

FREUD COMO TEÓRICO DA MODERNIZAÇÃO BLOQUEADA

*Vladimir Safatle**

Professor livre-docente do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, professor-visitante das universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse e Louvain.

E-mail: vsafatle@yahoo.com

Resumo: O artigo visa discutir uma certa teoria da modernidade que pode ser derivada dos textos freudianos. Ela nasce da articulação entre teoria do progresso social e teoria da maturação individual. No entanto, seu objetivo é tentar explicar por que nosso tempo é uma modernidade bloqueada, assim como explicar quais as consequências políticas de tal bloqueio.

Palavras-chave: modernidade; maturação; totalitarismo; superego; desamparo.

Abstract: This article aims to discuss a certain theory of modernity that we can find in Freudian texts. The source thereof is the relationship between the theories of social progress and individual maturation. However, it tries to explain why our times are a blocked modernity as well as which are the political consequences of such blocking.

Keywords: modernity; maturation; totalitarianism; superego; helplessness.

*Entre o pensamento
E a realidade
Entre o impulso
E o ato
Cai a sombra
(T. S. Eliot)*

Partir do patológico

Partamos de uma proposição inicial: Freud é um autor fundamental no esforço de constituir um campo de reflexão sobre a modernidade e seus processos de racionalização social. Na determinação da configuração da autocrítica da razão moderna, o recurso a Freud foi uma constante em várias correntes do pensamento do século

* Autor de *Fetichismo* (Civilização Brasileira, 2010), *Cinismo e falência da crítica* (Boitempo, 2008), *Lacan* (Publifolha, 2007) e *A paixão do negativo: Lacan e a dialética* (Unesp, 2006).

XX. A razão para tal constância era evidente. Longe de se colocar apenas como uma clínica da subjetividade, a psicanálise freudiana procurou, desde seu início, ser reconhecida também como teoria das produções culturais que procura desvendar aquilo que devemos chamar de “economia libidinal” dos vínculos sociopolíticos na modernidade. Isso a ponto de Freud afirmar que “mesmo a sociologia, que trata do comportamento dos homens em sociedade, não pode ser nada mais que psicologia aplicada. Em última instância, só há duas ciências, a psicologia, pura e aplicada, e a ciência da natureza” (FREUD, 1999b, p. 194).

No entanto, não nos deixemos enganar pelo aparente psicologismo dessa afirmação. Não se trata aqui de reduzir a dimensão do social, com sua estrutura autônoma de sistemas de valores, ao psicológico. Na verdade, esse recurso à psicanálise apenas realizava a intuição weberiana a respeito da necessidade de explicar como a racionalidade dos vínculos sociais depende fundamentalmente da disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de conduta (WEBER, 2005). Perderemos o foco da questão se insistirmos que, com isto, incorremos em alguma espécie de déficit sociológico, pois se trata aqui de lembrar que nenhuma perspectiva sociológica pode abrir mão de uma análise das disposições individuais; o que implica a compreensão da maneira com que os sujeitos investem libidinalmente os vínculos sociais mobilizando, com isto, sistemas de interesses, crenças, fantasias e de afetos que, muitas vezes, acabam até por inverter as disposições normativas próprias a estruturas sociais.

Mas esta análise freudiana das disposições individuais nascia de uma maneira peculiar. Ela não partia da aceitação tácita de estruturas normativas capazes de estabelecer critérios de validação e justificação de condutas que se queiram racionais. Não se trata de avaliar tais disposições como se elas fosse a expressão de sistemas de regras. Na verdade, Freud partia da análise daqueles que, de uma certa forma, portavam *as marcas do fracasso da razão*, daqueles que guiavam suas condutas de maneira “patológica” e “irracional”. No entanto, ao pensar o patológico, Freud não procura simplesmente descrever desvios de conduta em relação a padrões normativos de comportamento intersubjetivamente partilhado. O que Freud procura é transformar o patológico em chave compreensiva do saldo necessário da ontogênese das capacidades prático-cognitivas de sujeitos socializados. O que não poderia ser diferente para alguém que acredita que a conduta patológica expõe, de maneira ampliada (Freud fala de *Vergrößerung* e *Vergrößerung*), o que está realmente em jogo no processo de formação das condutas sociais gerais. É dessa forma que devemos interpretar uma metáfora maior de Freud:

“Se atiramos ao chão um cristal, ele se parte, mas não arbitrariamente. Ele se parte, segundo suas linhas de clivagem, em pedaços cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam determinados pela estrutura do cristal” (FREUD, 1999c, p. 64). O patológico é este cristal partido que, graças à sua quebra, fornece a inteligibilidade do comportamento definido como normal.

Neste sentido, por exemplo, se é verdade que “um ser humano se torna neurótico por não poder suportar a frustração (*Versagung*) imposta pela sociedade com seus ideais culturais” (FREUD, 1999d, p. 446), sem que essa impossibilidade o leve ao ponto de negar todo e qualquer interesse por tais ideais, então devemos lembrar como nenhuma assunção de ideais, normas e valores sociais será assumida sem alguma forma de coerção, conflito e frustração. Dessa forma, poderemos partir da frustração patológica para, ao final, encontrar seus traços em todo comportamento normal. Foi assim também que, em seu canônico *Três ensaios sobre a teoria sexual*, Freud partia da descrição exaustiva das perversões apenas para, ao final, encontrar todo seu catálogo no interior do comportamento infantil. Digamos que essa é uma maneira de vincular as patologias derivadas do processo de socialização e formação subjetiva a um projeto mais amplo de crítica das dinâmicas de racionalização social.

Mas sublinhemos o que a posição de Freud teria de aparentemente problemática. Pois ela parece reduzir a distinção entre normalidade e patologia a uma mera diferença quantitativa. Aparentemente, a doença mental não seria mais do que uma variação quantitativa de uma normalidade que poderia se manifestar, por exemplo, como a média do comportamento hegemônico na vida social. Como lembra de maneira crítica Canguilhem, a respeito de uma perspectiva aparentemente semelhante: “os fenômenos patológicos nos organismos vivos nada mais são que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos físicos correspondentes. Semanticamente, o patológico é designado a partir do normal, não tanto como *a* ou *dis* mas como *hiper* ou *hipo*” (CANGUILHEM, 2002, p. 22).

No caso da doença mental, esse aumento seria possível porque haveria um processo de maturação psíquica, de progresso mental que teria ficado estacionado ou que teria regredido, trazendo à luz conflitos e estruturas que deveriam ter sido superados.

No entanto, podemos dizer que, no caso de Freud, temos também uma diferença qualitativa fundamental entre normal e patológico. Se é verdade que o patológico permite a visibilidade de processos e conflitos presentes no comportamento normal, é porque o patológico transforma em motivo de quebra aquilo que o comportamento

normal é capaz de suportar sem cindir-se e dissociar-se. Por exemplo, a ambivalência entre amor e ódio na relação ao objeto de desejo, assim como a erotização da autoridade é um traço que encontramos em todo comportamento. Mas é na neurose obsessiva que tal ambivalência e tal processo são vivenciados de forma a produzir necessariamente sintomas, inibições e angústia. Ou seja, há uma diferença qualitativa na vivência de processos estruturalmente semelhantes. Eles ganham visibilidade, como os sulcos do cristal quebrado, porque eles começam a produzir fenômenos que não produziram algo que poderíamos chamar de uma situação normal (e que nada mais é do que a ausência de certos sintomas, inibições e angústias em outras situações patológicas).¹

Modernização e maturação

Mas exploremos de maneira sistemática a noção de maturação psíquica e progresso mental que encontramos em Freud. Pois é fato que encontramos em Freud um esquema privilegiado no qual a doença mental aparece normalmente como *regressão e degenerescência* onde o progresso da doença faz o caminho inverso do desenvolvimento do indivíduo. A doença seria, assim, dissolução de funções complexas de coordenação das faculdades e julgamentos; substituição de tais funções por atividades cada vez mais simples e restritas. Tal noção de doença mental dependia de uma certa teleologia evolutiva na qual etapas anteriores de maturação seriam superadas e integradas em etapas subsequentes; noção esta que se organiza a partir da lógica do aperfeiçoamento progressivo. Assim, por exemplo, quando Freud afirma que “a sexualidade perversa não é outra coisa que a sexualidade infantil alargada, decomposta em suas moções singulares” (FREUD, 1999b, p. 321), ele estará, à sua maneira, servindo-se do esquema evolutivo hegemonico até então, que tendia a vincular perversão e bloqueio no progresso em direção à maturação. E quando Freud afirma que “vemos nos animais todas as formas de perversão petrificadas (*erstarren*) em organização sexual” (FREUD, 1999, p. 368), trata-se da consequência de procurar descrever as etapas de evolução da libido através de um esquema filogenético inspirado nas ciências naturais de sua época,

1 Sigamos uma intuição importante do jovem Foucault: “Lá onde o indivíduo normal faz uma experiência da contradição, o doente faz uma experiência contraditória; a experiência de um se abre sobre a contradição, esta do outro se fecha sobre ela. Em outras palavras: conflito normal ou ambiguidade da situação; conflito patológico ou ambivalência da experiência” (FOUCAULT, 2005, p. 48).

desdobrando assim um paralelismo entre filogênese e ontogênese, entre a evolução do que é da ordem da espécie e a repetição de tal esquema evolutivo, de maneira mais rápida, no desenvolvimento do indivíduo. Ernst Haeckel, zoólogo alemão, divulgador do darwinismo insistia, por exemplo, em que: “O desenvolvimento filogenético, dos seres mais simples aos mais complexos, é repetido no desenvolvimento progressivo e aperfeiçoador do indivíduo” (CANGUILHEM et al., 2003, p. 84).

Como vemos aqui, o que é da ordem do comportamento humano só pode ser inteligível à condição de submetermos o humano à dimensão de uma história natural. A princípio, a experiência intelectual freudiana, com sua teoria da maturação subjetiva que segue à risca uma lógica de desenvolvimento filogenético onde até mesmo a própria evolução histórica parece submeter-se de bom grado aos quadros compreensivos da história natural, enquadrar-se-ia nesta perspectiva. Como se Freud partilhasse um certo evolucionismo cujo horizonte é uma teleologia do progresso histórico. Esta é, por exemplo, uma leitura colocada em circulação pelo jovem Foucault (2005). Foucault pensa principalmente em uma certa perspectiva freudiana que vê a neurose como uma regressão a estágios anteriores do desenvolvimento libidinal. Não seria por outra razão, ao menos segundo o jovem Foucault, que Freud insiste em vários momentos nas similitudes possíveis entre o pensamento selvagem, o pensamento pré-lógico da criança e o pensamento neurótico. Foucault acreditava que uma perspectiva como a freudiana era dependente de, ao menos, dois mitos: o mito de uma substância psicológica que progrediria no curso do desenvolvimento individual e social (substância que seria, no caso, a “libido” enquanto energia psíquica) e o mito da identidade entre o doente, o primitivo e a criança; um mito patrocinado pela crença em uma similitude estrita entre filogênese e ontogênese.

Mas analisemos melhor essa lógica evolucionista presente, para Freud, tanto nos processos de maturação subjetiva quanto nos processos de modernização social, como se também as dinâmicas de modernização devessem ser compreendidas como repetição do desenvolvimento libidinal do sujeito. Seguindo uma visão positivista nunca renegada, que em muito se assemelha ao que encontramos em Augusto Comte, Freud compreende a vida social a partir do desenvolvimento progressivo de três grandes visões do mundo (*Weltanschauung*): a animista, a religiosa e a científica. Cada uma equivaleria, de uma maneira muito aproximativa, a momentos de desenvolvimento subjetivo. Elas se organizam como correspondentes de um processo de maturação subjetiva que vai:

1. em direção ao narcisismo primário com seus processos projetivos;
2. posteriormente, à experiência do desamparo com a internalização da Lei social através da constituição de uma instância moral de observação (o supereu);
3. por fim, ao esboço de realização de expectativas emancipatórias.

Começemos pois pelo começo. A *Weltanschauung* animista seria, no fundo, um regime de *encantamento do mundo* que: “povoa o mundo com uma infinidade de seres espirituais; eles [os animistas] fazem destes espíritos e destes demônios os autores de processos naturais e pensam que não apenas os animais e plantas são animados por estes, mas também os objetos inanimados do universo” (FREUD, 1999c, p. 114).

Uma de suas marcas maiores seria a crença na onipotência de um pensamento cuja capacidade cognitiva está vinculada às operações de analogia e similitude. Tal onipotência do pensamento, derivada de uma estrutura projetiva que coloniza a percepção, implica tomar por realidade as formações próprias a um pensamento submetido à procura do prazer (pensamento que, por isto, opera a partir das leis de associação do processo primário e que desconsidera os princípios lógicos elementares). Daí porque Freud poderá dizer que, no estágio do pensamento animista, não há condições para o estabelecimento objetivo do “verdadeiro estado das coisas”,² isto devido a uma superestimação dos processos psíquicos que impede a distinção entre percepção e alucinação.

Isto o leva a compreender a magia como modo instrumental de dominação da natureza fundamental no interior da visão de mundo animista. Um modo de dominação fundado no equívoco de tomar uma conexão de ideias por uma conexão real segundo a fórmula de Tylor assumida por Freud, como se a relação que existe entre as representações fossem igualmente pressuposta entre as coisas.

Aqui, a proximidade com um certo evolucionismo positivista é real. Ao falar sobre os três estados gerais da humanidade, Comte lembrará: “A inevitável necessidade de tal evolução intelectual tem por primeiro princípio elementar a tendência primitiva do homem em transpor involuntariamente o sentimento íntimo de sua própria natureza à condição de explicação radical de todos os fenômenos” (COMTE, 2000, p. 310).

Transposição que levaria o homem a se colocar como “tipo universal”, o que leva Comte a dizer que:

2 *den wahren Sachverhalt.*

[...] podemos estabelecer que, inicialmente, o homem só conhece a si mesmo, assim, toda sua filosofia primitiva deve consistir em transportar, de maneira mais ou menos bem-sucedida, esta unidade única espontaneamente a todos os outros assuntos que possa sucessivamente chamar sua atenção nascente. A aplicação posterior, que ele chega gradualmente a instituir, do mundo exterior à sua própria natureza constitui finalmente o sintoma mais irrecusável de sua plena maturidade filosófica. (Ibid.)³

Freud forneceu um nome para esta transposição do sentimento íntimo de sua própria natureza à condição de explicação radical de todos os fenômenos: narcisismo. E não é por acaso que, logo após *Totem e tabu*, o próximo texto importante que Freud escreverá traz por título *Para introduzir o conceito de narcisismo*. Sabemos como tal maneira de compreender o animismo através de uma sobreposição entre pensamento “selvagem”, infantil e pré-lógico foi posteriormente amplamente criticada por Lévi-Strauss.

O problema do supereu

Por sua vez, a religião se desenvolveria a partir do momento em que o desamparo (*Hilflosigkeit*) aparece enquanto consciência da desintegração da possibilidade de apreensão do sentido como totalidade de relações. As operações analógicas próprias ao animismo pressupunham a *participação* do homem no seio da natureza, modo de participação que deve ser compreendido como figura de imanência de uma experiência de sentido pensada como totalidade de relações disponíveis à apreensão. Já as construções ético-religiosas de mundo se edificariam sobre uma ruptura entre homem e natureza cuja manifestação fenomenológica se daria através da figura do desamparo. Tais construções apareceriam pois como modos de defesa contra tal *desamparo sentido pelo sujeito ao se defrontar com a irreduzibilidade da contingência de sua posição existencial*; posição que em Freud está sempre ligada a uma certa antropologia da finitude através das figuras da assunção da morte, da diferença sexual ou da contingência absoluta do objeto do desejo. Para Freud, estes três processos colocariam o sujeito diante da contingência de acontecimentos que sempre se apresentam na dimensão do acaso.

3 Esta aproximação entre Comte e Freud pode ser explicada se lembrarmos que todos os dois partem da compreensão da estrutura do pensamento de sociedades primitivas com base nas discussões próprias ao fetichismo social, tal como desenvolvido inicialmente por Charles De Brosses. Para uma compreensão das consequências do uso freudiano da categoria de fetichismo, ver SAFATLE, Vladimir; *Fetichismo: lógicas da colonização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Neste sentido, para além do truísmo de um desamparo estritamente compreendido como experiência subjetiva vinculada à angústia cuja fonte encontra-se nos desdobramentos do estado de prematuração do bêbe ao nascer (com sua incompletude funcional e sua insuficiência motora), o uso freudiano da noção de desamparo no interior desta teoria evolucionista das concepções de mundo pode nos levar a uma articulação complementar. Pois devemos estar atentos ao fato de a temática do desamparo ganhar relevância exatamente em um momento histórico de desintegração da possibilidade de apreensão do sentido como totalidade de relações, assim como em um momento de ruptura de um pensamento da *participação* entre homem e natureza. Devemos com isto defender a hipótese de que, através da noção de desamparo, Freud pode trabalhar as incidências psíquicas de um certo diagnóstico social de época vinculado aos processos de desencantamento do mundo e de autonomização das esferas de valores.

A maior destas consequências é a fragilidade do modo de defesa contra tal sofrimento psíquico advindo do sentimento de desamparo. Devido às experiências no interior do núcleo familiar, e devido também ao fato de o complexo de Édipo aparecer em Freud desde o início como o dispositivo de socialização do desejo no interior da cultura, a formação de tal sistema de defesa será pensada a partir dos desdobramentos da estruturação do supereu, já que essa instância psíquica encontra sua gênese no medo da perda do amor daquele capaz de livrar o sujeito desse gênero peculiar de ausência de sentido existencial que Freud chama de desamparo. Isto leva Freud afirmar que “a consciência da culpa [*produzida pelo supereu*] é geralmente apenas a angústia da perda de amor, angústia ‘social’” (FREUD, 1999b, p. 484).

Tentemos compreender melhor esse ponto através de uma apresentação do conceito de supereu. Ao tentar explicar, através do mesmo dispositivo, a gênese da consciência moral (*Gewissen*), do sentimento de culpa, dos ideais sociais do Eu e da internalização da lei de ordenação simbólica, Freud deparou-se com um processo no qual socialização e repressão convergiam em larga medida. Hoje, as páginas do *Mal estar na civilização* que tratam de tal imbricação são arquiconhecidos: “Toda cultura deve necessariamente se edificar sobre a repressão e a renúncia pulsional” é uma frase que ressoou como programa crítico durante todo o século XX.

Lembremos, a este respeito, de alguns traços gerais dos processos de socialização próprios à família burguesa. Relação marcada pela sobreposição entre rivalidade e identificação que aparece de maneira mais visível no conflito entre o filho e aquele

que sustenta a lei paterna. Para ser reconhecido como sujeito e como objeto de amor no interior da esfera familiar, faz-se necessário que o sujeito se identifique exatamente com aquele que sustenta uma lei repressora em relação às exigências pulsionais. O resultado é a internalização psíquica de uma “instância moral de observação”, no caso, o supereu derivado desta identificação parental. Instância que nos lembra que todas as relações afetivas são vivenciadas, desde o início, como relações de dominação e servidão. A internalização da lei parental através do supereu é, para Freud, signo sempre legível de uma demanda de amor, e saber-se objeto amado por um Outro (que é representante da Lei simbólica), saber-se potencialmente protegido por alguém a quem reconheço certa força tem, para o sujeito, o valor da anulação de uma posição existencial de pura contingência. Isso explicaria, por exemplo, por que, para Freud, as representações ético-religiosas da divindade serão assim necessariamente portadoras de traços superegóicos.

A este respeito, devemos lembrar como a psicanálise freudiana normalmente opera com uma perspectiva unívoca na compreensão da multiplicidade das ordens simbólicas. Há, por exemplo, a pressuposição de uma espécie de princípio de similaridade estrutural entre a autoridade familiar e a autoridade que suporta outros vínculo sociais, como os vínculos religiosos ou políticos. Isto levará Freud, por exemplo, a afirmar que

[...] a exploração psicanalítica dos indivíduos ensina de maneira enfática que o deus de cada homem é formado a partir do pai, que a relação pessoal a Deus depende da sua relação ao pai carnal, que ela oscila e se transforma a partir desta última, e que Deus, no fundo, não é outra coisa que um pai elevado. (FREUD, 1999e, p. 177)

Ou ainda, a respeito do comportamento social das massas “Há nas massas humanas uma forte necessidade de uma autoridade que se possa admirar [...] A psicologia do indivíduo nos ensinou de onde vem tal necessidade das massas. Trata-se da nostalgia do pai” (FREUD, 1999a, p. 207). Tal similaridade entre esferas aparentemente autônomas de valores (família, religião, Estado) permite a Freud insistir que aquele que suporta a função paterna não é apenas representante da lei da família, mas de uma Lei que determina o princípio geral de estruturação do universo simbólico. Entretanto, não se trata de tentar derivar as ordens simbólicas a partir do núcleo familiar, mas de insistir no fato de que problemas de socialização do desejo no interior do primeiro campo de experiências do sujeito, ou seja, o núcleo familiar, trazem necessariamente

tensões de socialização em esferas mais amplas. Por outro lado, note-se que Freud não ignora a dependência das configurações familiares a estruturas sociais mais amplas. No entanto, quem diz dependência não diz subsunção simples.

Podemos nos perguntar aqui por que a formação de uma instância psíquica como o supereu deve ser vivenciada necessariamente sob a forma da repressão. Pois ela poderia ser vivenciada como uma espécie de aceitação, tanto da limitação necessária de exigências pulsionais de satisfação quanto de um ordenamento fundamental para a perpetuação da vida social. Mas sabemos como Freud insiste ser impossível submeter-se integralmente às injunções do supereu sem que isto não leve à pura e simples auto-destruição. Conhecemos as páginas de Freud dedicadas à descrição da “ferocidade” irracional do supereu na sua aplicação de exigências ao Eu. Isto a ponto de ele indicar, como ideal do tratamos psicanalítico: “fortalecer o Eu, *torná-lo independente do supereu*, estender seu campo de percepção e ampliar sua organização de maneira que ele possa se apropriar de pedaços do Isso. Onde Isso estava, devo Eu advir” (FREUD, 1999b, p. 86). Isto talvez se explique pelo fato de o supereu não ser exatamente a internalização de um conjunto de regras e normas que visam orientar a conduta e o desejo. Antes, ele indica a constituição e internalização de uma *representação fantasmática de autoridade* que sempre acompanhará o sujeito. Ele é o complemento fantasmático necessário para minha aquiescência à regra e à norma. Tal representação é, ao mesmo tempo, objeto de amor (por ocupar o lugar para o qual minhas demandas de amparo se dirigem, por alimentar minhas expectativas de gratificação, por aparecer como *promessa de segurança e proteção*) e de ódio (por suas injunções serem vivenciadas de maneira restritiva).

Jacques Lacan tem uma maneira precisa de explicar essa natureza restritiva do supereu, isto quando insiste que ele é uma “lei desprovida de sentido” (LACAN, 1975, p. 9). Podemos compreender tal ausência de sentido a partir da ideia de que as injunções do supereu são determinações contraditórias feitas apenas para submeterem o sujeito a uma representação fantasmática de autoridade que deve perpetuar um sentimento de inadequação, fraqueza e impotência. Tudo o que o sujeito fizer será inadequado diante de tal representação de autoridade, já que a possibilidade de tal representação conservar-se como lócus de acolhimento de uma demanda de amor está vinculada ao velamento de sua impossibilidade em dar conta do desamparo e de impedir a confrontação com a contingência. E a maneira mais eficaz para isto é impondo obrigações contraditórias ou superlativas que nunca poderão ser realizadas pelo sujeito. Desta forma, a ineficácia do supereu em suas funções de proteção e segurança acaba

por ser, de uma certa forma, invertida para ser vivenciada como impotência do próprio sujeito em se adaptar às exigências do supereu,⁴ o que ao menos preserva o supereu como representação fantasmática de autoridade.

Levando isto em conta, podemos entender melhor o sentido disso que Freud chama de “visão de mundo científica”, esta no interior da qual a psicanálise se moveria. Para Freud, tal visão apareceria como o discurso desencantado que deve dar lugar à defesa neurótica contra o desamparo promovido pelas construções ético-religiosas.⁵ Assim, o desencantamento provocado pelo discurso científico deve necessariamente ser acompanhado da *afirmação* de uma antropologia da finitude, na qual o sujeito reconhece sua pequenez (*Kleinheit*) e submete-se à contingência. Na visão de mundo científica, o sujeito deverá: “assumir todo o seu desamparo e sua insignificância (*Geringfügigkeit*) no curso do mundo” (FREUD, 1999e, p. 373). No entanto, a afirmação de tal antropologia significa a diminuição do investimento libidinal no supereu e em suas figuras sociais. Pois *a afirmação da essencialidade do desamparo aparece como protocolo de emancipação na medida em que ela limita a demanda de amor por representações superegóticas*. Isto leva Freud a afirmar que: “chegou a hora de substituir os sucessos do recalçamento pelos resultados do trabalho racional do espírito” (ibid., p. 368), já que “o progresso no trabalho científico realiza-se de maneira similar ao progresso analítico” (FREUD, 1999b, p. 188). Ou seja, há um certo horizonte de reconciliação em Freud que não passa pela adequação positiva entre exigências pulsionais e estrutura social, mas pela afirmação do desamparo como protocolo de emancipação devido à abertura possível a um pensamento da contingência.

No entanto, para Freud, a modernidade prometida pelo advento da visão de mundo científica está bloqueada enquanto modernização sociocultural. Pois o desencantamento do mundo prometido pela psicanálise (e pelo discurso científico) só

4 Neste sentido, só podemos concordar com Adam Phillips: “Do ponto de vista de Freud, nossa impotência não diminui com o tempo. Ela nos inquieta cada vez mais, e o terror da qual ela é a fonte nos faz procurar a segurança ao invés da satisfação, a magia ao invés do alimento, o desmentido ao invés da constatação. Para Freud, somos animais atormentados por nossa impotência” (PHILLIPS, 2009, p. 90-91).

5 A visão freudiana do discurso científico será fundamentalmente positivista, apesar da sua crítica à transparência da consciência e aos processos imaginários de projeção e introjeção próprios à maneira com que o Eu opera enformações (*Gestaltung*) do mundo exterior (FREUD, 1999c, p. 48). Para Freud, o discurso científico é realista e correspondencialista, já que a verdade é aqui compreendida como acesso epistêmico positivo ao real: “coincidência com o mundo exterior real” (*übereinstimmung mit der realen Aussenwelt*) (FREUD, 1999b, p. 184). Por outro lado, o progresso científico seria cumulativo: “as transformações das opiniões científicas são desenvolvimento progressivo, e não rupturas (*Umsturz*)” (ibid., p. 56).

poderá ocorrer a partir do momento em que os vínculos socioculturais e os conflitos sociais não forem mais regulados através da saída neurótica do complexo de Édipo. Enquanto isto não ocorre, a estrutura psíquica do sujeito moderno o deixa vulnerável à incorporação sociocultural através de figuras sociais do supereu, como aquelas que animam as crenças religiosas, as lideranças carismáticas; isto segundo a noção de que, diante de lideranças carismáticas: “o indivíduo abandona seu ideal do eu (*Ichideal*) e o troca pelo ideal da massa, encarnado pelo líder (*Führer*)” (FREUD, 1999a, p. 144). Para Freud, tudo se passa como se esferas sociais de valores obedecessem a ritmos distintos de desenvolvimento. Se o discurso científico traz uma visão desencantada de mundo clinicamente implementada pela psicanálise, visão na qual o campo de fenômenos não se submete mais a concepções totalizantes de mundo, isto não impede que as esferas da reprodução material da vida sejam ainda “encantadas” devido à constituição superegógica de figuras sociais de autoridade.

Isto talvez nos explique por que Freud não cessa de combater o discurso religioso (no seu caso, fundamentalmente judaico-cristão, como podemos ver, principalmente, em *O futuro de uma ilusão* e *Moisés e o monoteísmo*). Longe de ser uma versão retardatária do combate entre as luzes e a superstição, tal temática justifica-se por Freud acreditar ser nossa modernidade ainda profundamente dependente de um núcleo “teológico-político” que não tem coragem de dizer seu nome. Sabemos como a modernidade compreende a si mesma como momento de ruptura com todo fundamento teológico-religioso dos vínculos sociais. Há uma articulação central entre racionalização dos vínculos sociopolíticos e crítica aos fundamentos religiosos do poder que parece indissociável da própria produção da consciência da modernidade. Articulação que produziu uma noção de modernidade compreendida como momento que está necessariamente às voltas com o problema da sua *autocertificação*, isto devido, entre outras coisas, ao fato de nada lhe aparecer como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas de valores sociais. Ela não poderia mais procurar em outras épocas, ou em explicações mítico-religiosas de mundo, os critérios para a racionalização e para a produção do sentido de suas esferas de valores. Ela deve criar e fundamentar suas normas a partir de si mesma. Isto significa que a substancialidade que outrora enraizava os sujeitos em contextos sociais aparentemente não problemáticos estaria fundamentalmente perdida.

A perspectiva freudiana é, no entanto, diametralmente oposta a tal diagnóstico. Para Freud, nossa modernidade não é desencantada, mas, de uma maneira peculiar,

continua fundamentalmente vinculada à secularização de uma certa visão religiosa de mundo. Vivemos em uma *modernidade bloqueada* porque os campos da política, da organização familiar, dos processos de constituição da subjetividade e da reprodução da vida material ainda se organizariam a partir de noções de autoridade, de culpabilidade, de providência, de soberania e de necessidade claramente geradas no interior de práticas e instituições próprias a uma visão religiosa de mundo. Esse núcleo teológico-político seria facilmente encontrável na maneira com que constituímos representações de autoridade a partir de expectativas de segurança e proteção cuja matriz viria de experiências infantis. Ao falar, por exemplo, que a autoridade paterna na família burguesa fornece o quadro explicativo para a compreensão das disposições de conduta presentes em práticas religiosas, Freud não quer simplesmente dizer que a religião não passa de projeção de conflitos familiares. Ele quer dizer que a família burguesa, pilar dos processos de socialização de sujeitos modernos desencantados, é estruturalmente dependente de configurações ético-religiosas. Ou seja, Freud quer insistir que nossas sociedades não são desencantadas, mas fundamentadas em uma estrutura teológico-política peculiar.

Política freudiana

Essa teoria da “modernidade bloqueada” que podemos derivar de Freud talvez nos explique um dos sentidos de um texto central na produção do psicanalista, como *Totem e tabu*. Pois o ponto fundamental do argumento freudiano neste livro não está no passado e em suas procuras antropológicas, mas, digamos, no presente. Trata-se de se perguntar sobre qual a perspectiva de avaliação da estrutura dos vínculos sociais no começo do século XX que leva Freud a procurar as bases para a autorreflexão da modernidade em teorias como o totemismo, o festim totêmico e a ideia darwiniana de que o estado social originário do homem estaria marcado pela vida em pequenas hordas no interior das quais o macho mais forte e mais velho (o pai primevo) impediria a promiscuidade sexual, produzindo com isto a exogamia. Por isto, devemos compreender a criação do mito do assassinato do pai primevo como a maneira, disponível a Freud, de dizer que, em relações sociais atuais, os sujeitos agem como quem carrega o peso do assassinato de um pai que nada mais é do que a encarnação imaginária de representações fantasmáticas de autoridade e soberania.

Essa dimensão de um “agir como” é o que deve ser salientado aqui. Ela nos envia a modos de representação imaginária em operação nas relações de sujeitos com instâncias de autoridade e com instituições. Muitos já disseram que, com o assassinato do pai primevo, Freud não fez nada mais do que escrever um mito. De nossa parte, podemos ficar com Lévi-Strauss, para quem: “A grandeza de Freud vem, de um lado, devido a um dom que ele possui no maior grau: o dom de pensar à maneira dos mitos” (LEVI-STRAUSS, 1986, p. 34). De qualquer forma, esta não será a primeira vez que a reflexão sobre a natureza dos vínculos sociais modernos faz apelo a um mito para dar conta da figuração do que tem, de fato, a força indestrutível de um mito, isto se pensarmos no mito como uma construção social que visa dar sentido a um conflito socialmente vivenciado. No caso de Freud, as consequências são enormes pois: “a constituição da cidadania (o pertencimento a uma *politeia*) pede um suplemento mítico que parece vir das constituições mais arcaicas de autoridade e que alimenta as representações patológicas da soberania” (BALIBAR, 2006, p. 32).

Haveria muito a se dizer a respeito dessa estratégia freudiana. Mas vale a pena encerrar este artigo insistindo em um ponto pouco explorado pela fortuna crítica. Lembremos que o mito freudiano constrói o pai primevo como uma figura na qual convergem a enunciação soberana da Lei e exigências de regulação social que tocam, principalmente, expectativas de satisfação sexual. Não é por acaso que, no mito do pai primevo, a posse do macho mais forte não é simples posse de bens, mas posse de mulheres. Freud acabava, assim, por dar forma a esta crença moderna de que o sexual transformara-se em fator central da política. Neste sentido, lembremos desta afirmação fundamental de Foucault: “o que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o segredo*” (FOUCAULT, 1995, p. 36). Uma valorização que permitiu que algo da ordem das expectativas utópicas que animaram a esfera do político transformasse o que é da ordem do sexual em campo fundamental de intervenção social. O que explica a constatação surpresa de Foucault: “e perguntemo-nos como foi possível que o lirismo, a religiosidade que acompanharam durante tanto tempo o projeto revolucionário tenham sido, nas sociedades industriais e ocidentais, transferidas, pelo menos em boa parte, para o sexo” (FOUCAULT, 1995, p. 13).

É tendo tais questões em mente que podemos ver o pai primevo freudiano como um estranha figuração, talvez a única possível à sensibilidade moderna, do lugar de

exceção próprio à soberania. O lugar do pai primevo é um lugar soberano por deixar à vista essa articulação, que estaria escondida em toda formação social (que seria a dimensão recalcada de toda formação social “racionalizada”), onde a enunciação do poder e a apropriação do gozo se vinculam. O mito do pai primevo é assim a representação imaginária própria a um tempo que vê a essência de todo poder como regulação e administração biopolítica da satisfação subjetiva. Se o mito é aquilo que fornece uma matriz explicativa capaz de guiar a conduta dos sujeitos diante de certos conflitos socialmente vivenciados, então podemos dizer que, através do mito do pai primevo, Freud acaba por nos dizer que o sujeitos modernos agem como quem vê instituições e figuras reconhecidas de autoridade como instauradoras e responsáveis por uma distribuição desigual das possibilidades de satisfação subjetiva. Como tais instituições e figuras não são vistas simplesmente como *repressivas*, mas também como *constitutivas* (já que é através da minha identificação a elas que me constituo como sujeito), então minhas exigências de “redistribuição” são, no fundo, demandas de “reconhecimento” que perpetuam tais instituições e figuras enquanto acolhedoras de minhas demandas e exigências. É daquele contra o qual me bato que espero meu reconhecimento. O que nos explica por que, no mito freudiano, a morte do pai é seguida da conservação de seu lugar através de representações sociais.

As consequências políticas de tal dinâmica serão exploradas em *Psicologia das massas e análise do eu*. O texto freudiano foi criticado, em várias situações, por apresentar uma análise pretensamente simplista da natureza dos vínculos sociais em sociedades de massa, já que, ao invés de dar conta do impacto da autonomização das esferas de valores na modernidade e nos seus modos de legitimação, Freud teria preferido descrever processos de interação social que nunca dizem respeito, por exemplo, a relações entre membros da sociedade, mas apenas a relação desses membros com a instância superior de uma figura de liderança ou a relações entre membros mediadas pela instância superior do poder. Como se os sujeitos sempre se reportassem, de maneira direta, a instâncias personalizadas do poder, ou seja, como se as relações sociopolíticas devessem ser compreendidas a partir das categorias de relações individuais entre dois sujeitos. Ou seja, Freud agia como quem acredita que a integridade dos processos de interação social sempre se reporta a um princípio único e soberano de poder. Como quem acredita que a expressão institucional do Estado, por exemplo,

teria sempre a tendência a submeter-se à figura de uma pessoa singular na posição de líder. Estratégia que implicaria um estranho resquício de categorias da filosofia da consciência transpostas para o quadro da análise da lógica do poder.

No entanto, para entendermos o que realmente está em jogo na abordagem freudiana, devemos lembrar que seu livro parte de uma análise do advento moderno das massas. Seguindo uma tradição da psicologia política da época (Le Bon, Tarde, McDougall), Freud procura compreender por que o comportamento individual é absolutamente distinto do comportamento dos indivíduos no interior das massas. Uma teoria da regressão será esboçada. Se, em *Totem e tabu*, Freud articulava conjuntamente o “primitivo”, a criança e o neurótico, agora esta tríade da regressão será completada pelas massas: “A massa seria uma reviviscência da horda originária. Da mesma forma que o homem das origens preservou-se virtualmente em cada indivíduo isolado, a horda originária pode ser novamente produzida a partir de qualquer agregado humano” (FREUD, 1999a, p. 137).

Mas para dar conta dessa tendência a uma certa regressão que estaria inscrita na organização social das sociedades modernas de massa, Freud irá mobilizar uma teoria das identificações anteriormente usada para descrever o processo geral de constituição do Eu. Na verdade, tudo se passa como se a compreensão da gênese social da figura moderna do Eu fosse a condição necessária para a elucidação do que está em jogo na determinação do comportamento sociopolítico no interior das sociedades de massa. Isso modifica completamente o sentido da psicologia política de então. A teoria das massas fora desenvolvida para descrever o advento de processos sociais “irracionais” que poderiam levar à regressão social (como as revoluções, a Comuna de Paris, etc.). Em Freud, ela serve para expor o cerne de duas instituições que servem de modelo para a organização social das instituições modernas, a saber, o exército e a igreja.

Contrariamente à tendência geral da psicologia política da época, que procurava distinguir a natureza da massa desorganizada e de grupos organizados, isto a fim de demonstrar que a regressão do primeiro não invalidava a racionalidade do segundo, Freud afirma que igreja e exército demonstram, de maneira mais clara, o que só pode aparecer nas massas espontâneas de maneira “mais camuflada”. Como se a psicologia das massas fosse, ao mesmo tempo, uma psicologia das instituições.

O jurista Hans Kelsen afirmava, em *O conceito de Estado e a psicologia social, comportando em particular um exame da teoria freudiana das massas* (KELSEN, 1922), que a reflexão de Freud não poderia ser aplicada à análise do ordenamento jurídico de

Estados democráticos modernos, que não seria correto utilizar o exército e a igreja como modelos do funcionamento de sociedades democráticas. Neste sentido, a teoria freudiana era útil principalmente para identificar os desvios possíveis em relação a um modelo de coerção jurídica baseado na cidadania conquistada.

Muito haveria a se dizer a esse respeito, principalmente se levarmos em conta como Freud, através de *sua teoria do supereu enquanto teoria dos modos de inflexão individual da norma*, sempre insiste que a aquiescência à norma e à obrigação social nunca é dissociável de uma experiência de culpabilidade que nos remete a representações carregadas de conflitos e ambivalências psíquicas. Pois devemos insistir neste ponto. Sabemos que não há lei sem *força de lei*, ou seja, sem a fundação do princípio de sua autoridade. Mas podemos dizer que, com sua teoria do supereu, Freud procura insistir que tal fundação é sempre fantasmática. A autoridade que garante a força da lei (e aqui poderíamos fornecer uma espécie de base psicanalítica para a temática do respeito como sentimento moral), ou antes, *a consciência da autoridade da lei não é autônoma em relação à produção social de representações imaginárias da força presente em instituições sociais, em especial, na família*. Essa fundação fantasmática faz com que a vida social não seja estruturada através de *regras* potencialmente enunciadas pelo ordenamento jurídico, mas por *fantasias* que determinam a significação e os modos de aplicação de injunções que têm força de lei. Esse seria o resultado de admitir que aquilo que procura ter validade categórica e incondicional para nós é indissociável de sua gênese empírica ou, se quisermos, de sua gênese psicológica.

No que diz respeito à análise do político, essa perspectiva freudiana nos exige deslocarmos o foco da análise, das regras que pretensamente estruturam a vida social às fantasias que realmente sustentam tais regras. Isso talvez nos explique por que temos tanta dificuldade em explicar como, no interior de nossas sociedades democráticas liberais, encontramos a recorrência contínua de figuras de autoridade e liderança que parecem se alimentar de fantasias arcaicas de segurança, proteção e de medo (a lista atual é longa e atinge até os alpes suíços). Não é por outra razão que o ponto cego de nossas teorias da democracia é uma teoria da liderança, ou ainda, uma teoria de como periodicamente caímos em lideranças capazes de reduzir o político à mobilização libidinal do medo e de demandas fantasmáticas de segurança.

Modernização bloqueada e totalitarismo

No entanto, tais representações fantasmáticas de autoridade nos mostram ainda um ponto importante. Ele ficou claro quando os frankfurtianos perceberam, no livro de Freud, o quadro teórico fundamental para uma teoria do totalitarismo (com algumas de suas figuras maiores, como o racismo e o fascismo) pensada como fenômeno interno à própria elaboração das estruturas de interação social na modernidade. Através de sua teoria da culpabilidade, Freud insistira que as sociedades modernas estariam abertas ao retorno de figuras superegóicas de autoridade vindas na linha direta do mito do pai primevo ou que permitem a identificação com tais tipos ideais que prometem *a encenação de um lugar de excepcionalidade no qual a transgressão da lei é possível*. Pois uma das ideias centrais de Freud a respeito do pai primevo é que a figura de autoridade parece fundar um lugar de exceção a partir do qual seu ocupante pode se colocar, ao mesmo tempo, fora da lei e dentro da lei (já que ele é seu fiador). O mito do pai primevo funciona assim como uma espécie de representação mítica do lugar de exceção próprio a toda soberania. Graças isto, a Escola de Frankfurt (pensemos principalmente em um texto como *Teoria freudiana e a estrutura da propaganda fascista*, de Adorno (2003, p. 408-430), e *A rebelião da natureza*, de Horkheimer (2000) desenvolveu análises originais dos líderes fascistas, isto ao mostrar que não estávamos diante de líderes que pregavam alguma forma de sistema repressivo “*law and order*”. Antes, eles eram encarnações de sistemas sociopolíticos voltados à mobilização contínua de exigências libidinais e à canalização de transgressões controladas.

Na verdade, devemos compreender tais estudos como como uma espécie de desdobramento das discussões frankfurtianas a respeito do declínio da autoridade paterna (HORKHEIMER, 2000). Em uma era de declínio da autoridade paterna, as figuras sociais de autoridade devem ser capazes de se sustentar a partir da internalização de uma situação de crise de legitimidade onde regras e leis não são mais levadas a sério.⁶ Haveria uma maneira própria aos líderes fascistas de resolver esta equação. Primeiro, o líder fascista se constituiria a partir da imagem arcaica de um pai primevo que não se submete aos imperativos de repressão do desejo, conseguindo mobilizar uma revolta contra a civilização e sua lógica de socialização. Ele mobilizaria representações vinculadas à fantasia de que a demanda de amor que suporta os processos sociais

6 Trabalhei esta questão de maneira mais sistemática em SAFATLE (2008).

de identificação seja direcionada e ouvida por figuras marcadas pela onipotência. Neste sentido, sua legitimidade viria da força em mobilizar continuamente estruturas fantasmáticas inconscientes pressupostas por processos de socialização no interior da família burguesa.

No entanto, essa soberania não é fundadora de lei e regras. Ela é antes a certeza de que leis e regras poderão ser suspensas por um princípio de soberania. Dessa forma, os líderes fascistas permitiriam a manifestação do ressentimento contra uma Lei que, em larga medida, fora compreendida como a repressão exigida pelo mais forte. A maior peculiaridade aqui é que tal ressentimento não deve se afirmar como destruição simples da normatividade. Ele deve vir paradoxalmente associado à fascinação pela ordem, pela rigidez, pela segurança. Queremos ser o veículo da lei, mas que seu peso repressivo não caia em nossos ombros. A história da modernidade nos mostrou que sempre há novos ombros nos quais este peso cai. Daí a necessidade profunda de atualizar constantemente práticas de segregação.

Há alguns meses, a Itália de Silvo Berlusconi aprovou uma lei na qual imigrantes que pedem direito de residência deveriam, entre outras coisas, fazer provas de conhecimento das leis italianas. O caráter cômico da exigência é que, dificilmente, um italiano nato passaria no referido teste. Pior ainda. Dificilmente, encontraríamos um italiano disposto a seguir as leis que seu governo quer transformar em tábua sagrada para os imigrantes. Como se vê, a realidade contemporânea é prodigiosa em exemplos de que as melhores teorias sociais feitas no século XX não são letra morta.

Referências

- ADORNO, Theodor (2003). Freudian theory and the patterns of fascist propaganda. In: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 408-430
- BALIBAR, Etienne (2006). L'invention du surmoi. *Revue Incidences*, n.1.
- CANGUILHEM, Georges (2002). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense.
- CANGUILHEM, Georges et al. (2003). *Du développement à l'évolution au XIX siècle*. Paris: PUF.
- COMTE, Auguste (2000). *Cours de positivisme générale*. Paris: Flammarion.
- FOUCAULT, Michel (1995). *História da sexualidade I*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (2005). *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF.
- FREUD, Sigmund (1999a). Massenpsychologie und Ichanalyse. In: *Gesammelte Werke*, vol. XIII. Frankfurt: Fischer.
- _____ (1999b). Neue folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: *Gesammelte Werke*, vol. XV. Frankfurt: Fischer.

- FREUD, Sigmund (1999c). Totem und Tabu. In: *Gesammelte Werke* vol. IX. Frankfurt: Fischer.
- _____ (1999d). Das Unbehagen in der Kultur. In: *Gesammelte Werke* vol. XIV. Frankfurt: Fischer.
- _____ (1999e). Die Zukunft einer Illusion. In: *Gesammelte Werke*, vol. XIV. Frankfurt: Fischer.
- HORKHEIMER, Max (2000). "Autoridade e família". In: *Teoria crítica*. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (2004). *Eclipse of reason*. Londres: Continuum Press.
- KELSEN, Hans (1922). Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse, VIII, Imago, pp. 97-141
- LACAN, Jacques (1975). *Séminaire I*. Paris: Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1986). *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- _____ (2001). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- _____ (2004). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- PHILLIPS, Adam (2009). *Trois capacités négatives*. Paris: Editions de l'Olivier.
- SAFATLE, Vladimir (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2010). *Fetichismo, lógicas da colonização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- WEBER, Max (2005). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em 5/12/2009; Aprovado em 8/2/2010.