de certas críticas:

*"Incontáveis vezes reprovou-se à psicanálise por não ligar para o mais alto, o moral, o suprapessoal, no ser humano. A reprovação era duplamente injusta, tanto histórica como metodologicamente. O primeiro, porque desde o começo mesmo atribuiu-se às tendências morais e estéticas do ego o impulso para o recalque. [...]"<sup>3</sup>*

O psiquismo, então, possui procedimentos que supõem tendências morais e estéticas assimiladas ao longo do desenvolvimento cultural. Ele exerce a sua influência, mudando o sentido do admissível moral e esteticamente: o que é aceito por algumas psiques mais simples, torna-se inadmissível para

---

<sup>2</sup>RIEFF, Ph., *op.cit.*, cap. 1.

<sup>3</sup>AE XIX, p. 37

outras menos elementares. Isso acarreta alterações na organização psíquica a qual rejeita desejos ou representações que transgridam esse padrão.

A censura representa os interesses culturais, barrando à consciência os desejos que não estão de acordo com eles. Em resposta do qual temos piadas, sonhos, atos falhos, sintomas. Assim, a formação do sonho reside fundamentalmente em vencer a força inibitória da censura por meio de condensação, deslocamento, figuração indireta. De modo semelhante, a piada resgata prazeres infantis soterrados no inconsciente. Atos falhos e sintomas, cada um do seu jeito, implicam um recalque malsucedido. Com efeito, todos esses fenômenos existem porque a pulsão conseguiu burlar a censura. Na 29a. das *Novas Conferências*, Freud adverte:

*"Faz tempo vocês sabem que essa censura não é um dispositivo particular da vida onírica. Sabem que o conflito entre duas instâncias psíquicas que -de maneira inexata- designamos como o recalco do inconsciente e o consciente governa toda nossa vida anímica [...]"*<sup>4</sup>

A censura apresenta-se já na primeira tópica, como vigia entre os sistemas pré-consciente e inconsciente. A idéia de um desejo que provoca desprazer, entende-se pela existência de duas instâncias psíquicas e a censura que as separa garante a saúde mental. Ora, a função da censura significa que o psiquismo possui um código de valores ou de normas incorporado na sua dinâmica, sem o qual não poderia acionar aquela. O caráter moral do conflito está pressuposto já na formulação dos seus primeiros trabalhos clínicos. As neuroses de defesa são caracterizadas por

---

<sup>4</sup>AE XXII, p.15

Freud no *Manuscrito K*<sup>5</sup> como "*aberrações patológicas de estados afetivos psíquicos normais*", tais como o conflito na histeria, a recriminação na neurose obsessiva, a mortificação na paranóia e o luto na melancolia.

Desde a afirmação de que o histérico adoece de lembranças, Freud concebe seu fenômeno de estudo como o resultado de uma complexa trama na qual se confundem as dimensões culturais e biológicas. O corpo é pensado como sintoma de estados mentais resultantes do jogo entre desejos e sua desaprovação. Nos termos da segunda tópica, o ego recalca a culpa, mantendo a crítica do superego afastada da consciência.<sup>6</sup>

Na neurose obsessiva, a dimensão moral cobra um papel central, pois o neurótico desenvolve uma moral exacerbada como reação aos seus impulsos sádicos. Já no *Manuscrito K*, descreve-se a escrupulosidade da consciência moral como sintoma contrário da lembrança e a recriminação recalçadas. Mais tarde, em *O ego e o id*, Freud salienta a reação do ego o qual se revolta contra o sentimento de culpa exacerbado e, aparentemente, injustificado. Na melancolia, sobressai o desagrado moral com o próprio eu por cima dos outros traços, auto-recriminações que disfarçam recriminações ao objeto de amor. O ego submete-se ao sentimento de culpa severo, que leva o ego à angústia de morte.

Mas, o que acontece, em geral, ao recalcar? Quando a satisfação de uma pulsão provoca desprazer em relação a outras exigências, o recalque exerce sua função de afastar da consciência as representações ligadas àquela. Não é qualquer representação que é objeto da censura. Quando

---

<sup>5</sup>AE I, p. 260

<sup>6</sup>FREUD, S.: *El yo y el ello*, AE XIX, cap. 5

Rieff<sup>7</sup> fala da visão moral da psique, refere-se ao caráter moral do funcionamento da memória, ao aceitar e rejeitar representações, e do recalque, ao barrar o acesso à consciência de determinados conteúdos representativos e não de outros. Certamente, não é arbitrária a seleção entre o que é recalcado e aquilo que não o é: ela obedece à existência de prescrições morais. A questão é por que isso é suficiente para provocar o recalque? Freud responde:

*"Apreendemos então que a satisfação da pulsão submetida ao recalque seria sem dúvida possível e sempre prazerosa em si mesma, porém seria inconciliável com outras exigências e desígnios. Portanto, produziria prazer num lugar e desprazer em outro. Temos, assim, que a condição para o recalque é que o motivo de desprazer adquira um poder maior do que o prazer da satisfação."<sup>8</sup>*

Poderíamos insistir na pergunta: por que a prescrição pode ter mais força do que a satisfação pulsional? À primeira vista, parece difícil explicar isso na lógica do pensamento freudiano. Em outras palavras, que as representações culturais e éticas sejam aceitas pelo indivíduo como normativas, submetendo-se ele às suas exigências contra seus impulsos, é o que queremos compreender. A chave para isso se insinua nas afirmações do texto sobre o narcisismo. Em *Introdução ao Narcisismo*<sup>9</sup>, afirma-se que a formação de um eu ideal seria a condição, por parte do eu, para o recalque. Um pouco antes, Freud comenta:

---

<sup>7</sup> \_\_\_\_\_, *Ibidem*, p. 59.

<sup>8</sup>FREUD, S.: *O Recalque*, AE XIV, p.142.

<sup>9</sup>AE XIV, p. 90.

*"O recalque, temos dito, parte do eu; poderíamos precisar: do respeito do eu por si mesmo."*

O narcisismo infantil desloca-se. O eu ideal recebe a libido da qual gozava o eu real na infância. Amamos no ideal as perfeições que julgávamos encontrar no eu infantil. A libido depositada no ideal sustenta a obediência moral. A resposta a essa questão se completa com a elaboração da segunda tópica. Obviamente, a condição *sine qua non* para o recalque consiste na separação entre instâncias psíquicas, ou seja, quando na psique se instauram duas ordens de desejos. Ou seja, a da pulsão sem mais e a da pulsão voltada para o próprio sujeito e aos ideais impostos pela identificação com as figuras paternas. Trata-se, inquestionavelmente, de um conflito moral. Porém, um conflito moral montado sobre o mais básico conflito pulsional.

Freud descreve uma moralidade inconsciente incorporada no psiquismo, a qual se entretetece, como a trama com a urdidura, com a bagagem pulsional de cada um. Ora, do mesmo modo que Freud recria uma perspectiva moral da vida psíquica, ele também reelabora um olhar psicologista e naturalista da moralidade.

Em primeiro lugar, isso é dado pelo fato da necessidade que tem o ser humano de ajuda alheia para sobreviver no início da vida - dirá Freud no *Projeto* - ser "*a fonte primordial de todos os motivos morais*"<sup>10</sup>. E isto não se deve compreender apenas no sentido da necessidade satisfeita, mas também da gênese das pulsões sexuais por apoio. Assim, as primeiras vivências de prazer referem-se às vivências de satisfação associadas ao

---

<sup>10</sup>AE I, p. 363.

corpo da mãe. Mais adiante, a necessidade de proteção da criança envolve as figuras materna e paterna, isso desemboca nos primeiros objetos de amor e na assimilação das normas impostas por eles sob pena de perder seu amor e proteção.

A intersubjetividade fundamental postulada por Freud é uma intersubjetividade da desigualdade. Com efeito, o vínculo criança-adulto é rico em implicações futuras para a personalidade em formação que, necessariamente, resulta influenciada. Os cuidados do adulto, as prioridades que eles supõem, a sensibilidade e preferências, enfim, a súpula dos traços adultos, vão formando um tecido apertado junto com as respostas infantis que constituem a personalidade nova.

Em segundo lugar, o gesto naturalizante e psicologizante da moralidade está dado ao vincular a separação do ego e do superego com a saída do Édipo, de modo que o superego aparece como resultado de dois fatores biológicos: a dependência na primeira infância, da qual acabamos de falar, e a vida sexual em dois tempos.

À característica biológica acrescenta-se a problemática da relação com os pais. Como dizíamos, à dependência física sobrepõe-se a afetiva. A primeira escolha de objeto recai sobre uma das figuras parentais, cabendo à outra ser o rival com quem o sujeito competirá no desenvolvimento do complexo edípico. No menino, a ameaça de castração interdita o objeto materno, inaugura o período de latência e precipita a formação do superego. Na menina, o complexo de castração introduz o complexo de Édipo cujo ponto culminante é o desejo de ter um filho do pai.

Em relação aos pais, dão-se duas identificações: a primeira, direta; a segunda, mediada pelo processo de sepultamento do complexo de

Édipo. O superego constitui-se com a última, como resíduo das primeiras escolhas de objeto do id. Mas, ao mesmo tempo, como formação reativa face a essas primeiras escolhas. Deve ser como seu pai, e não deve sê-lo. A duplicidade do ideal do ego obedece ao fato de que sua origem está associada com o recalque do complexo edipiano. O fortalecimento do ego, para tal operação, implica a introjeção do pai, o maior empecilho para a satisfação dos desejos edípicos. Introjetar valores e normas é o resultado, então, da identificação com os pais. Isso significa que a adoção de valores e normas não é pelos valores e normas em si - esses poderiam ser outros -, mas pela pessoa que os sustenta, objeto de amor ao que o sujeito renunciou.

Em terceiro lugar, a moralidade adquire um viés psicologista e naturalista pela origem pulsional da instância superegóica. Sem dúvida, a antropologia freudiana adjudica a função da moralidade a uma instância de caráter misto, o superego, que se diferencia do ego, mas que o investimento dos seus conteúdos provém do id. O superego conserva seu caráter original surgido do complexo paterno e pode contrapor-se ao ego e dominá-lo. Da tripartição platônica da alma em razão, sentimentos e paixões, será sobre estes últimos que recairá o peso da moralidade, segundo Freud.

O desenvolvimento da consciência moral, acontece com a instauração do superego que interioriza a autoridade. Por causa disso, a distinção entre fazer e desejar é dissolvida. O censor é interior, tudo é visto por ele. A angústia perante ele compele, por uma parte, a renunciar à satisfação pulsional e pela outra, a punir os desejos proibidos. Para evitar o sentimento de culpa, a renúncia à satisfação pulsional não é mais suficiente posto que o desejo subsiste e não pode ser disfarçado.

Em *O Mal-estar na civilização*, Freud salienta a "desvantagem econômica" da implantação do superego: a abstenção virtuosa não é mais recompensada com o amor da autoridade, a infelicidade exterior tornou-se infelicidade interior permanente. Ainda mais, levando-se em conta que a consciência moral é mais severa quanto mais virtuoso é o comportamento do indivíduo ao qual pertence.

Justamente, o peculiar do sentimento de culpa é que ele se reforça na desgraça e na virtude: a consciência moral nascida de uma renúncia pulsional imposta exteriormente reclama cada vez mais. Ou seja, cada renúncia aumenta a agressão do superego contra o ego. Se tal agressão é a continuação da agressão da autoridade externa que foi introjetada, não se entende por que aumentaria com novas renúncias. Ao contrário, a agressão própria do superego não é tanto a do objeto, senão a do próprio indivíduo contra a autoridade externa. A consciência moral nasce de uma renúncia pulsional agressiva a qual se volta contra o próprio sujeito.

Em *O ego e o id*, Freud explicava o anterior do ponto de vista da separação das pulsões. A resignação de objeto, que supõe a saída do Complexo de Édipo, transforma-se em identificação com as figuras paternas, processo que, ao sublimar o componente erótico, libera agressividade. Destinada em princípio para uma das figuras paternas, essa agressividade resulta descarregada no ego pelo superego:

*"Seria desta desunião [das pulsões após a sublimação do componente erótico], justamente, donde o ideal extrai todo o viés duro e cruel do imperioso dever-ser."*<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>FREUD,S.: *El yo y el ello*, AE XIX, p. 55.

Na forma patológica pela qual o sentimento inconsciente de culpa exacerba a necessidade de castigo, a tal ponto de levar as pessoas a cometer crimes para satisfazê-lo ou resistir à cura por certo prazer no sofrimento, etc., explicados por Freud como uma ressexualização da moral, como uma reanimação do complexo de Édipo<sup>12</sup>. Freud explica o acréscimo da culpa resultante da renúncia pulsional pela complementação do sadismo superegótico (pulsão de destruição voltada contra o próprio sujeito) e do masoquismo egótico (pulsão de morte que permanece no sujeito).

Enfim, a resposta à nossa pergunta de como é possível que a prescrição moral se impusesse à satisfação pulsional, consiste em que a mesma prescrição é sustentada, por uma parte, no amor narcisista pelo eu ideal e, pela outra, por uma transformação da pulsão agressiva. Dito de outra maneira, as representações morais estão a serviço das pulsões, pelo qual podemos dizer que o conflito moral nada mais é do que um travestimento sofisticado do conflito, mais básico, pulsional. Em consequência disto, a moralidade necessariamente supõe aspectos inconscientes.

Com freqüência, a determinação da conduta no homem não estaria na sua consciência, mas sim na solução do conflito entre os desejos recalçados e os valores impostos pela sua educação. A moralidade, assim entendida, é a tensão criativa entre as pulsões, os valores da cultura e os desejos próprios de cada história pessoal. Reflexo da vida anímica do sujeito, a moralidade está caracterizada, então, pela alienação dos motivos que realmente a dirigem.

---

<sup>12</sup>FREUD, S.: *El problema económico del masoquismo*, AE XIX, p. 175

A concepção freudiana da moralidade precisa da hipótese da volta da pulsão de destruição sobre o próprio indivíduo e a sua transmutação em força proibitória e punitória para dar conta do conflito moral mesmo. Em outras palavras, o conceito de superego é necessário para a explicação freudiana do conflito psíquico. Efetivamente, sem a conjectura de que a moral se sustenta pulsionalmente, não se entende porque se estabelece o conflito em vez de prevalecerem simplesmente as moções pulsionais.

Desse modo, o conflito moral nada mais é do que conflito pulsional mediatizado pelo sentimento de culpa. Portanto, nem podemos falar da oposição cultura-pulsões, nem da oposição moral *versus* pulsão. Embora as pulsões sejam naturais e, portanto, amorais, o processo de culturalização transforma-as no alvo contra o qual a moral luta tornando-as "imorais". Na fórmula do título: amoralidade e imoralidade na moralidade. O paradoxal consiste em que a vida psíquica moral se nutre da força das pulsões para combatê-las.

## II - O dever entre o tabu e o imperativo categórico: sua fundamentação.

Em *Totem e tabu*, Freud compara o tabu com a proibição moral. Na base de ambos, encontra-se uma ambivalência. Se o tabu significa o proibido, mas, ao mesmo tempo, o sagrado, é porque o objeto tabu, sendo perigoso, deve ser evitado na medida em que é desejado. Analogamente, a norma moral explicita a restrição do desejo recalcado e, portanto, desconhecido, na maioria das vezes, para o agente moral. Toda proibição, e disso o tabu é o arquétipo, obedece à existência do desejo oposto.

Os tabus do totemismo, a proibição de matar o totem e a proibição do incesto, indicariam os desejos constitutivos do homem. Na horda primitiva, a ambivalência de sentimento perante o macho dominante leva os irmãos a se aliarem na agressão. Daí a culpabilidade que instaura a consciência moral correlativa da primeira interdição na forma do tabu. A moral, enquanto instituição, teria nascido do sentimento de culpa gerador das leis fundamentais do totemismo: o tabu de incesto e a interdição de matar o animal totêmico.

No ulterior desenvolvimento, tabu e prescrição moral distanciam-se na medida em que o primeiro evidencia ausência de justificação para as suas proibições, ao mesmo tempo em que a segunda insere-se num sistema racional do qual se deduz. Racionalidade que no entendimento freudiano não deixa de ser um encobrimento dos motivos reais expulsos da consciência. A cultura sufoca progressivamente as pulsões ao ponto que o homem não as reconhece nele próprio, com o qual a ambivalência, manifesta no tabu, permanece subterrânea na proibição moral.

A proibição ou norma morais podem exprimir-se como o imperativo categórico kantiano. No prólogo a *Totem e tabu*, Freud identifica o tabu dos primitivos com o imperativo:

*"...ainda que em versão negativa e dirigido a conteúdos diferentes, [o tabu] não é outra coisa, por sua natureza psicológica, que o "imperativo categórico" de Kant, que pretende reger de uma maneira compulsiva e desautoriza qualquer motivação consciente."*<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>AE, XIII, p.8. Freud relaciona mais uma vez tabu e imperativo categórico na página 31, da mesma obra.

Freud interpreta a incondicionalidade do dever ser, ou seja a sua independência em relação a motivos e interesses particulares, como a falta de um porquê para obedecê-lo. Para Kant, o limite da investigação moral encontra-se na pergunta sobre a causa do imperativo categórico, visto que, além dela, a razão avançaria no mundo inteligível do qual não pode afirmar nada com certeza. Todavia, segundo esse autor, o ideal de um reino universal dos *fins em si*, ao qual podemos pertencer, unicamente, conduzindo-nos segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, pode ser objeto de uma fé racional e provocar um grande interesse pela lei moral<sup>14</sup>. Se, por uma parte, segundo Kant não podemos *conhecer* a causa pela qual a vontade queira determinar-se racionalmente, isso não significa, necessariamente, obediência compulsiva e cega ao dever.

Kant percebe que, face à questão da fundamentação da obediência ao dever moral, as respostas que atribuem a motivação última às conseqüências da ação, ou bem elas são razões empíricas e, portanto, contingentes, ou bem elas são de ordem transcendente e, portanto, a razão perde-se no vazio da pura especulação. Para Kant, a moralidade reside na relação entre a ação e o princípio do querer, ou seja, a legislação que a determina. Aquela não pode fundamentar-se naquilo que pretendemos alcançar com a ação sem pagar o preço da relativização, no primeiro caso, e o da fundamentação transcendente, no outro. Preços que Kant não está disposto a pagar.

Já em Freud, percebemos um outro ponto de partida. Ele pensa como cientista oitocentista e, nessa qualidade, ele deve explicar tudo e, se possível, em termos naturais, evolutivos e psicológicos. Para ele, não é

---

<sup>14</sup>KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p.136

tão problemático, quanto poderia sê-lo para Kant, reduzir a moralidade a um recurso psíquico para sujeitar as pulsões. Em definitivo, trata-se de descrever a realidade como ela é, e não como gostaríamos que fosse. E se o que parece o mais sublime nada mais é do que travestimento das pulsões para o seu próprio controle, não resta senão resignarmo-nos à nossa condição natural.

As duas visões excluem-se: se para Kant importa resgatar o uso prático da razão, sem as contradições da pura especulação, nem negar as leis da natureza, a Freud interessa-lhe a explicação nos termos de vivências psicológicas redutíveis às pulsões. A descrição kantiana sobre o modo de sentirmos o peso do dever aparece, certamente, aos olhos freudianos como uma boa descrição da sua severidade, porém, falida uma vez que não mostra donde ela surge e ilusória uma vez que pretende incondicionalidade.

Assim, o imperativo que segundo Kant é categórico, o é, segundo Freud, apenas em aparência. Isso porque, apresentando-se como incondicional, na realidade, trata-se de um imperativo condicionado e imposto pelo amor paterno. Em termos kantianos, um imperativo hipotético. O caráter compulsivo de tal imperativo é um resíduo do modo em que a criança se relacionava com seus pais. Falando do império do superego, Freud pergunta-se :

*"Donde extrai a força para este império, o caráter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico?"<sup>15</sup>*

Ao qual responde, umas páginas mais embaixo:

---

<sup>15</sup>AE XIX,p.36

*"Assim como a criança estava compelida a obedecer aos seus progenitores, da mesma maneira o ego submete-se ao imperativo categórico do seu superego."*<sup>16</sup>

Freud, resumindo a questão, em *O problema econômico do masoquismo*, afirma:

*"Agora bem, o superego conservou caracteres essenciais das pessoas introjetadas: seu poder, sua severidade, sua inclinação à vigilância e ao castigo. Como indiquei em outro lugar [in O ego e o Id, p. 55] , é facilmente concebível que a severidade resulte aumentada pela desunião de pulsões que acompanha a essa introdução no ego. Agora o superego, a consciência moral eficaz dentro dele, pode tornar-se duro, cruel, desapiedado perante o ego a quem tutela. Desse modo, o imperativo categórico de Kant é a herança direta do complexo de Édipo."*<sup>17</sup>

Certamente, imperativo categórico e superego apresentam o mesmo grau de rigor e severidade nos seus respectivos mandamentos; afinal os dois conceitos pretendem esclarecer o mesmo fenômeno da consciência moral. Porém o quadro explicativo de cada um desses conceitos é completamente diferente da teoria que sustenta o outro. Por esse motivo, se quiséssemos explicar o primeiro pelo segundo, não estaríamos mais falando da noção kantiana, mas de uma outra qualquer.

---

<sup>16</sup>AE XIX, p.49

<sup>17</sup>AE XIX, p.173

Segundo Freud, não obedecemos às normas por escolha livre e incondicionada, mas pelo constrangimento afetivo que supõe a ameaça de ser punido. A gradativa introdução do sujeito na vida moral estabelece um movimento de interiorização de critérios externos. Da obediência por medo a perder o amor dos pais, passa-se a obedecê-los pela instauração da sua imagem no superego. Freud parece dizer que a nossa educação moral consiste em trocarmos o motivo das nossas ações: em vez da angústia real provocada pela ameaça de castigo, será a angústia moral face à severidade do superego que nos leva a agir conforme as normas. Dito de outro modo, o imperativo do superego é uma coação comparável e derivada da autoridade dos pais do indivíduo quando ele era pequeno.

Com efeito, a gênese da consciência moral descrita em *O Mal-estar na cultura*, apresenta dois momentos diferentes: o primeiro corresponde à angústia perante o risco de perda do amor da autoridade, e o segundo, à angústia perante o superego. No primeiro caso, prevalece a angústia de ser descoberto em falta; já no segundo a distinção entre fazer o mal e querê-lo desaparece, pois nada pode ser ocultado ao superego. Desde o ponto de vista económico, temos aqui mais uma "desvantagem" com a instauração do superego: a renúncia pulsional não é suficiente para não recebermos castigo, pois o desejo continua<sup>18</sup>.

De qualquer maneira, tememos o castigo. Quando nos inclinamos a agir moralmente, não é a razão, mas o afeto quem tem a voz ativa. Com efeito, a antropologia freudiana não apenas coloca a fonte da moralidade numa instância alheia à razão, mas também numa modificação daquilo contra o qual ela mesma se erige. Em outras palavras, a escrupulosidade superegóica alimenta-se da renúncia pulsional. A agressividade contra a

---

<sup>18</sup>AE XXI, p.123

figura paterna, que é contida, provê a energia da qual surge a instância psíquica. Quanto mais virtuosa a pessoa, mais rígida sua consciência. Isso porque ela é uma formação reativa dos desejos recalcados. E ela é uma formação reativa em virtude da lei cultural representada pelos pais e as figuras de autoridade em geral que colaboram na constituição do superego.

Enfim, na sua procura de uma fundamentação absoluta da moral, Kant vincula a consciência do dever ao ser racional. Ao contrário, na teoria freudiana, a autodeterminação racional da vontade, além de impossível, não explica a obrigação moral. Antes, são os afetos e suas modificações, decorrentes dos laços com os pais, o que explica o como e o porquê da consciência moral. Freud restringe a explicação da moralidade ao âmbito do fenomênico. Nisso consiste o seu mérito, e, para alguns, a sua limitação em dar conta da vida moral.

Em oposição ao rigorismo kantiano, que rejeita qualquer motivo irracional, a concepção hobbesiana assenta a moralidade no interesse egoísta, tanto quanto no compromisso assumido no contrato social. Por sua vez, Freud funda a vida moral na ambivalência perante o progenitor, que exige castigo pelo crime primordial, e nas exigências da realidade.

Apesar de ambos autores coincidirem em considerar a vontade determinada, existem diferenças acerca do tipo de obrigação na qual os sistemas freudianos e hobbesianos se assentam. Em primeiro lugar, segundo Hobbes as leis civis sustentam-se na renúncia de todos aos seus direitos naturais; para Freud, não há nada na realidade que justifique falar em "direitos naturais". A cultura funda-se na renúncia a tomar posse do bem desejado, mesmo tendo o caminho livre: os filhos homens abstêm-se das mulheres do pai primordial e impõem-se não matar dentro da horda.

Em ambas as teorias, os "pactos" originam-se da necessidade de autoconservação, mas, na primeira teoria, o mérito corresponde à razão que equaciona quais são os meios para garantir a existência de cada um, enquanto que, na segunda, deve-se à reação afetiva - na forma de sentimento de culpa - perante a agressão cometida. Como vimos no capítulo um, pode-se interpretar a obrigação política como possuindo caráter moral em Hobbes. Em Freud, trata-se de uma necessidade psicológica de expiar o crime. A renúncia à liberdade conseguida pelo crime instaura uma nova ordem que repõe a situação de dominação caracterizada, doravante, pela tensão pulsões-exigências culturais criada junto com a nova ordem.

A moral consiste em uma normatividade à qual estão todos sujeitos, porque ela é uma instituição social que pertence à cultura, e não apenas uma questão individual. Se o sujeito não tivesse que responder pelo seu comportamento, o convívio social não se sustentaria. Com efeito, ao analisarmos a moral sob a ótica freudiana, não podemos esquecer que ela consiste em um fenômeno cultural e, portanto, obedece também a fins de conservação do grupo.

Todavia, a questão a resolver é o que confere a esse cálculo o caráter moral? Por que não falar, simplesmente, em regras de prudência? Em Kant, a determinação racional da vontade segundo fins últimos, em Hobbes, a renúncia de direitos morais. E em Freud? É legítimo falarmos em obrigação moral?

### *III - A culpa*

Como vimos na seção anterior, segundo Freud, tabu e norma moral podem ser pensados no que ambos possuem em comum: um desejo oculto ao qual eles se opõem. Em outras palavras, tanto um quanto outro apresentam uma estrutura ambivalente, cuja explicação é de índole filogenética (e, então, universal). A moralidade responde às demandas de castigo que partem da consciência de culpa pelo crime primordial. Escreve Freud:

*"A sociedade descansa agora na culpa compartilhada pelo crime perpetrado em comum; a religião, na consciência de culpa e o arrependimento conseqüente; a eticidade, em parte nas necessidades objetivas desta sociedade e, no restante, nas expiações exigidas pela consciência de culpa."*<sup>19</sup>

Em primeiro lugar, Freud menciona as necessidades objetivas da sociedade como fundamento da eticidade. Como vimos na seção anterior, a moral é um fenômeno social que responde à necessidade de limitar o comportamento individual para a convivência. Em segundo lugar, lembremos o mencionado no capítulo primeiro: na horda, a ambivalência de sentimentos dos filhos perante o pai primal leva a que eles o matem para, depois, arrepender-se. Trata-se do sentimento de culpa que nasce do remorso pela agressão executada. No conflito entre amor e ódio, o momento amoroso segue ao ódio que promove a identificação

---

<sup>19</sup>FREUD, S.: *Tótem y tabú*, AE XIII, p.148.

instauradora do superego<sup>20</sup>. Com efeito, essa instância psíquica conserva o poder do pai que continua castigando o desejo agressivo com o sentimento culposo. Como afirma Kaufmann:

*"A culpabilidade exprime originariamente o próprio conflito das pulsões de morte e de vida, ou seja, enquanto as relacionamos ao seu fim e ao seu objeto virtual, o conflito de amor e de ódio."*<sup>21</sup>

O ódio leva ao crime e o amor ao arrependimento, que dá lugar à consciência moral, tanto quanto a pulsão agressiva. Junto ao poder paterno conferido ao superego, o amor também cria limitações destinadas a prevenir uma repetição do crime. O sentimento de culpa, o qual recebe um reforço toda vez que uma agressão é sufocada e transferida ao superego, é inevitável. Escreve Freud:

*"Não é decisivo, com efeito, que matemos o pai ou nos abstenhamos do crime; em ambos casos, forçosamente, nos sentiremos culpáveis, pois o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte."*<sup>22</sup>

Portanto, seria esse sentimento que fundamenta a renúncia às mulheres libertadas e a ocupar o lugar privilegiado do pai, ou seja, a sanção ao crime cometido. No mesmo parágrafo, Freud salienta :

---

<sup>20</sup>O conceito de superego encontra-se em germe, com alguma nuance diferente, na idéia de "ideal do ego" a qual aparece com anterioridade a *O ego e o Id* em *Introdução ao Narcisismo*. Cf. a Introdução de Strachey a *O ego e o Id*.

<sup>21</sup>KAUFMANN, P.: *op.cit.*

<sup>22</sup>FREUD, S.: *El Malestar en la cultura*, AE XXI, pág.128

*"Agora, acredito, compreendemos finalmente duas coisas com clareza: a participação do amor na gênese da consciência moral, e o caráter fatal e inevitável do sentimento de culpa."*

O conjunto dos desejos hostis e amorosos perante os pais que conformam o complexo edípiano, é o núcleo com base no qual a personalidade adulta se constrói. Em torno dele, as pulsões cristalizam-se nos desejos inconscientes do indivíduo. Assim, a história de cada um vai perfilando uma certa direção e característica das próprias aspirações e inclinações nos moldes gerais do conflito edípico. O processo de culturalização, do qual o complexo é resultado e peça chave, limita e modifica os impulsos até virarem desejo inconsciente. A entrada da criança no mundo especificamente humano dá-se pela proibição dos impulsos incestuosos, germe de toda outra proibição.

Com efeito, a consciência moral caracteriza-se por ser uma formação psíquica reativa. Em termos econômicos, ela é *"um contra-investimento de um elemento consciente, de força igual e de direção oposta ao investimento inconsciente."*<sup>23</sup> Nossa consciência moral exprime, de maneira invertida, nossos impulsos inconfessos, assim como o fazia o tabu para a mente "selvagem".

Segundo isso, para Freud, os desejos edípianos são a contrapartida inconsciente do núcleo da consciência moral. Com efeito, as primeiras proibições teriam recaído sobre o desejo incestuoso e sobre o desejo agressivo e, com base nelas, ter-se-ia constituído, por uma parte, o

---

<sup>23</sup>LAPLANCHE e PONTALIS : *Vocabulário da Psicanálise*, p. 200

fenômeno psicológico da moralidade e, por outra parte, ter-se-ia estruturado o fenômeno cultural e objetivo dos códigos morais.

Para o senso comum, o conceito de culpa está ligado ao de responsabilidade, pois culpável só pode ser quem age indevidamente, sabendo da natureza desse ato e podendo escolher entre ele e algum outro. Assim, culpado é só quem é responsável pelos seus atos, ou de outra maneira, quem é dono da sua conduta. Como vimos até aqui, as relações entre culpa e responsabilidade não são evidentes na teoria freudiana. Pelos aspectos inconscientes da determinação da nossa conduta, poderíamos ser culpáveis sem ser responsáveis. Também poderíamos sentir culpa sem que haja transgressão, ou seja, culpa e responsabilidade.

A acepção da palavra culpa vê-se alargada, designando também a responsabilidade que corresponde a uma ação indevida. Dito de uma outra maneira, "culpa" significa não apenas a conduta má e o sentimento que a esta acompanha, mas também a obrigação de alguém de responder pelos seus atos negativos. Aqui, o termo obrigação denota compromisso e não necessidade, enquanto que "responder" significa reparar o mal feito a outrem ou receber o castigo correspondente ao seu ato. Em outras palavras, é inerente à idéia de culpa a pena ou a compensação correspondentes, que podem ser reclamados por quem sofreu a ofensa ou o prejuízo da ação incorreta.

A culpa existe cada vez que se faz - no sentido de realizar uma ação ou ter um pensamento - o mal, mesmo que aquilo reputado como mal varie de cultura a cultura e de pessoa a pessoa. Sempre temos um juiz para determinar a culpa. Em alguns casos é a sociedade quem estabelece a culpa, se uma ação indevida é realizada. Segundo isso, a culpa poderá ser pensada como uma instituição social que regula o equilíbrio entre as

tendências egoístas e as altruístas a que todos obedecem. Em outros casos, o papel de juiz poderá ser cumprido pela própria consciência desdobrada, vigia da salvação pessoal.

*"graças a que existe a possibilidade de fazermos sentir a culpa, se cometemos uma ação má, sabemos ao que nos ater com o que fazemos."*<sup>24</sup>

O horizonte sobre o qual se assenta a culpa é o da normatividade ou o dos valores, visto que uma ação só pode ser reputada como má - e, portanto, haver culpa e o seu sentimento - se houver previamente um critério que discrimine entre as ações boas e as más. A ação má envolve também um outro - Deus, o próximo, a própria consciência desdobrada - perante o qual dito ato é realizado. Na teoria freudiana, o critério para julgar um comportamento, seja no plano da ação real ou no plano da representação psíquica, é imposto desde fora ao sujeito ao longo do processo da sua educação. A saída do complexo edipiano tem como consequência a interiorização de tal critério. Antes disso, os pais são o tribunal moral; após a instauração do superego, é essa instância psíquica quem cumpre o papel de juiz e censor.

No seu conjunto, a normatividade cultural possui recursos dos mais variados, desde o código jurídico o qual estabelece as ações que, pelos seus efeitos, não são permitidas e, portanto, puníveis com sanção previamente determinada, até os códigos religioso e moral, não escritos,

---

<sup>24</sup>CASTILLA DEL PINO, C.: *La Culpa*, Madrid, Alianza, 1981, pag. 55. Nas considerações gerais sobre a culpa apoiamo-nos neste estudo fenomenológico.

para cujas ações puníveis não há castigo predeterminado, o que não indica que não haja punição ante uma transgressão.

Na consideração puramente religiosa, a culpa é vista como ação (ação propriamente dita, pensamento ou palavra) que se projeta fora do sujeito nas suas relações com os outros e com Deus. Essa visão se centra na pessoa, sujeito da ação culpável e as suas intenções. O efeito é praticamente desatendido. Assim, a culpa entendida como pecado é, antes de mais nada, ofensa contra Deus. Como o provocado no ser supremo é inobservável, o pecado apresenta-se, fundamentalmente, como consciência de pecado e do ser-pecador. De modo que - salienta Castilla del Pino - a referência a Deus como juiz supremo dos nossos atos remete a um outro aspecto que é o do solipsismo da concepção religiosa da culpa. Com efeito, em última instância, o pecado reside na intenção e ela é visível só para si próprio e para Deus. No entanto, o castigo divino assume, na visão religiosa primitiva, com freqüência, formas das mais visíveis, como as catástrofes naturais. A ofensa, da mesma maneira que o castigo, mede-se pela hierarquia do ofendido. É assim como a punição intervém na relação entre Deus e o homem.

Na vivência da culpa, tal como descrita por Freud, encontramos traços das diversas perspectivas até aqui estabelecidas. Por uma parte, o superego representa internamente para o ego o que Deus representa para o pecador: o tribunal implacável a quem nada pode-se ocultar. (Por essa característica do superego, o homem projeta fora de si um ser com suas propriedades: Deus) Para ele, desfaz-se a diferença entre ação e intenção. Por outra parte, as conseqüências que atribuímos aos nossos desejos e ações poderão ser uma nova fonte de atribuições e remorsos para o ego.

Já o compromisso de responder pelos atos com a reparação ou o castigo, característico do âmbito jurídico, surge no que seria o estágio superior da moralidade, ou seja com a introjeção da autoridade cumprida na instauração do superego. Todavia, faz-se manifesta mais uma semelhança entre a culpa da concepção religiosa e a culpa na perspectiva aqui examinada: como dissemos há pouco, ambas desconhecem a diferença entre o fazer e o querer, ambas respondem a um juiz que vê tudo e, eis o acréscimo, ambas nascem de um fato realizado no começo da história e herdado por toda a humanidade.

O interessante da tese freudiana reside em que ela dessacraliza as origens e a essência do homem, dando uma versão delas que, no entanto, conserva certos traços comuns com a concepção religiosa judaico-cristã, como, por exemplo, o do caráter da ação - coletiva e herdada - contra um ser superior. Nesta tradução laica que faz Freud das crenças acerca das origens e do pecado original, o ato culpável precede ao sentimento de culpa. Só depois de agir, quando os filhos sentem remorso, a ação é reputada negativa ou indevida. O sentimento surgido da ação outorga valor negativo a ela, fundando, ao mesmo tempo, norma e critério de valoração.

De maneira que o vir-a-ser do homem e da cultura resultam da interação do indivíduo com "o outro" pelo qual sente amor-ódio e com "os outros", co-responsáveis pela ação contra o pai e pela instauração do primeiro mandato coletivo fundado na culpa. Essa influência do "outro", para falar em termos gerais dos sentimentos envolvidos, e a mencionada prescrição introduzem a dimensão moral constitutiva da substância mesma da cultura, diferente de uma moral positiva particular. A moralidade geral da cultura baseia-se no sentimento de culpa, não em

algum abstrato "dever ser", mas na concretude de um sentimento criado pelo amor que os agressores professam pelo agredido.

Freud explica a moral, com base na religião afetiva ambivalente que origina o sentimento de culpa. Esquema que serve para dar conta também do fenômeno religioso fundado no fenômeno psicológico-moral. Na concepção freudiana, a moralidade tem seu alicerce na culpa, enquanto sentimento, pedra de toque no discernimento entre o bem e o mal, assim como a religião assenta-se na nostalgia da figura poderosa do pai e no sentimento culposo pela sua morte. A cultura, pensada como o sistema total no qual inserem-se moral e religião, tem o seu núcleo, justamente nessas duas instituições.

Assim, a visão freudiana da cultura é uma visão fundamentalmente ética, mas se trata de uma "ética do sentimento de culpa", associada com o sentimento religioso de saudades do Pai. Em última instância, a moralidade comum fundamenta-se nesses sentimentos. E é isso, o que faz dizer a Freud, em *O Futuro de uma ilusão* :

*"Se ensinamos-lhes que não existe um Deus onipotente e infinitamente justo, e tampouco uma ordem divina do mundo nem uma vida futura, sentirão-se descarregados de toda obrigação de obediência aos preceitos culturais."*<sup>25</sup>

Para Freud, historicamente, a obrigação moral adquire a sua eficácia na religião de cada sujeito com a figura paternal do deus. Essa associação, entre o fenômeno religioso e o moral, apresenta-se já desde as origens; do solo do totemismo surgem as restrições morais mais

---

<sup>25</sup>FREUD, S.: *El porvenir de una ilusión*, AE XXI, p.34.

profundas: a proibição de matar e a proibição do incesto. Justamente é a tradição judaica que evidencia o paternal trás da figura divina, com quem o povo estabelece um vínculo de obediência voluntarista.

Assim descrita, a moralidade caracteriza-se pela heteronomia, tanto porque responde à vontade de um "Outro", quanto porque a boa ação não é um fim em si, mas um meio para satisfazer, por uma parte, as necessidades que impõe a realidade e, pela outra, as exigências de punição que impõe a consciência de culpa. Na sua crítica das representações religiosas, Freud propõe uma substituição no fundamento da moralidade: abandonar as motivações religiosas na determinação do comportamento, assumindo racionalmente a necessidade do controle das pulsões para a conservação da sociedade.

*"Ter discernido o valor histórico de certas doutrinas religiosas aumenta nosso respeito perante elas, porém não invalida nossa proposta de retirá-las do seu papel de motivação dos preceitos culturais."*<sup>26</sup>

Freud pensa a passagem da cosmovisão religiosa à moral como a transição da moralidade absoluta, que premia no além, por uma moralidade de recompensas na vida terrena. De modo que a obrigatoriedade derivada das promessas e ameaças ultraterrenas seria trocada pela influência da esperança de prêmios e reconhecimentos humanos.

---

<sup>26</sup>FREUD,S.: *El porvenir de una ilusión*, AE XXI,p.44.

#### IV - Responsabilidade e decisão

Para Kant, a condição de possibilidade da moral é a liberdade do sujeito entendida como livre arbítrio, como possibilidade de escolha incondicionada. Vimos no capítulo anterior que a concepção freudiana não admite que o homem possua essa capacidade. Como dissemos, o estado de coisas mais próximo da liberdade está dado pela possibilidade de múltiplas cadeias determinantes da conduta e não apenas uma única.

Ser responsável por uma ação significa reconhecer-se como causa dela e poder responder por ela. Unanimemente a noção de responsabilidade, neste sentido de imputabilidade, supõe que o agente poderia ter feito diferente, ou seja, que não foi coagido a agir nem física, nem psicologicamente. Todavia, a tese do determinismo psíquico leva a questionar a possibilidade do indivíduo ser responsável.

Entretanto, em *Algumas notas adicionais à interpretação dos sonhos no seu conjunto*<sup>27</sup>, afirma-se que devemos fazer-nos responsáveis pelo conteúdo imoral dos nossos sonhos. Pois bem, se temos que nos responsabilizar pela manifestação inconsciente por excelência, então também devemos fazê-lo em relação ao nosso comportamento em geral. Perguntamo-nos, porém, o que significa responsabilidade neste contexto. Desde o senso comum, a afirmação freudiana do determinismo psíquico, torna difícil a compreensão acerca da responsabilidade.

Quando Freud descentra o sujeito da consciência, ele altera a noção do mesmo. Com efeito, se o sujeito não é apenas a sua consciência mas envolve também o inconsciente, temos que conceber o sujeito da ação como essa nova entidade consciência-inconsciente e, portanto, concebê-la

---

<sup>27</sup>FREUD, S.: AE XIX, p.135.

como o agente moral. O homem, então, deveria assumir a suas ações, sejam determinadas consciente ou inconscientemente?

Mesmo não conhecendo o porquê da própria ação, o sujeito deve responder por ela? Evidentemente, o problema da responsabilidade exige um outro tratamento, uma vez descoberta a determinação inconsciente das nossas representações e ações. Com respeito a isso, Freud afirma:

*"Se o conteúdo do sonho -retamente compreendido- não é o envio de um espírito estranho, é uma parte do meu ser; se, de acordo com critérios sociais, quero classificar como boas ou más as aspirações que encontro em mim, devo assumir a responsabilidade por ambas classes, e se para me defender digo que o desconhecido, inconsciente, recalcado que há em mim não é meu eu, não me situo no terreno da Psicanálise..."<sup>28</sup>*

O inconsciente recalcado não apenas está no próprio sujeito, senão que produz efeitos nele. Certamente não pertence ao "eu" do sujeito do ponto de vista metapsicológico, mas ao id sobre o qual assenta-se o eu. Mas o eu do sujeito desenvolveu-se do id com o qual forma uma unidade biológica:

*"( o eu) está submisso às suas influências, obedece às incitações que partem do id. Para qualquer fim vital, seria um infecundo começo separar o eu do id."<sup>29</sup>*

---

<sup>28</sup>FREUD, S.: *Ibidem*, p.135.

<sup>29</sup>FREUD, S.: *Ibidem*, p.135.

Freud afirma, um pouco mais adiante, que apesar de todas as tentativas de não reconhecer as moções más advindas do id, todos terminamos por nos responsabilizar por elas de algum modo, uma vez que a consciência moral nos castiga com a angústia do sentimento de culpa por tais moções.

Para a concepção freudiana, a idéia de responsabilidade apresenta uma diferença fundamental em relação à tradicional, pois a condição de ter domínio sobre a conduta pela qual devemos dar conta nem sempre se cumpre. Aqui "responder" significa padecer sem necessariamente conhecer ou ter controle daquilo pelo qual estamos respondendo. Melhor, o ego, sem saber o motivo, padece o castigo que propicia o superego onisciente. Essa modificação da noção de responsabilidade se funda na divisão tripartite da psique. De certo modo, não conscientemente, uma parte do sujeito - o superego - tem registro da transgressão e age como juiz e carrasco. Responder por uma ação significa aqui sofrer o castigo da culpa. Isso, no que concerne à moralidade entranhada no psiquismo de modo alheio à consciência.

*"O narcisismo ético do ser humano deveria contentar-se com saber que na desfiguração onírica, nos sonhos de angústia e punição, tem documentos tão claros de seu ser moral quanto os que a interpretação dos sonhos proporciona-lhe acerca da existência e intensidade de seu ser mau. Ver-se-á se chegará na vida a algo mais do que a hipocrisia ou a inibição quem, não satisfeito com isso, pretenda ser melhor do que foi criado."<sup>30</sup>*

---

<sup>30</sup>AE, XIX p. 136

Assumir "o bom" e "o mau" da própria natureza torna-se um ato moral desde o momento em que isso constitui a condição de possibilidade do domínio de si. O "conhece-te a ti mesmo" complementa-se com a aceitação de si.

O que fazemos com nossos impulsos e qual a responsabilidade que pela ação decorrente nos corresponda é uma outra questão. Em relação a isto, Freud distingue duas perspectivas:

*"O médico deixará ao jurista a tarefa de instituir uma responsabilidade artificialmente limitada ao eu metapsicológico. São notórias as dificuldades com que se defronta para derivar dessa construção conseqüências práticas que não repugnem os sentimentos dos seres humanos."*<sup>31</sup>

Segundo Freud, o âmbito médico e moral exigem entender a responsabilidade em um sentido pleno; enquanto que juridicamente poderá limitar-se a responsabilidade exclusivamente ao comportamento vindo da instância egóica, propriamente dita. O indivíduo seria, então, responsável apenas pela ação não-compelida. O problema é saber, em cada caso, se há compulsão para agir de determinada maneira ou não.

A convivência humana precisa do normativo e isso se sustenta na possibilidade de escolha e na responsabilidade decorrente dela. De modo que a vida em sociedade estrutura-se sobre normas que devem ser obedecidas. No ensaio sobre Dostoievski<sup>32</sup>, Freud afirma que o essencial da eticidade é a renúncia e que é ético quem resiste à tentação. Por isso, o

---

<sup>31</sup>AE XIX, p.136

<sup>32</sup>Dostoievski y el parricidio, AE XXI, 175 e ss.

"filisteu", cuja falta de imaginação e sensibilidade facilitam sua boa conduta, deve ser considerado bom e moral ainda que não lhe tenha custado um grande esforço.

Em Freud coexiste junto à ótica subjetiva, uma visão objetiva da vida moral. Ele afirma sua crença em uma "norma social de ética cientificamente objetiva"<sup>33</sup>, ao mesmo tempo em que examina as raízes psicológicas da moralidade. Pode parecer que Freud estivesse dizendo que a vida prática exige que postulemos a liberdade e responsabilidade, um "*fazer como se*" fôssemos livres e responsáveis pela conduta, ainda que nosso comportamento esteja determinado. Examinemos isso.

No capítulo anterior concluímos que haveria na teoria dois graus de não-liberdade: em primeiro lugar, todas nossas representações se determinam por outras representações anteriores, seguindo um padrão criado na infância, e nenhuma delas é arbitrária; em segundo lugar, nossas representações determinam-se compulsivamente. Como vimos, o primeiro é indefectível; o segundo, podia ser anulado pelo vir a ser consciente da representação que compele as outras.

De modo que a liberdade é um fenômeno gradativo. Podemos pensar que, ainda que nossas representações estejam determinadas no primeiro sentido, poderiam não sê-lo no segundo. Com isso, uma ação estaria determinada por uma das cadeias determinantes possíveis e não por uma única que a transformaria em um ato compulsivo. Assim, para uma ação determinada, mas não compulsivamente, o conceito de responsabilidade como imputabilidade mostra-se mais compreensível.

Em outras palavras, posso imputar uma ação a um sujeito quando ele poderia ter agido diferente. Ou seja, se decidiu entre duas ou mais

---

<sup>33</sup>Carta a Theodor Reik del 14 de abril de 1929. AE XXI, p. 192 e ss.

determinações possíveis. Determinação, no primeiro grau, não significa que haja uma única determinação possível. Significa que uma ação sempre está determinada em um determinado estilo, mas - e isto nos traz novamente a posição de Wallace - ela é o resultado da personalidade do sujeito em combinação com as circunstâncias presentes nela.

Quando se trata de processos inconscientes, parece que não há escolha e, portanto, o mecanismo psíquico põe-se em ação, prevalecendo a cadeia determinante mais forte no indivíduo naquele momento. Do ponto de vista dinâmico e econômico, a idéia de decisão como ponderação, que sugeríamos no fim do capítulo anterior, concilia-se com a idéia de que a condição para o recalque é o desprazer em uma das instâncias psíquicas. A satisfação de uma pulsão determinada outorga prazer para uma instância e desprazer para outra. Se o conflito for inconsciente, então, sendo o desprazer maior, terá lugar o recalque. Todavia, quando confrontados com as chamadas "decisões", ou seja, processos conscientes, o que acontece? Se o conflito for consciente, o recalque será substituído pelo juízo adverso<sup>34</sup>.

Nossa idéia a respeito, é que o recalque e, em geral, a censura funcionam como automatismos que aplicam procedimentos morais ou pseudomorais. Nesses procedimentos, prevalece o aspecto quantitativo. Há uma ponderação, no sentido de forças que se sopesam. Será que alguma coisa semelhante acontece quando o conflito é consciente? Não há

---

<sup>34</sup>Em AE VIII, p. 167 aparece, segundo Strachey pela primeira vez, a tese do recalque como forma antecessora e pertencente ao inconsciente do juízo de negação. Em *A negação*, (AE XIX, p.253) aparece a idéia da substituição do recalque pelo juízo adverso. Em *O recalque*, (AE XIV, p.141) aparece o recalque como recurso intermediário entre a fuga e o juízo adverso. Em *O inconsciente*, (AE XIV, p.183), caracteriza-se a negação como substituto de nível mais alto. Em *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, como em *A negação*, o juízo associa-se à ação.

livre escolha, mas sim uma determinação mais forte do que a outra se impondo conscientemente?

O juízo, para Freud, é uma função intelectual pela qual o sujeito passa a agir segundo fins. E aqui, estamos nos referindo à faculdade de atribuir uma propriedade a uma coisa ou ação. Uma ação apresenta-se como boa porque produz prazer ou não, nesse caso é "boa para": um meio para um fim. Nas palavras de Kant, juízos hipotéticos sobre dados (o fato de algo produzir prazer ou desprazer) e que levam a imperativos hipotéticos.

Na sua função de mediador entre o mundo e o id, o ego adia o agir pelo trabalho do pensamento servindo-se para tanto dos restos mnêmicos da experiência. Desse modo, substitui a satisfação imediata e direta, que ordena o princípio do prazer, pela mediata e indireta - menos prazerosa, porém mais segura - do princípio de realidade. Como bom administrador, o ego determina acerca dos meios mais adequados para satisfazer os fins estabelecidos pelo id ou realizar as exigências do superego e tudo segundo o mundo exterior. Ele julga sobre a bondade duma ação antes de dar acesso à motilidade.

Não há livre escolha que permita decidir entre duas ou mais opções, mas sim novos fatores determinantes introduzidos pelo julgar na ponderação. Porém, tampouco se trata de ação predeterminada, no sentido de que o sujeito não poderia ter decidido diferente<sup>35</sup>. A ponderação consciente implica, então, uma diferença qualitativa em relação ao

---

<sup>35</sup>cf. capítulo anterior a citação do ensaio *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina*, (AE XVIII, p.160), onde o mesmo Freud aceita que o encadeamento dos fatos pode determinar-se de outra forma da que se deu na realidade. No capítulo anterior, seção IV, caracterizamos a necessidade de uma ação ou de uma representação dependendo da totalidade dos fatores determinantes. Se faltasse ou existisse algum outro, o resultado seria diferente.

processo inconsciente. Com efeito, medeia entre o estabelecer-se de um conflito e a última ponderação o processo de pensamento que avalia as opções na sua adequação como meios para alcançar o bem-estar do indivíduo. Só depois é que o sujeito age. Trata-se de uma ação determinada, contudo ela não possui o caráter compulsivo<sup>36</sup>, que tiraria dela qualquer grau de liberdade e, portanto, de responsabilidade.

Se - seguindo as idéias de Tugendhat - opomos liberdade a compulsão<sup>37</sup> e não a determinação, então resgatamos na teoria freudiana o conceito de responsabilidade no sentido de imputabilidade. Isso nos traz novamente a perspectiva do jurista da qual fala Freud, uma ação é imputável a um indivíduo se ele a realizou sem coação interna, conscientemente. Entretanto, na passagem acima citada, Freud mostra-se insatisfeito com essa limitação da responsabilidade. Devemos fazer, então, algumas pontualizações em relação às inclinações e ao sentimento de culpa.

Em primeiro lugar, como vimos no início do parágrafo, Freud considera que somos responsáveis pelo que cada um de nós, como sujeitos completos, produzimos, sejam vivências do id, do ego ou do superego. Ele afirma que, de fato, nossa moralidade entranhada na psique de forma automática já nos responsabiliza por aquelas, punindo-nos com o sentimento de culpa.

Em segundo lugar, para Freud o preceito de conhecer-se tem um significado prático, como tínhamos sugerido acima, e não apenas um sentido intelectual, visto que o fortalecimento do ego amplia a liberdade

---

<sup>36</sup>Devemos ao Professor Ernest Tugendhat ter compreendido a posição compatibilista na discussão sobre determinismo e responsabilidade.

<sup>37</sup>TUGENDHAT, E.: "*Ética e Justificação*" in *Veritas*, Porto Alegre, v.44, n.1, março de 1999, p.5-26

do sujeito. Esse é o sentido da frase de *O ego e o id* sobre a finalidade da terapia: outorgar ao ego a possibilidade de escolher de uma ou de outra maneira, criar novos determinantes valendo-se dos elementos dados. Nessa perspectiva, a possibilidade de ampliar nossa liberdade é a que nos faz responsáveis por nossos atos, ainda que determinados compulsivamente.

Em terceiro lugar, Freud defende uma moralidade que, enquanto fenômeno cultural, limite o comportamento pulsional, garantindo o convívio social minimamente harmônico. Para isso, a moral deve contemplar castigo, pela transgressão, e prêmio, pela obediência. Todavia, para que castigo e prêmio sejam determinantes eficazes em favor da conservação do social, eles devem ser terrenos<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup>Cf. *Mal-estar na civilização*, AE XXI, p.138.

## **Conclusão**

Se resumimos o examinado nos capítulos anteriores podemos concluir: em primeiro lugar, a vida moral depende de uma instância cuja energia provém do id, ou seja do reino das pulsões, alheio, por tanto, ao racional. Em segundo lugar, mesmo no estágio do superego, o motivo de obediência às normas morais continua sendo a angústia, ainda que não já devida a uma instância real, mas a uma realidade psíquica. Em terceiro lugar, a moralidade pode permanecer heterônoma, apesar da formação do superego, caso se trate de normas introjetadas como resultado da identificação com os pais, sem uma reflexão crítica que leve a uma real apropriação delas. Em quarto lugar, a divindade representa um fundamento incerto para a obrigação moral, uma vez que a crença é um fenômeno variável no ser humano, enquanto que a necessidade de preservar a espécie através do autocontrole é constante. Em quinto lugar, os motivos reais das nossas ações permanecem, em geral, inconscientes, e são encobertos por motivos racionais aceitos pela moral comum.

Quando nos perguntávamos pela plausibilidade do sujeito freudiano ser um agente moral, o que nos levava a tal questionamento era, por uma parte, a afirmação da falta de liberdade na cultura e, pela outra, a afirmação do determinismo psíquico. No que concerne ao segundo ponto, vimos no capítulo quarto que, embora a vida psíquica esteja sujeita a determinismo, ela realiza uma atividade criativa. Isso porque o conflito

psíquico que enfrenta o sujeito opõe pulsões e exigências morais no marco de circunstâncias contingentes as quais variam dependendo de uma série de fatores como idade, sexo, classe social, profissão, experiências anteriores, entre outros, que exigem uma adequação particular. Não há, portanto, um caminho predeterminado igual para todos. Sendo nosso comportamento sempre determinado, isso não acontece de forma uniforme. Se a determinação compulsiva representa a ausência completa de liberdade, a determinação consciente que leva a uma decisão ocupa o outro extremo do leque de possibilidades do sujeito.

Vimos também, já no capítulo quinto, que, para Freud, existe um primeiro sentido do ser responsável enquanto a ação emana do sujeito, ainda que não propriamente do eu, e reverte sobre ele. Seríamos agentes morais, enquanto criadores de soluções a conflitos, mesmo que não sejamos livres para decidir conscientemente sobre todas as nossas motivações.

Em um segundo sentido, somos responsáveis porque a determinação não é necessariamente compulsiva e este é um grau de liberdade conquistável por meio da análise. Quando o conflito entre duas ou mais inclinações se torna consciente, as forças relativas tornam-se comparáveis. Aí, o julgar poderá estabelecer encadeamentos alternativos para a ação, a qual se poderá determinar de mais de uma maneira.

No entanto, a vida moral, a qual chega a maioria das pessoas, reduz-se, segundo Freud, a reações afetivas, algumas mais lúcidas e outras completamente cegas, nas quais a obrigação parece ser, no melhor dos casos, a conduta devida a alguma figura intrapsíquica de autoridade. A aparente racionalidade da vida moral é apenas um disfarce da oposição e, ao mesmo tempo, ligação das tendências do id e das do superego. Com

efeito, estamos frente a uma moralidade destituída de sua independência, produto do conflito entre as instâncias psíquicas. Trata-se da exclusão do âmbito da consciência da determinação do comportamento, e, portanto, da possibilidade da sua decisão.

Na teoria freudiana, a cultura apresenta-se como uma forma adaptativa dentro da qual a moral jogaria o papel de controle interno contra as pulsões. Assim, a espécie teria na moral um meio para garantir a sobrevivência. Nesse sentido laxo, encontramos na concepção da cultura e da moralidade freudiana uma inspiração evolucionista. Com isso não queremos dizer que essa concepção se aproxima das éticas fundamentadas na teoria evolucionista. Queremos indicar, simplesmente, a constatação freudiana do caráter adaptativo geral da cultura e dos seus produtos. Um caso diferente é o das éticas evolucionistas que derivam do processo evolutivo os critérios para distinguir o bem, ou o caminho para a felicidade e a perfeição, ou critérios de comportamento humano<sup>1</sup>.

A crítica de Freud à moral da sua época reside em que ela teria falhado na sua função, uma vez que as suas exigências desmesuradas para a condição humana teriam levado muitos à neurose. O racionalismo freudiano, baseado na observação e na experiência, recomenda uma moralidade mais ponderada, estimulada por prêmios e castigos terrenos e que não renegue o que o homem é, e o que ele pode. Ele propõe também se desfazer do passado oprimente para reconhecer como fundamento da moralidade a sobrevivência dos homens e não mais o desígnio divino criado pelo desamparo humano.

---

<sup>1</sup>Cf. VOSSENKUHL, W., "Ética evolucionista" in: HÖFFE, O., *Diccionario de Ética*, Barcelona, Crítica, 1994. e WRIGHT, R., *O animal moral*, Rio de Janeiro, Campus, 1996, cap. 15, 16 e 17.

Trata-se, por tanto, de uma concepção da moral fundamentada no fim que ela persegue, ou seja, na conservação do grupo. Por esse motivo, podemos chamá-la de teleológica. Também é uma concepção embasada na visão naturalista do homem sustentada pelo evolucionismo. De modo que sua teleologia se caracteriza por ser naturalista. E, finalmente, ela prescreve o autoconhecimento como meio para o indivíduo aceder a uma moralidade despojada de ilusões. Nesse sentido, podemos adjectivá-la de racionalista. Não racionalista como o seria uma concepção iluminista, mas num sentido bem mais prudente de quem considera a natureza humana inserida no reino animal.

Duma perspectiva diferente, a análise criada por Freud propõe um método de autoconhecimento que leva a desmascarar as representações inconscientes que interferem na vida do sujeito, desejos e fantasmas desconhecidos para o sujeito, os quais definem um padrão de comportamento que se repete inadvertida ainda que compulsivamente. A liberação, que pode oferecer a psicanálise, inclui a do passado que tiraniza por meio da compulsão a repetir vínculos e reações da infância. O *insigth* fornece os elementos para se sair do eterno retornar de certas configurações que nos prendem ao passado.

Na preocupação freudiana por descobrir a chave de acesso aos segredos do inconsciente, vemos, então, o desígnio do "conhece-te a ti mesmo" para dominar as paixões. Se a descoberta freudiana de um sujeito que excede os limites da sua consciência ressent-se da possibilidade de uma moralidade plena, o caminho psicanalítico para desvendar fantasmas e desejos inconscientes a restaura parcialmente. Para o sujeito que é capaz de conhecer os meandros da sua psique, está reservada a escolha entre diversos determinantes ou a combinação deles segundo as suas forças.

Para quem permanece alienado de si próprio, só cabe a moralidade ilusória da repetição.

Com efeito, como Ricoeur o afirmara no Colóquio Bonneval, a consciência não é um dado, mas uma tarefa a ser realizada. Para Freud, a sua conquista implica na apropriação de si e no fazer-se dono do destino de cada um. Compreendemos melhor a inspiração dos versos de Goethe:

*"O que herdaste de teus Pais  
adquire-o para possuí-lo"<sup>2</sup>*

Entretanto, a autoconsciência e o controle que ela outorga são provisórios, não-definitivos. A ameaça das pulsões e dos fantasmas do passado sempre está à espreita. Se o ideal freudiano é racionalista, de maneira alguma o é como crença cega no seu poder transformador. Antes bem, ele se mostra prudente e até pessimista no que concerne a esse ponto. Em primeiro lugar, porque o desconhecimento de si é sempre uma possibilidade. Em segundo lugar, porque ele suspeita da capacidade da razão vir a mudar a condição agressiva da grande maioria dos homens.

Se, como na análise do mito de Prometeu, os deuses subrogam as pulsões, e se o surgimento da tragédia representa para o homem grego a dúvida sobre se o governo do destino cabia aos deuses ou a ele próprio, podemos interpretar o caminho psicanalítico proposto por Freud como a tentativa trágica de arrancar das mãos dos deuses a decisão do nosso destino. Assim, ao homem contemporâneo lhe está reservado o desafio de Prometeu.

---

<sup>2</sup> versos citados por Freud em *Totem e tabu*.

## Bibliografía

- Bleichmar, S.**(comp.), *Temporalidad, determinación, azar*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Cassirer, E.**, *Kant, vida y doctrina*, Méjico, FCE, 1968.
- Castilla del Pino, La Culpa**, Madrid, Alianza, 1981.
- Corbin, A.**, "Bastidores", in: *História da vida privada*, v.4, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- Eliade, M.**, *Mito e realidade*, São Paulo, Perspectiva, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Mito do eterno retorno*, São Paulo, Mercuryo, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.
- Enriquez, E.**, *De la horde à l'état*, Paris, Gallimard, 1983.
- Ferraz, F.**, *A eternidade da maçã. Freud e a ética*, São Paulo, Escuta, 1994.
- Foot, Ph.**, "El libre albedrío en tanto que implica el determinismo", in: *Las virtudes y los vicios*, México, UNAM, 1994.
- Frankena, W.**, *Ética*, Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- Freud, S.**, *Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto*, in *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, vol., XIX.
- \_\_\_\_\_, *Análisis terminble e interminable*, AE,
- \_\_\_\_\_, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, AE, vol. XV e XVI.
- \_\_\_\_\_, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE, vol. XIV.
- \_\_\_\_\_, *De la historia de una neurosis infantil*, AE, vol. XVII.
- \_\_\_\_\_, *Esquema del psicoanálisis*, AE, vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_, *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, AE, vol. XII.
- \_\_\_\_\_, *Inhibición, síntoma y angustia*, AE, vol. XX.
- \_\_\_\_\_, *La interpretación de los sueños*, AE, vol. IV-V.
- \_\_\_\_\_, *Introducción del narcisismo*, AE, vol. XIV.

- \_\_\_\_\_, *El malestar en la cultura*, AE, vol.XXI.
- \_\_\_\_\_, *Más allá del principio de placer*, AE, vol.XVIII.
- \_\_\_\_\_, *Moisés y la religión monoteísta*, AE, vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_, *La Moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*, AE, vol.IX.
- \_\_\_\_\_, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, AE, vol.XXII.
- \_\_\_\_\_, *Por qué la guerra?*, AE, vol. XXII.
- \_\_\_\_\_, *El porvenir de una ilusión*, AE, vol.XXI.
- \_\_\_\_\_, *El problema económico del masoquismo*, AE, vol. XIX.
- \_\_\_\_\_, *Psicología de las masas y análisis del yo*, AE, vol. XVIII.
- \_\_\_\_\_, *Psicopatología de la vida cotidiana*, AE, vol. VI.
- \_\_\_\_\_, *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE, vol.XIV.
- \_\_\_\_\_, *Recordar, repetir y reelaborar*, AE, vol.XII.
- \_\_\_\_\_, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, AE, vol. XIX.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la conquista del fuego*, AE, vol.XXII.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, AE, vol. XI.
- \_\_\_\_\_, *Tótem y tabú*, AE, vol.XIII.
- \_\_\_\_\_, *Tres ensayos de teoría sexual*, AE, vol. VII.
- \_\_\_\_\_, *El yo y el ello*, AE, vol. XIX.
- Goyard-Fabre, S.**, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Livrarie C. Klincksiek, 1975.
- Graves, R.**, *Deuses e Heróis do Olimpo*, Rio de Janeiro, Xenon, 1992.
- Hanly, Ch.**, *O problema da verdade na psicanálise aplicada*, Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- Hobbes, T.**, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- \_\_\_\_\_, *De la liberté et de la nécessité*, Paris, Vrin, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, Paris, Vrin, 1999.

- Hobsbawm, E., J.**, *A era do capital, 1848 - 1875*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- Höffe, O.**, *Diccionario de Ética*, Barcelona, Crítica, 1994.
- Hospers, J.**, "What means this freedom?", in: Berofsky, B., *Free will and determinism*, New York, Harper&Row, 1966.
- Jaeger, W.**, *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.
- Kant, M.**, *Crítica de la Razón pura*, Méjico, Porrúa, 1954.
- \_\_\_\_\_, *Crítica da Razão Prática*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.
- Kaufmann, P.**, *Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoëi, 1985.
- Laplanche, J.**, "Les fantasmes originaires" in *Problématiques II*, Paris, PUF, 1980.
- Laplanche, J. e Pontalis, J.B.**, *Vocabulário da Psicanálise*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- Le Rider, J.**, *A modernidade vienense e as crises de identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993.
- Lesky, A.**, *A tragédia grega*, São Paulo, Perspectiva, 1990.
- Macintyre, A.**, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Macpherson, C. B.**, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Fontanella, 1961.
- Mezan, R.**, *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*, Campinas, Escuta, 1987.
- Monzani, L.R.**, *Freud: o movimento de um pensamento*, Campinas, UNICAMP, 1989.
- \_\_\_\_\_, "A fantasia freudiana" in Prado, B., *Filosofia da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

- Monod, J.**, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1985.
- Perrot, M.**, "Os atores", in: *História da vida privada*, v.4, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_, "A família triunfante", in: *op.cit.*
- Popper, K.**, *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974.
- Prado, B.**, "A narrativa na psicanálise, entre a história e a ficção" in Prado, B. et alii, *Narrativa, ficção e história*, Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- Ricoeur, P.**, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- Rieff, Ph.**, *Freud, pensamento e humanismo*, Belo Horizonte, Interlivros, 1979.
- Ritvo, L.**, *A influência de Darwin sobre Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- Shorske, C.E.**, *Viena fin-de-siècle: política e cultura*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- Sófocles**, *Édipo rei*.
- Tugendhat, E.**, "Ética e Justificação", in: *Veritas*, Porto Alegre, v.44, n.1, 1999, p.5-26
- Vernant, J.P.**, "Édipo sem complexos" in Vernant, J.P. e Vidal-Naquet, P., *Mito e tragédia na Grécia antiga*, São Paulo, Brasiliense, 1991, vol.1.
- Veyne, P.M.**, *Como se escreve a história*, Brasília, Edunb, 1992.
- Wallace, E.**, "Determinism, possibility, and ethics", in: *JAPA* 34: 933-974, 1986.
- Wallwork, E.**, *El psicoanálisis y la ética*, Méjico, FCE, 1994.
- Wright, R.**, *O animal moral*, Rio de Janeiro, Campus, 1996.
- Zarka, Y.C.**, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE