

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Fabio Monteiro Chiossi**

**Consciência moral em Freud– a elaboração de um conceito**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**SÃO PAULO  
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Fabio Monteiro Chiossi**

**Consciência moral em Freud – a elaboração de um conceito**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Profa. Dra. Dulce Critelli.

**SÃO PAULO  
2015**

## **Banca Examinadora**

Profa. Dra. Regina Fabbrini

Profa. Dra. Sashenka Meza Mosqueira

Aos meus pais, pelo apoio permanente e por tudo o mais.

Agradeço o apoio da CAPES, fundamental tanto para a conclusão deste trabalho quanto para a do curso de mestrado em filosofia.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da PUC-SP, sempre empenhados incansavelmente em transmitir seus conhecimentos aos alunos, e sempre gentis no modo de o fazer.

Agradeço especialmente à professora Dulce Critelli, que desde o início abraçou a ideia de orientar meu trabalho e, paciente e acolhedora, sempre me indicou os caminhos a seguir nos momentos de dificuldade.

Sou muito grato também aos membros da banca de qualificação, professoras Regina Fabbrini e Sashenka Mosqueira, pelos valiosíssimos comentários ao texto.

Agradeço com carinho a Maria Salete Abrão, que sempre apostou em mim, e a Lula Maria Abrahão, que me apresentou a Freud – e a mim mesmo - de diversas maneiras.

Por fim, meu agradecimento à PUC-SP, pelo suporte essencial para a conclusão do curso de mestrado e desta dissertação.

## **RESUMO**

Este trabalho visa, por meio da análise de alguns textos selecionados de Sigmund Freud, entender como se constitui para o autor, a partir da teoria da mente que ele próprio desenvolve, a partir da construção da psicanálise, um conceito particular de consciência moral.

Freud nunca tratou, em sua obra, da consciência moral como um problema desligado da teorização que desenvolveu a partir de suas observações clínicas, no entanto o problema de defini-la, de compreender como ela opera na esfera do indivíduo e da coletividade, se lhe apresentou mais de uma vez, e ele não o contornou. E, ao tratar dessa questão, o pensador de Viena tratou também do que, sempre tendo como referência sua teoria da mente, está na base da determinação dos modos de agir dos sujeitos. Base com a qual contribuem o desenvolvimento do sujeito na infância e sua relação com os outros, mas não só.

Nesse percurso, pautado por textos em que o autor lida com o entendimento e a definição da consciência moral, há espaço também para a apresentação do conceito de Inconsciente, peça fundamental na arquitetura do pensamento freudiano, bem como para a apreciação de parte da ética de Immanuel Kant, convocada à comparação com a consciência moral pelo próprio pai da psicanálise.

**Palavras-chave:** consciência moral; Freud; ética; psicanálise

## **ABSTRACT**

This work aims, through the analysis of selected works by Sigmund Freud, to reach a knowledge of how the author builds, having as background the theory of mind developed by himself, having as background the constitution of psychoanalysis, a particular concept of conscience.

On his writings, Freud has never dealt with conscience as a problem detached from the theory he developed from his clinical observations. Nevertheless he has many times faced the question of understanding conscience and the ways it works on the individual and the community basis, and he has never refused handling it. And, in handling this question, the thinker from Vien dealt also – always having as reference his theory of mind – with what basis determines the subject's modes of action. Basis with which both the subject's development in his childhood and his relations with others contribute to assemble– but not only them.

Through this work, guided by texts in which the author dwells on the definition of conscience, there is also room for the presentation of the Unconscious concept, a keystone in the architecture of Freudian thought. There is also room for assessing part of Immanuel Kant's ethics, that was called by the Father of Psychoanalysis himself to be compared to conscience.

**Key-words:** conscience; Freud, ethics, psychoanalysis.

## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 10 |
| <b>Freud e seu trabalho</b> .....  | 12 |
| <b>Um percurso pela obra</b> .....   | 17 |
| <b>Freud e a filosofia</b> .....   | 19 |
| <br>   |    |
| <b>CAPÍTULO 1: Existe uma moral</b> .....  | 26 |
| <b>CAPÍTULO 2: Uma ancestralidade da moral</b> .....   | 31 |
| <b>CAPÍTULO 3: Um interlúdio para o Inconsciente</b> .....   | 39 |
| <br>   |    |
| <b>CAPÍTULO 4: Introdução ao narcisismo (ou a busca por um Eu ideal)</b> .....                                 | 50 |
| <b>CAPÍTULO 5: O Eu e o Id (ou um lugar para a consciência moral)</b> .....                                    | 58 |
| <b>CAPÍTULO 6: O problema econômico do masoquismo (ou da crueldade da<br/>consciência moral)</b> .....         | 65 |
| <br>   |    |
| <b>CAPÍTULO 7: Um interlúdio para Kant (ou a moralidade fundada na<br/>razão)</b> .....                        | 74 |
| <b>CAPÍTULO 8: O mal-estar na civilização (ou uma breve consideração sobre o mal e a<br/>felicidade)</b> ..... | 78 |
| <br>   |    |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....   | 86 |
| <b>APÊNDICE:</b> .....   | 93 |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....  | 97 |

## INTRODUÇÃO

Um dos constituintes da ética, como ramo da filosofia, é o estudo do modo de agir. O que devo fazer? Como devo agir; como devemos agir? Essas são perguntas com as quais a ética lida<sup>1</sup>.

É essa primeira pergunta a mesma que leva uma pessoa ao consultório de um psicanalista. Em face de algum problema que enfrenta no dia-a-dia— ou alguns problemas —, seja no trabalho, seja em relacionamentos com outras pessoas etc., ela chega ao psicanalista com a demanda da prescrição de uma linha de ação. Como devo agir? O que devo fazer para me livrar desse problema (ou desses problemas)?

É um incômodo o que, via de regra, leva alguém a um consultório de psicanálise. Do mesmo modo, não deixa de ser um incômodo o que está por trás da pergunta à qual os sistemas éticos tentarão responder. O incômodo da incerteza quanto ao agir correto, ao que ele seja, ao como reconhecê-lo, ao como praticá-lo.

Claro que isso não faz, automaticamente, da psicanálise um sistema ético, muito embora haja diversos pontos de intersecção possíveis entre a prática e a teoria psicanalíticas e questionamentos e proposições de caráter ético. O que acabei de mencionar é apenas um deles. Mas um importante para a realização deste trabalho, posto que foi a partir dessa constatação que comecei a dar tratos à ideia de abordar o pensamento de Freud a partir de um ponto de vista em que fosse possível um diálogo com a filosofia sob a perspectiva da ética.

Registre-se que as causas dos possíveis problemas levados por um paciente a um consultório de psicanálise serão investigadas nessa clínica, obviamente, a partir da teoria psicanalítica e, portanto, será a partir de uma série de conceitos por ela fornecidos, os quais articulam-se entre si na produção de significados, que se constituirá uma natureza desses problemas bem como o modo de os tratar. Não obstante, a questão do como agir está presente em toda a clínica psicanalítica. Logo, está também presente no pensamento de Freud. Ela já surge, como se verá adiante, no relato que Freud apresenta do tratamento aplicado a sua paciente Elizabeth von R., em “Estudos sobre histeria”.

Quem pratica a psicanálise sabe que o psicanalista nunca dirá a seu paciente como ele deve agir em dada ou determinada situação, salvo casos excepcionais. Assim, a resposta à pergunta inicial não é posta, na clínica psicanalítica, para o paciente; ela não vem de fora, mas

---

<sup>1</sup> No campo da ética a busca da filosofia é, segundo Simon Blackburn, compreender as motivações, as razões e os sentimentos que nos fazem agir (BLACKBURN, 2001).

deve ser buscada nele próprio, deve sair de si, do Inconsciente, a partir da tentativa de acesso ao que não vem à consciência<sup>2</sup>, num processo que de certo modo evoca o socrático, maiêutico. Muito embora o próprio Freud tenha marcado que a análise e a maiêutica socrática não são a mesma coisa, dado que há sempre conteúdos no Inconsciente do sujeito que nunca alcançarão sua consciência.

Saindo da clínica, deixando de lado questões de técnica psicanalítica, que não são objeto deste estudo, o foco será no tratamento que Freud dá, em sua teoria, a esse problema da ética. Mas a vastidão das intersecções possíveis entre o pensamento de Freud e questões e proposições éticas acerca do como agir exigiram que o problema aqui tratado fosse restringido, delimitado. E um dos modos com que Freud trata efetivamente dessa questão são as reflexões que ele faz, ao longo de sua obra, sobre a consciência moral<sup>3</sup>.

A consciência moral, que se constitui a partir de um diálogo que o sujeito tem com uma instância interna a ele, que lhe “diz” o que é certo e o que é errado, com implicações diretas, portanto, no que ele deve fazer; no como ele deve agir.

Segundo Paul Strohm, a *conscientia* foi identificada e nomeada pelos romanos, e tem influenciado o comportamento humano por mais de 2000 anos. Strohm revela também que a ideia de consciência está de longa data associada à capacidade que ela tem de causar desconforto ao sujeito; de ferir, marcar; e de convencer. “Esqueça as Fúrias, diz Cícero em *Pro Sexto Roscio*, os culpados atormentam a si próprios com o pensamento de suas más condutas: cada um deles é assediado e atormentado pelo conhecimento de seu próprio crime, aterrorizado pelos seus pensamentos e por sua má consciência” (STROHM, 2011, p. 6). Diz o autor mais: o termo consciência é apropriado pelo cristianismo principalmente em função da escolha de Jerônimo da palavra *conscientia* para verter o grego *syneidesis*. E *syneidesis* é referente a um saber de si dentro de si, tem uma conotação de relação do indivíduo com si mesmo. E, mesmo após sua secularização, diz-nos Richard Sorabji, a consciência permanece uma forma de “autopercepção moral<sup>4</sup>, concernente, no caso de cada um, ao que esteve ou estaria errado” (SORABJI, 2014, p. 9).

A consciência moral, que é uma guia para o agir; que, constituinte do sujeito, percebe o que ele faz e dialoga com ele.

---

<sup>2</sup> Aqui abre-se espaço para a observação de que o pensamento de Freud tem uma raiz iluminista. O próprio processo psicanalítico baseia-se no pressuposto da possibilidade de o paciente elaborar racionalmente aspectos de seu comportamento que lhe são apontados pelo psicanalista.

<sup>3</sup> O termo original, alemão, é *Gewissen*, formado pelo prefixo reflexivo *ge* e pelo verbo *wissen*, saber, conhecer. E que se diferencia, na língua germânica, de *Bewusstsein*, que é a consciência cognitiva, relacionada aos sentidos e às percepções.

<sup>4</sup> *Moral self-awareness* é o termo original.

E este é um conceito que Freud passa a elaborar a partir da clínica de seus pacientes. Notará ele que um dos sintomas do que classifica de neurose obsessiva é a retidão moral de seus pacientes; o respeito por regras de conduta que lhes são impostas por eles próprios ou de fora –como no caso da mencionada Elizabeth von R.

A investigação freudiana da consciência moral se dará, portanto, no âmbito teórico da psicanálise, como uma busca pela origem desses sintomas. E nessa busca se desenhará uma filogenia dessa consciência que temos todos nós, neuróticos. E, nessa construção que faz do conceito de consciência moral por meio das tramas teóricas da psicanálise, o próprio Freud faz uma conexão com a filosofia. Afirmar ele, em “O Eu e o Id”, que “o imperativo categórico de Kant é, assim, herdeiro direto do complexo de Édipo” (2011b, vol. 16, p. 196-197). A menção à consciência moral não é, aqui, direta, mas, como se verá, o complexo de Édipo, esse elemento psíquico elaborado por Freud no fazer da teoria psicanalítica, é fundamental para a instauração de uma consciência moral como ele a enxerga. Como também será visto, o Imperativo Categórico está vinculado à noção que tem Kant de dever.

Para analisar essa filogenia, para evidenciar o que é e como se constitui e como opera a consciência moral para Sigmund Freud, foram selecionados textos em que ele reflete sobre esse conceito e o elabora, sempre a partir dos fundamentos da teoria psicanalítica, que estão sendo transmitidos nesses mesmos textos e em outros. Assim, a compreensão e a definição da consciência moral não é, para Freud, um problema que se encontra desvinculado da necessidade de compreensão dos incômodos de seus pacientes; não é um problema que surge, para ele, independentemente de sua teoria do funcionamento da mente. Seu esforço para compreender a consciência moral integra seu esforço para compreender o funcionamento da psique, nos moldes do seu pensamento, obviamente.

O que não torna o exame desse conceito, na obra freudiana, menos relevante para a filosofia, dado que o que está se examinando, no fundo, é o que tem a dizer o pensamento de Freud sobre o pensar do sujeito acerca de suas possibilidades de ação e sobre a opção desse sujeito por uma ou outra ação.

## **Freud e seu trabalho**

“Nasci em 6 de maio de 1856, em Freiberg (na Morávia), pequenina cidade da Tchecoslováquia. Meus pais eram judeus, e eu também permaneci judeu” (FREUD, 2011a,

vol. 16, p. 77). É assim que Sigmund Freud dá início a sua “Autobiografia”, publicada em 1925, portanto apenas 14 anos antes de sua morte<sup>5</sup>.

Freud é um dos poucos pensadores a criar termos técnicos no tecer de seu pensamento que acabaram sendo incorporados pela linguagem coloquial, muito embora a coloquialidade dos termos, como é de praxe ocorrer, os tenha afastado consideravelmente de seu significado original. Neurótico e recalçado são dois exemplos de adjetivos que ganharam contorno nos escritos de Freud e, esvaziados de sua complexidade, tornaram-se termos do dia a dia. Da mesma forma, um ato falho passou a designar qualquer deslize de vocabulário.

Dando seguimento à biografia de Sigmund Freud, lembramos que ele viveu numa família numerosa – foi o primeiro dos oito irmãos gerados pelo pai, Jacob, e pela mãe, Amalia. Freud foi criado em Viena, cidade para a qual os Freud se mudaram em 1860.

Amante dos livros e do estudo, em 1873 ingressou na Universidade de Viena para estudar medicina. Ele afirmava pretender seguir a carreira científica – de fato, um dos primeiros esboços feitos de um neurônio saíram de sua pena –, mas as dificuldades financeiras e o preconceito que previa sofrer em razão do fato de ser judeu o fizeram adotar um caminho pragmático, e ele passou a se dedicar à clínica.

Quanto ao preconceito contra os judeus na Viena do século XIX –e não só lá –, diz-nos muito um fato narrado pelo próprio Freud, em “Interpretação dos sonhos”. Narra ele que certa vez seu pai contou ter sido barrado por um indivíduo cristão que atirou seu chapéu ao chão e o ordenou que saísse da calçada, pois ele era um judeu. Freud, então com 12 anos, perguntou ao pai o que ele fez. E Jacob respondeu que pegou o chapéu do chão, pois não tinha alternativa.

O que despertou o interesse clínico de Freud foi um distúrbio conhecido na época como histeria. Atribuído então quase que exclusivamente às mulheres –daí o nome, que vem do grego *hysteros*, útero –, o que caracterizava a histeria era a constatação de que os sintomas, estranhos, apresentados pelas pacientes não correspondiam a nenhuma alteração fisiológica detectável. Elas tinham paralisias, contorciam-se ou se tornavam mudas, mas nada podia ser ligado a alguma enfermidade física. “Atualmente, como diagnóstico médico, ela [a histeria] praticamente desapareceu, tendo seus sintomas sido incluídos numa série de diferentes condições e transtornos mentais” (CLACK, 2015, p. 13).

---

<sup>5</sup> Sobre o fato de ser judeu, vale mencionar que, para Renato Mezan, Freud esperava, dedicando-se à ciência, e em virtude da objetividade com que esta opera e do valor de verdade de seu discurso (considerando-se a então visão da ciência, de cunho positivista), contribuir com o conhecimento e poder superar os preconceitos que enfrentava a comunidade judaica (MEZAN, 2006, p. 99-100).

O método que Freud desenvolveria para tratar a histeria teve a influência das pesquisas e do trabalho de outros médicos, como Jean-Martin Charcot, por ele admirado, que dirigia o sanatório de Salpêtrière, em Paris, e que tentava descobrir o que estava por trás dos sintomas histéricos das pacientes do sanatório, e Josef Breuer, seu parceiro na obra “Estudos sobre histeria”, uma coletânea de casos clínicos comentados.

Assim, Freud parte em busca de uma explicação psicológica para os fenômenos clínicos que começa a observar. Como lembra Beverly Clack:

Ele é, antes de mais nada, um médico que procurou curar os que sofriam de várias formas de doença mental. Suas teorias brotam de sua experiência clínica. Além disso, essas teorias surgem num período específico da história e são influenciadas por esse período. No final do século XIX, a psicologia e a investigação do cérebro estão na tenra infância. Desse modo, ele não tem escolha a não ser a de tentar –de modo experimental –criar um vocabulário para os fenômenos com que depara. (CLACK, 2015, p. 3)

Com Breuer, Freud conclui que os sintomas histéricos estão ligados a ideias e sentimentos que as pacientes de algum modo “expulsavam” da consciência –ou melhor, para usar a terminologia freudiana, que seria elaborada em sua obra, o Consciente. E as pesquisas que seguiriam a partir desse rumo exigem do pai da psicanálise não só a criação de um vocabulário específico, mas o fato é que a criação desse mesmo vocabulário se dá a reboque da elaboração de uma nova teoria da mente, atrelada, obviamente, a uma nova concepção do funcionamento da mente.

E já nesses estágios iniciais de elaboração teórica e pesquisa clínica está presente a moralidade. Seguindo com Clack, ficamos sabendo que:

Uma visão comum da histeria naquela época era a de que ela decorria da degradação da histérica [...] a natureza aparentemente sexual de seus devaneios era uma prova de que essas [as histéricas] eram mulheres imorais, promíscuas, cuja doença revelava sua verdadeira natureza. As investigações de Freud sugeriam uma visão radicalmente diferente: a histérica não era uma pessoa corrupta e degenerada [...] Na raiz da doença histérica havia ‘uma ideia inaceitável’ que acompanhava um acontecimento traumático, muitas vezes de natureza sexual. Em vez de aceitar essa ideia, a histérica na realidade reforçava demais o aspecto moral e acabava procurando se isolar totalmente dela. (CLACK, 2015, p. 14-15)

É já no início de seu trabalho, portanto, que o pai da psicanálise tem de abordar a moral como uma questão de algum modo relacionada aos distúrbios da psique que identifica e pretende compreender e tratar.

E a possibilidade de tratamento que ele enxerga está no atual reconhecimento, pelo paciente, das ideias e sentimentos que ele está evitando reconhecer. Ao ouvir um paciente falar sobre qualquer assunto, Freud postula, pode-se perceber no seu discurso o que está confinado no Inconsciente –para nomear uma outra e fundamental categoria do pensamento freudiano. Quando esse conteúdo chega ao Consciente, caminha-se para a eventual cura do paciente<sup>6</sup>.

Sigamos com Clack, que, apesar de já se apropriar das categorias e nomenclaturas freudianas para se fazer entender, nota a extensão do projeto de construção de saber de Freud:

De modo notável, a partir dessas reflexões como uma forma para explicar a histeria, Freud dá um salto para aplicá-las, em termos mais gerais, a um entendimento do que constitui ser um ser humano. A paciente histérica não estava consciente de seus sentimentos e desejos recalçados. No entanto, só porque esses sentimentos já não eram conscientes –eram, na realidade, inconscientes –, isso não significava que fossem incapazes de afetar sua vida. Pelo contrário, eles tinham consequências devastadoras sobre sua capacidade de viver no mundo. Em vez de limitar a importância do inconsciente à explicação da doença mental, Freud passa a aplicá-lo em termos mais amplos a todos os seres humanos. (CLACK, 2015, p. 17)

É a ideia do Inconsciente atuante que Freud toma como uma das pedras de toque de sua construção teórica. Nós produzimos ações e ideias não apenas a partir de nossa consciência, mas também do Inconsciente. O Eu é fragmentado, e sua potência não está apenas na consciência. Não que essa fosse uma ideia absolutamente original. Ela já estava presente, de alguma forma, nos pensamentos de, entre outros, Schopenhauer e Nietzsche, pensadores dos quais Freud dizia estar afastado. Sobre o primeiro, afirmou que só leu tarde na vida<sup>7</sup>; do segundo afirmou não conhecer as ideias<sup>8</sup>.

No final de 1889 – embora com a data 1900 – Freud publica “A interpretação dos sonhos”, considerada a obra que funda a psicanálise. Nessa obra ele defende que os sonhos são narrativas em que transparecem o conteúdo e as operações do Inconsciente –que ganha, então uma linguagem. E a psicanálise estabelece-se como um saber fundado na interpretação; pela interpretação das narrativas que o paciente leva ao analista, seja no divã, seja por meio de

---

<sup>6</sup> Muito embora a noção de cura, na psicanálise, seja no mínimo controversa. Até para Freud essa será, posteriormente, uma questão não concluída. Nos termos da própria psicanálise é mais apropriado afirmar que se caminha para a percepção consciente dos traumas e desejos inconscientes.

<sup>7</sup> Segundo o professor Jair Barboza, que traduziu *Die Welt als Wille und Vorstellung* para o português, “a psicanálise de Freud absorve por completo a teoria dos impulsos inconscientes, do papel nuclear da sexualidade na vida humana, do retorno ao inorgânico etc.” (BARBOZA, 2005, p. 11).

<sup>8</sup> Isso muito embora em 1908 a discussão de “Ecce homo” tenha sido o tema de uma das reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena, comandada por Freud e frequentada por seus seguidores à época.

sonhos, o psicanalista é capaz de identificar parte representações contidas no Inconsciente do sujeito.

Outro ponto fundamental que vai ganhando corpo conforme avança a teoria freudiana da mente é a importância da sexualidade em nossas vidas. Entre as formulações de Freud nesse campo estão as ideias de que a sexualidade humana é bastante distinta da sexualidade dos animais, pois no homem o instinto sexual não serve apenas ao propósito da reprodução e pode se dirigir a vários objetos –um indivíduo do mesmo sexo ou uma determinada parte do corpo, por exemplo. Além disso, a sexualidade humana não surge com a maturidade, mas está presente desde a infância, sendo que a criança passa por fases de desenvolvimento da sexualidade. E, ao longo dessas fases, a imaginação vai moldando as experiências de prazer que a criança tem.

Como resume Clack:

À medida que a criança experimenta os diferentes prazeres do corpo, ela também está procurando entender o mundo e em especial o que mamãe e papai fazem juntos quando ela não está presente. As crianças desenvolvem teorias sexuais sobre a natureza do sexo com base nos indícios limitados que estão à sua disposição –calcinhas ou lençóis manchados de sangue, gritos estranhos provenientes do quarto dos pais. Essas teorias podem posteriormente ser substituídas e corrigidas, mas as fantasias que acolhem experiências desse tipo continuam a exercer um efeito poderoso –mesmo que inconsciente – sobre como é imaginada a sexualidade dos adultos. Em vez de ser algo óbvio, o terreno sexual torna-se, na teoria de Freud, um lugar de mistério, que precisa ser explorado. (CLACK, 2015, p. 21)

Mais uma vez a evolução do pensamento de Freud tangencia a questão da moralidade. Postular uma sexualidade infantil lhe rendeu ataques em que a visceralidade das críticas era por vezes mal disfarçada. Conta Peter Gay que, após a publicação dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”,

aqueles dispostos a acusá-lo de pansexualista com ideias obscenas tiveram, evidentemente, muito material fértil para suas interpretações errôneas. Chamavam Freud de “libertino vienense”, os artigos psicanalíticos de “histórias pornográficas sobre virgens puras” e o método psicanalítico de “masturbação mental”. (GAY, 1989, p. 188)

Atento ao funcionamento da mente humana, Freud não concentra suas reflexões apenas no indivíduo, mas volta-se também para as relações dele em sociedade. “Totem e tabu”, de 1912, já pode ser lido como uma tentativa de arqueologia da vida em sociedade e é, como veremos, obra fundamental para o conceito de consciência moral construído por Freud.

Entendendo, em termos muito gerais, que o homem precisa refrear seu impulso por satisfazer seus desejos, por obter prazer, para poder viver em sociedade, Freud tem de dar conta de explicar o que levou a Europa ao genocídio da Grande Guerra, a Primeira Guerra Mundial, que duraria de 1914 a 1918. Assim, em 1920 ele publica “Além do princípio do prazer”, texto em que introduz o conceito de pulsão de morte, uma categoria complexa e controversa que impulsionaria o ser humano para um estado de repouso original, anterior à vida – para a morte.

Suas reflexões sobre a vida em sociedade não acabam por aí. Em 1936, três anos antes de morrer, Freud publica “O mal-estar na civilização”, texto em que são desenvolvidas, entre outras ideias, a de que a felicidade, vista como obtenção de prazer, é episódica e intermitente. A vida carrega, necessariamente, uma dose de desprazer e insatisfação, mas o trabalho, a ciência e as artes são atividades capazes de proporcionar ao homem algum prazer. Também a questão moral tem tratamento nesse livro.

Com a ascensão do nazismo na Alemanha, Sigmund Freud passa a ser perseguido. Obras suas são queimadas pelos asseclas de Hitler, junto com livros de outros pensadores judeus. Em 1938, com a anexação da Áustria pela Alemanha, a vida de Freud e sua família em Viena ficou impossível. Sua filha Anna chegou a ser presa pela Gestapo e ficou detida por um dia. Dessa forma, em junho daquele mesmo ano, ele e parte da família se exilaram em Londres. Freud ficaria na capital do Reino Unido até morrer, vitimado por um câncer no palato que lhe causara grande sofrimento físico por bastante tempo. Ele morre sem ver o início da Segunda Guerra Mundial.

### **Um percurso pela obra**

Em “Estudos sobre histeria”, obra que escreveu junto com Breuer e que é composta por relatos clínicos dos dois médicos, Freud apresenta como se deu o tratamento da paciente Elizabeth von R. Sobre o famoso caso Elizabeth, Freud nos conta notar como sua paciente nega a ideia de que ama o cunhado, e como ela chora ao ouvir isso de Freud, ao ser confrontada por ele. A esse respeito, comenta o pai da psicanálise que “essa menina sente pelo seu cunhado ternura cuja aceitação na consciência encontra a barreira de todo o seu ser moral” (FREUD & BREUER, 2001, p. 157).

O que começa com uma breve menção, sem suscitar reflexão ou tomar a atenção do narrador dos casos clínicos que comunica ao público, se transformará, ao longo de sua obra, num tema a ser paulatinamente elaborado por ele.

Desenvolvendo uma teoria para embasar o tratamento do que, no início, era chamado histeria – esse tratamento se tornaria a psicanálise –, Freud não se detém, é verdade, especificamente sobre a questão da moral ou da consciência moral, que é, este último, o problema que interessa aqui tratar. Mas o mestre de Viena é levado a dar atenção ao tema conforme a questão atravessa problemas que têm uma importância específica para a teoria psicanalítica. É no esforço de mapear, compreender e tratar as neuroses que Freud topa, ao longo do caminho, com a consciência moral – conforme já observamos. Mas não é esse o único caminho que leva a traçar sua concepção da composição e do funcionamento da consciência moral. Esse problema se lhe apresenta também em ocasiões em que ele tenta aplicar o saber psicanalítico na compreensão das relações entre o indivíduo e seus pares.

Os textos selecionados para o acompanhamento da construção desse conceito em Freud o foram por serem eles textos em que o autor ou se demora mais na reflexão do que seja a consciência moral ou porque, embora o tema não seja tratado longamente na obra em questão, ele o seja de modo a enriquecer ou transformar o conceito que se conhecia anteriormente na obra do próprio Freud.

“A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” é um texto em que Freud faz observações sobre o que entende como moral sexual. Contém uma visão restrita da moralidade, não só por estar atrelada ao tema da sexualidade, mas por tomar como referência a sociedade vienense da época. Mas será examinado aqui por nele o autor transmitir algumas ideias sobre o que entende por moralidade.

“Totem e tabu” é a obra em que Freud se pergunta, textualmente, o que é a consciência moral. E a primeira obra em que ele tomará essa questão como um dos problemas principais e, obviamente, tentará responder à pergunta que levanta. Em “Introdução a narcisismo”, Freud começa a construir uma definição de consciência moral conforme a dinâmica psíquica do sujeito, ligando sua constituição à busca de um ideal de comportamento a ser seguido pelo próprio sujeito.

Nesse trajeto ele passa, em “O Eu e o Id”, pela “alocação” da consciência moral em uma das instâncias psíquicas que ele concebe e cujos nomes passeiam também pela linguagem do dia-a-dia: o Eu, o Id e o Super-eu. Em “O problema econômico do

masoquismo”, uma característica marcante da consciência moral freudiana, a agressividade, é pensada com atenção.

E, finalmente, analisamos “O mal-estar na civilização”, obra da maturidade do autor, na qual a conexão com a experiência clínica fica em segundo plano e em que o autor apresenta uma visão, obviamente fundamentada na teoria psicanalítica, panorâmica das relações sociais, a qual lhe permite vaticinar que a felicidade a que temos direito é episódica e que nos permite avaliar se a consciência moral tem algum papel a constituição dessa felicidade.

Nesse percurso estão inclusos dois interlúdios. O primeiro deles, para tornar mais claro o conceito de Inconsciente, sempre presente neste trabalho, tornar visível sua influência sobre a consciência moral conforme Freud a entende. O segundo será para que entendamos o conceito de Imperativo categórico, de Kant, e possamos apreciar a relação deste com a consciência moral freudiana.

## **Freud e a filosofia**

“Amemos ou não Freud, sua leitura nos é obrigatória e indispensável”, afirma Luiz Roberto Monzani, professor da Unicamp (MONZANI, 2008, p. 19).

No artigo encerrado por essa afirmação –ou esse convite –, Monzani trata de possíveis relações entre a filosofia e a psicanálise. Ele menciona a clássica abordagem da filosofia da psicanálise, em que aquela abordaria esta nos moldes da filosofia da ciência, ou seja, sendo o trabalho filosófico o de analisar se o arcabouço teórico e metodológico da disciplina em questão se coaduna com critérios de verdade previamente estabelecidos.

O professor da Unicamp cita também a possibilidade de a filosofia focalizar a psicanálise enquanto um discurso com seus significados próprios: “Podemos, então, ler Freud, não preocupados com a verdade da doutrina, mas sim preocupados apenas em como estabelece, propõe, abandona, alarga ou estreita os significados de diferentes conceitos no interior da teoria” (MONZANI, 2008, p. 15). E, a partir daí, propõe uma terceira relação entre filosofia e psicanálise, a qual julga ser a mais interessante. Nesta terceira relação, haveria a inversão da relação estabelecida entre a filosofia da ciência e uma dada ciência, e se investigaria qual saber é produzido pela psicanálise.

Esse terceiro tipo de leitura procurará examinar e demarcar o conjunto dos critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão, e qual

o critério e a ideia de verdade que daí brotam [...] A questão que se coloca agora, por exemplo, não é: a psicanálise é uma ciência? Mas esta outra: que tipo de racionalidade nos traz a psicanálise? (MONZANI, 2008, p. 15-16)

Monzani afirma, então, que se estabelece entre filosofia e psicanálise uma via de duas mãos: se aquela coloca problemas para esta, a recíproca também é verdadeira. “Há inúmeras pistas e problematizações em Freud”, diz ele (MONZANI, 2008, p. 18). Sendo uma delas o problema da “origem e o papel da consciência moral tanto na esfera do sujeito singular, como também de seu papel nas séries coletivas” (MONZANI, 2008, p. 18).

A moral como tema freudiano dado a considerações da filosofia também é lembrada pelo professor Vladimir Safatle, na apresentação de um volume de ensaios de vários filósofos e psicanalistas publicado em 2008. Diz ele que:

É inegável que poucos foram aqueles que, a partir de um campo empírico de saber, tiveram tanto impacto no desdobramento de questões filosóficas maiores relativas à moral, à estrutura do sujeito, da linguagem, da consciência-de-si, do desejo e da vontade, às expectativas no campo do político, entre outros. (SAFATLE, 2008, p. 10)

O campo empírico do saber a que se refere Safatle, é bom destacar, é a clínica de Freud, a experiência que ele teve com seus pacientes.

Antes de entrarmos especificamente no problema da consciência moral, detenhamo-nos mais um pouco sobre as relações possíveis entre a filosofia e o fruto teórico do pensamento de Freud.

Um problema fundamental a pautar essa relação é o do descentramento do sujeito da consciência. Em Freud, o sujeito da consciência perde seu protagonismo em razão do postulado do Inconsciente e da importância dessa instância psíquica na compreensão que Freud propõe do funcionamento da mente. Como afirma Joel Birman,

a invenção da psicanálise foi uma subversão no campo dos saberes sobre o psíquico, justamente porque articulou uma elegante solução teórica para os impasses então presentes, tanto na psiquiatria quanto na psicologia clássica. Ao formular o conceito de inconsciente, deslocou decisivamente o psiquismo dos registros da consciência e do eu. (BIRMAN, 2003, p. 24)

Ainda segundo Birman, o pensamento de Freud teria colocado “em pauta uma desconstrução da filosofia do sujeito, com o descentramento do sujeito dos registros do eu e da consciência” (BIRMAN, 2003, p. 57). Como o próprio Freud diz, fazendo uso de termos desenvolvidos no corpo de sua teoria para se referir a ela, a psicanálise constituiria a terceira

grande ferida narcísica da humanidade, tendo sido as duas outras a promovida por Nicolau Copérnico, na substituição do geocentrismo pelo heliocentrismo, e a promovida pelo naturalista Charles Darwin, ao identificar o parentesco evolutivo entre o homem e demais primatas.

O pensamento de Freud introduz, dessa forma, uma nova perspectiva sobre a constituição do sujeito, e também a partir desse ponto instaura-se um diálogo entre a filosofia e a psicanálise. Birman lembra que, nos anos 60,

Ricoeur procurou inscrever a psicanálise no campo da filosofia contemporânea, enfatizando sua dimensão hermenêutica. Indicou para isso que, desde o século XIX, se iniciou um processo teórico de suspeita em relação à consciência como lugar de produção da verdade, que se evidenciou nos discursos de Nietzsche, Marx e Freud. Por tal motivo seria necessário evidenciar a produção dos enunciados de verdade pelos métodos hermenêuticos, advindos da linguística, da psicanálise e da filosofia da religião, para se restabelecer o ser da consciência pelos caminhos indiretos da interpretação. Tornar, pois, consciente o inconsciente continuava sendo ainda o imperativo da psicanálise e da filosofia, para Ricoeur, que acabou por inserir novamente Freud na tradição fenomenológica. (BIRMAN, 2003, p. 65)

Assim, não é apenas o descentramento do sujeito da consciência que cria uma ponte entre a psicanálise e a filosofia, mas também o fato, já mencionado por Monzani, acima, de o pensamento de Freud ter se dedicado a fundar um saber que se constitui a partir da interpretação. No resumo que Birman faz da avaliação de Paul Ricoeur sobre a psicanálise, este entende que o conjunto de sentidos proporcionado pelo discurso psicanalítico, calcado na interpretação das narrativas do sujeito a partir da postulação do Inconsciente, também produz enunciados de verdade.

A psicanálise constituiria, então, uma hermenêutica, pois os sentidos produzidos a partir de sua prática se constituiriam via interpretação do discurso – e de atos – dos pacientes. E o que se revelaria com essa interpretação seria o conteúdo do Inconsciente do sujeito, portanto, essa hermenêutica, para ser construída, depende da postulação de que o Inconsciente possua uma lógica, uma linguagem que possa ser ela mesma interpretada pelo psicanalista. Essa transposição do conteúdo do Inconsciente para o domínio da consciência é um dos pontos em que a filosofia tem espaço para elaborar uma crítica de Freud, dado que se pode argumentar que, se o conteúdo do Inconsciente é completamente inconsciente, jamais se poderia ter consciência dele. O argumento é semelhante ao do problema corpo/alma: se as

duas extensões são separadas mas se comunicam, é necessário encontrar o ponto dessa comunicação.

Isto posto, não podemos desconsiderar o diálogo que o próprio Freud estabelece, diretamente, com a filosofia de sua época.

Por meio de seus escritos é possível entrever uma relação pautada por tapas e beijos, para usar um termo popular. Inscrevendo dados de sua própria numa avaliação pautada por sua própria teoria, Freud chega a insinuar que o interesse pela filosofia é como um delírio, um sintoma de paranoia.

É preciso ter em mente, antes de detalhar um pouco as referências freudianas à filosofia, que a filosofia que Freud tem como modelo é uma filosofia de sistemas especulativos totalizantes, como a de Hegel. Filho de sua época, embora, como diz o recém-falecido historiador Peter Gay, também um homem que teve uma vida para o nosso tempo, o autor da “Interpretação dos sonhos” tem a pretensão de fazer ciência quando está atrás dos motivos da histeria das mulheres que observa e atende. E o modelo científico que a época lhe fornece é o positivismo, sendo que o conhecimento é acessível na circunscrição dos fenômenos observáveis, analisados racionalmente. Freud não entendia que a psicanálise aspirava a ser uma *Weltanschauung*, diferentemente do que ele entendia ser o objetivo da filosofia. Não obstante, como lembra o professor Renato Mezan, e como é reconhecido pelo próprio Freud em diversos pontos de seus textos, a psicanálise não se enquadrara na cartilha positivista (MEZAN, 2006, p. 99-100).

Apesar dessas distinções que Freud marca, seu interesse pela filosofia transparece não só nas breves menções que faz a diferentes filósofos em seus textos –notadamente Kant –, mas ele mesmo o confessa. Em uma determinada carta da extensa correspondência que trocou com seu amigo otorrino Wilhelm Fliess (1858-1928), Freud afirma que, ao criar a psicanálise, está finalmente realizando seu sonho de ser um filósofo.

A despeito da relação conflituosa que tem com a filosofia, no pensamento de Freud sempre transpareceu que ele foi, como afirma Renato Mezan, “um pensador da cultura”. Suas observações e sua teoria nunca ficaram circunscritas apenas a aspectos biológicos ou fisiológicos do ser humano; a psicanálise não se manteve no espectro das ciências naturais. O pensar as relações dos indivíduos consigo mesmos, com os outros e com a sociedade sempre acompanhou a trajetória intelectual do mestre de Viena. Em alguns períodos esse pensar concentrou-se mais sobre sua clínica e seus pacientes, em outros períodos esse pensar se expandiu.

Ele próprio, já no fim da vida, em 1935, faz uma curta avaliação retrospectiva de suas pretensões intelectuais. Num adendo a sua “Autobiografia”, Freud afirma que, “após o *detour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, a medicina e a psicoterapia, meu interesse retornou aos problemas culturais que um dia haviam fascinado ao jovem que mal despertara para o pensamento” (FREUD, 2011a, vol. 16, p. 164). Desse interesse resultou, entre outras obras que Freud menciona nesse mesmo texto, “Totem e tabu, [trabalho em que] eu havia utilizado os novos conhecimentos analíticos para investigar as origens da religião e da moralidade” (FREUD, 2011a, vol. 16, p. 164).

A moralidade, pode-se dizer, creio, está entre os problemas culturais que o fascinaram desde a juventude. Como mencionado acima, ela surge como interesse já nos “Estudos sobre histeria”.

Como se verá adiante, Freud dá à consciência moral uma dimensão psíquica. Ela se constitui, ver-se-á em detalhes, a partir de uma dinâmica psíquica do sujeito que é entendida a partir da teoria da mente elaborada, claro, pelo próprio Freud. E essa dinâmica revela que essa consciência moral se constitui também em função da relação desse mesmo sujeito com o outro—e, o que é não menos significativo, interfere nas relações do sujeito com o outro, posto que interfere no agir do sujeito.

Assim como a moralidade diz respeito também ao agir em sociedade, a relação com o outro está presente logo no início das considerações de Freud sobre a moral; antes mesmo de ele imaginar seu modelo de consciência moral. Sabemos disso pelo exposto acima, na citação dos “Estudos sobre histeria”. Mas não só. O professor Renato Mezan, que em seu “Freud, pensador da cultura” defende que o pensamento de Freud deu à luz não só a uma teoria da mente, mas um modo inédito de conceber o humano, a cultura, dedica algumas linhas desse trabalho a acompanhar como a moral é compreendida por Freud vis-à-vis a classificação das neuroses e o desenvolvimento de sua teoria. E Mezan observa que o homem, para Freud, é imbuído de motivações morais logo após seu nascimento. Mais, afirma ele que “a situação indefesa do lactente é a fonte das motivações morais” (MEZAN, 2006, p. 194). Isso porque o bebê recém-nascido, para que tenha aliviado o desprazer que lhe causa a fome, precisa que a mãe o amamente; precisa da intervenção do outro. E, segue Mezan:

Uma “motivação moral” é aquela em que o reconhecimento de outro ser humano como semelhante a mim representa um momento essencial. É o registro da alteridade que desponta aqui, porém de uma alteridade muito precisa, a da dependência que sucede o solipsismo originário. (MEZAN, 2006, p. 194)

Para sobreviver, para não morrer de fome, o ser humano necessita dos cuidados do outro –da mãe, no caso. Também o homem freudiano tem sua vida necessariamente inscrita no âmbito da moral, como nos faz ver Mezan. A relação do indivíduo com o outro é dada logo após o nascimento e daí seguirá até o fim da vida. Na verdade, é sobre a relação do indivíduo com o outro que Freud constrói toda a sua teoria, o seu projeto de aliviar as angústias do sujeito.

E, embora nesse ponto da trajetória intelectual de Freud que é tomada por Mezan como referência aquele ainda não tenha tratado da consciência moral, a alteridade, como se verá, estará nela inscrita. Assim como a dependência.

Isso tudo sem perder de vista que, como também se verá, posteriormente o Inconsciente será, para Freud, fundamento da consciência moral, e, como assinala Maria Rita Kehl:

A virada freudiana abalou profundamente algumas convicções a respeito das relações do homem com o Bem, exigindo que se repensassem os fundamentos éticos do laço social a partir da descoberta das determinações inconscientes da ação humana. (KEHL, 2002, p. 8)

O próprio Freud repensa esses laços em alguns dos textos que serão tratados aqui, notadamente em “O mal-estar na civilização”. E, pode-se afirmar, Kehl nos remete a mais uma “ponte” entre a filosofia e o pensamento freudiano.

Como lembra Demetrio Neri, justificar “o sistema de crenças morais que está na base da conduta prática [...] requer enfrentar complexos problemas de ordem filosófica” (NERI, 2004, p. 63). E um desses problemas, significativo, diz respeito à ontologia dos atributos morais: o que são esses atributos.

A percepção do desenho dessa ontologia passa necessariamente, como é da excelência do método filosófico, pela elaboração de algumas questões.

Assim, cabe indagar quais as noções de dever o sujeito moral freudiano carrega, em virtude de sua consciência moral, e não apenas como ele a adquire. De que princípios de ação é a consciência moral freudiana capaz de dotar o sujeito.

Cabe questionar também se a consciência moral dota o sujeito de alguma espécie de liberdade ou se, ao contrário, existe para lhe restringir as ações. Há algum determinismo nas ações embasadas por essa consciência?

Cabe indagar ainda se a consciência moral, aos olhos de Freud, é inata ou adquirida, muito embora parte dessa resposta esteja encaminhada já neste trecho do trabalho.

Em resumo, o propósito aqui é entender qual sujeito ético é esse que se desenha em função da consciência moral que o habita, aos olhos de Freud.

Há, obviamente, uma outra pedra de toque entre a ética e o pensamento de Freud. Falo mais especificamente da ética da psicanálise como uma ética profissional, uma ética da prática psicanalítica. Se esta foi concebida como um método terapêutico que visa permitir ao paciente que viva com menos angústia, questões éticas colocam-se peremptoriamente. Uma delas, muito específica da psicanálise em razão da forma como ela concebe os desejos humanos, é a de se é legítimo que o analista aponte ou não direções de ação para seu paciente.

Isso sem mencionar a perspectiva de questionamento da eficácia da psicanálise, que é uma perspectiva de questionamento ético também. Um ponto evidente dessa relação se dá a partir do saber científico. Se, como quer Popper, a psicanálise não é ciência e seus juízos não podem se submeter ao falseamento, cabe questionar se é ético se dedicar à prática psicanalítica.

Porém nosso escopo aqui não é abordar a noção de bem que surge com a perspectiva do Inconsciente, mas tratar apenas da consciência moral freudiana. E a condução dos argumentos com vistas nesse escopo passará pela construção do conceito de consciência moral na teoria freudiana –ou seja, passará por um olhar também referido por Monzani, de como os conceitos são propostos e construídos a partir dos elementos que a teoria em si fornece – e tentará abordar as implicações éticas dele.

## **CAPÍTULO 1: Existe uma moral**

Como já mencionado na Introdução, Freud relata, em “Estudos sobre histeria”, que sua paciente Elizabeth von R. chora ao ser confrontada com a ideia de que ela ama seu cunhado, embora não o reconheça. Esse amor de Elizabeth pelo marido de sua irmã era um sentimento que, por lhe trazer dor, não era consciente. O trabalho da análise foi bem-sucedido, diz Freud, no ponto em que possibilitou à paciente que tivesse consciência desse amor, e com isso a dor veio à tona por meio do choro e da negação da moça. “Essa menina sente pelo seu cunhado uma ternura cuja aceitação na consciência encontra a barreira de todo o seu ser moral”, comenta Freud (FREUD&BREUER, 2001, p. 157).

Comentário esse que revela não apenas parte do que viria a ser desenvolvido por Freud posteriormente, no contexto da teoria que sustentaria a psicanálise – a moral como componente da dinâmica psíquica – já que é o “ser moral” de Elizabeth que a impede de reconhecer o amor que nutre pelo cunhado. Mas revela ainda uma ideia de moral balizada pelos costumes, por normas sociais. Pois que o que causa dor a Elizabeth é, aos olhos de Freud, o reconhecimento do desejo de uma relação que é condenada pelos costumes. A sociedade local na época condenava uma mulher que desejasse uma relação amorosa com o marido da irmã.

Ou, pode-se argumentar, uma concepção de moral que não autoriza o sujeito a causar o sofrimento de um próximo –no caso, a irmã dela.

Se o impedimento de causar desprazer a outrem é a norma que fundamenta a moral que seguia a sociedade vienense então, ou se é apenas a norma que orienta a conduta de Elizabeth, não vem ao caso agora. O que vem ao caso é a identificação de algumas características dessa moral que surge, pela pena de Freud, nesse texto de 1893.

Em primeiro lugar, a moral está, de algum modo, introjetada. Há o que talvez possamos chamar de um sentimento moral. Ou, nas palavras do próprio psicanalista de Elizabeth, um ser moral. Que, poucas linhas abaixo no mesmo trabalho, ganha o nome de caráter moral:

Demorou para que meus dois argumentos para consolá-la –que nós não somos responsáveis pelos nossos sentimentos, e que o comportamento dela, o fato de que ela tenha adoecido nessas circunstâncias, era prova suficiente de seu caráter moral –, demorou para que esse consolo a afetasse. (FREUD& BREUER, 2001, p. 157)

Esse caráter moral é, de algum modo, responsável por que a jovem Elizabeth não se dê conta do que sente pelo cunhado. O que nos faz chegar a uma segunda característica dessa moral, uma característica que a torna peculiar: de algum modo, ela tem efeitos dos quais o sujeito não tem consciência. Para Freud, é prova do caráter moral de Elizabeth o fato de ela não admitir seu amor pelo cunhado, mas esse amor lhe é revelado pelo próprio Freud, por meio do processo analítico.

Vicissitudes do processo analítico à parte, a questão aqui é que, embora o gerador desses sentimentos morais –a consciência moral – tenha a característica clássica de uma entidade judicativa, o sujeito não tem conhecimento de que esse julgamento aconteceu e, pior, originou uma sentença condenatória. Essa condenação aparece, aos olhos de Freud, como os sintomas que sua paciente apresenta, na forma de dores e dificuldade de mover as pernas.

Sem nos contermos, no momento, sobre os desdobramentos teóricos que levam Freud a relacionar um desejo não reconhecido a sintomas físicos, consideremos que a consciência moral que começa a aparecer aqui já está, ao menos em parte, e por paradoxal que pareça, descolada da consciência. Não é que Elizabeth não saiba que em Viena, no século XIX, não se aceita bem o fato de uma mulher desejar o marido da irmã –ou de qualquer outra pessoa, a propósito. O que ela não sabia é de seu desejo pelo próprio cunhado. E, não obstante, seu “ser moral” funcionou: julgou e agiu. A consciência moral operou impedindo que ela reconhecesse seu desejo, não que ela, em tendo ciência dele, deixasse de agir no sentido de concretizá-lo. Isso poderia acontecer, também, mas não tornaria peculiar a operação da consciência moral de Elizabeth.

A essa altura, Freud acredita que a moral é responsável pelo recalçamento, ou seja, que a moral consegue impedir que alguns desejos –moralmente condenáveis – cheguem à consciência do sujeito. Vislumbra-se isso nesse extrato do caso Elizabeth.

Se as normas morais que Elizabeth segue são dadas pelo hábito ou por uma instância transcendente não é objeto de questão ainda. Fiquemos com essa ideia de uma moral que interfere nas ações do sujeito sem que ele perceba.

E passemos para um curto artigo, publicado em 1908, intitulado “Moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno”<sup>9</sup>.

Em sua análise sobre a moral sexual, Freud dá nesse escrito, de certa forma, sequência ao que surgira no relato do caso Elizabeth. Ele abre o artigo mencionando duas

---

<sup>9</sup> O termo alemão traduzido por Paulo César de Souza é *kulturelle*, que em outras traduções surgirá como “civilizada”.

classificações de moral feitas por Christian von Ehrenfels<sup>10</sup> em um livro chamado *Ética sexual*. São elas a moral natural e a moral cultural. “Por moral sexual natural se entenderia aquela sob cujo domínio um povo se considera duradouramente sadio e capaz; por cultural, aquela cuja observância estimula os homens a um trabalho cultural mais intenso e produtivo” (FREUD, 2015, vol. 8, p. 360).

Se quisermos entender melhor essa distinção, recomenda Freud, devemos recorrer ao texto do próprio Ehrenfels. E nosso autor segue suas considerações sobre a moral sexual cultural. Que, segundo ele, é danosa à saúde. E aqui temos a conexão com as observações feitas a respeito de Elizabeth von R. Como visto, seus distúrbios nervosos foram atribuídos ao seu “ser moral”: a renúncia à admissão de um desejo, moralmente motivada, a pusera de cama.

Embora nesse artigo Freud restrinja sua apreciação da moral ao âmbito da sexualidade, ele dá a entender que as regras morais a que os indivíduos se submetem são exógenas, são postas pela sociedade. A crítica à moral que segue no texto é baseada num conflito entre os impulsos sexuais do sujeito e a obediência, pelo mesmo sujeito, a restrições de comportamento e ação vigentes, aceitas e valorizadas na sociedade. Freud vê que os impulsos sexuais humanos, diferentemente do que ocorre com os animais, não visam apenas à reprodução. Como uma carga energética, eles podem ser desviados e empregues em atividades constituintes da cultura, ou da civilização, como estudar, cantar ou construir um puxadinho –esse processo é a sublimação.

Esse conceitual característico da teoria freudiana da mente ainda seria amplamente elaborado por seu autor; o que se encontra nesse texto está ainda, como afirma Nina Saroldi, “em germe” (SAROLDI, 2011, p. 31).

Porém não é possível a sublimação total, e o resultado é o que vimos ocorrer com Elizabeth: parte desses impulsos, que não atingiram seu objetivo –ela não foi para a cama com o cunhado, e estudar, cantar ou erguer aquele puxadinho não bastaram para dar conta da energia total dos impulsos sexuais –, foram descarregados pelo corpo, na forma de sintomas como as dores que ela sentia.

À parte a teoria que Freud constrói para explicar essa dinâmica psíquica, o que se pode deduzir de suas observações acerca da moral aqui é que as regras morais são dadas pela sociedade e sua obediência pelos indivíduos resulta tanto na constituição da civilização –este

---

<sup>10</sup> Quem, faz-nos saber Paulo César de Souza, foi filósofo e professor da Universidade de Praga. Nasceu em 1859 e morreu em 1932.

argumento será expandido em “O mal-estar na civilização”, adiante – quanto no adoecimento dos nervos – o que posteriormente será nomeado como neurose.

Quanto à vontade do sujeito de seguir as regras morais, Freud parece ver algum espaço para uma autonomia. Nas palavras de Saroldi, comentando “A moral sexual cultural...”,

Aqueles que por conta de sua própria constituição não conseguem concordar com as limitações a que são submetidos na cultura tornam-se *outsiders*, ou mesmo criminosos, diante da sociedade. Para Freud, seu destino só pode ser diferente caso “sua posição social e suas capacidades excepcionais lhes permitam impor-se como um grande homem, um herói”. Na grande maioria das pessoas resta sempre algo da ordem do indomável e do ineducável, que a cultura é incapaz de controlar. Freud observa que “aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhes permitem são vitimados pela neurose. Esses indivíduos teriam se sentido melhor se lhes fosse possível ser menos bons”. (SAROLDI, 2011, p. 33)

Ou seja, se não é capaz de seguir as regras morais, ao menos no âmbito sexual, resta ao sujeito adoecer, como Elizabeth, tornar-se um marginal, no sentido de agir à margem do que quer a sociedade, ou ser um herói.

Não está em hipótese aqui, aparentemente, a escolha de não se conformar à moral sexual cultural. É da ordem da “constituição”<sup>11</sup> do sujeito se ele seguirá ou não as normas da moral sexual cultural. No entanto, o próprio Freud afirma que “aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhes permitem são vitimados pela neurose”. É possível, então, desejar ser mais fiel às regras morais do que permite a constituição do sujeito? Foi esse o caso de Elizabeth? Se foi, em que esfera operou esse desejo, dado que ela nem tinha ciência do amor que nutria pelo cunhado?

As possíveis respostas apontam, mais uma vez, para uma moralidade que opera fora do domínio da consciência.

Finalmente, acerca de como a moral que vigora na sociedade se faz representar para o sujeito, Freud dá também uma pista nesse mesmo artigo. Falando da educação sexual das mulheres, especialmente repressiva, que preza que as mulheres adiem a relação sexual até o casamento, Freud afirma que elas, “em seus sentimentos, ainda se apegam aos pais, cuja autoridade produziu nelas a repressão da sexualidade” (FREUD, 2015, vol. 8, p. 381-382).

A autoridade parental é, portanto, uma forma de as regras morais serem transmitidas para o indivíduo. Ao menos, por ora, no caso da mulher. Essa afirmação ganhará,

---

<sup>11</sup> Segundo Saroldi (2011, p. 33), a constituição é dada pelo fato de “o vigor das pulsões variar de pessoa para pessoa, bem como a parcela dessas pulsões que é passível de sublimação”.

ao longo do tempo, enorme peso e significação na definição que Freud dará da natureza e do *modus operandi* da consciência moral. Como veremos.

A respeito dos homens, Freud comenta o que qualifica de uma dupla moral, qual seja, a permissão social que os homens têm de serem infiéis no casamento. Isso, diz o pai da psicanálise, é prova de que essa moral sexual não é levada a sério pela própria sociedade que a instituiu.

## CAPÍTULO 2: Uma ancestralidade da moral

Das observações preliminares que fizera sobre a moral, presentes nos textos tratados acima, Freud avança para tratá-la como um problema que se apresenta para a psicanálise, portanto um problema que deve ganhar elaboração no corpo de seu pensamento.

Em 1913, quando da publicação de “Totem e tabu”, Freud considera algumas ações morais como sintomas neuróticos, e é a partir dessa perspectiva, considerando a moral a partir da dinâmica psíquica que vai ganhando corpo na sua teoria da mente, que o pai da psicanálise vai tratar da consciência moral. E é em “Totem e tabu” que ele se pergunta “Pois o que é a consciência [*Gewissen*]?” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112). Segue a resposta: “Conforme o testemunho da linguagem, é aquilo que se sabe com maior certeza [*am gewissesten weiss*]; há línguas em que sua designação mal se distingue daquela de consciência [*Bewusstsein*]” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112).

Então, para Freud, a consciência moral (*Gewissen*) é uma certeza.

Uma das investigações conduzidas em “Totem e tabu” é justamente a origem psíquica dessa certeza. Como diz Osmyr Gabbi Jr. sobre a obra:

O problema explícito [da obra] é o exame das origens da religião (“totem”) e da moralidade (“tabu”). No fundo, acreditamos que a intenção de Freud seja a de mostrar que as duas origens estão intimamente relacionadas [...] Portanto, [a obra] é uma tentativa de dar conta da religião até onde for possível e uma pretensão de esgotar a questão da moralidade. (GABBI, 1991, p. 132)

Deixemos a questão da relação entre religião e moralidade de lado, e fiquemos com a caracterização de consciência moral que vai se construindo. Freud afirma que ela “é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112). Eis que a consciência moral é definida, de certa forma, como uma ação reflexiva, uma característica que se pode afirmar clássica na explicação do que seja e de como opera a consciência moral. É uma instância interna que “enxerga” o que o sujeito pensa –ou, mais especificamente, enxerga alguns desejos que são rejeitados.

E essa rejeição “não precisa apelar para nenhuma outra coisa [...] está segura [*gewiss*] de si mesma” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112). Ela não tem, portanto, um ponto de apoio exterior para sua validação. Ao menos não um imediato. Esse ponto de apoio, como se verá no desenvolvimento que Freud dá ao conceito de consciência moral em sua obra, se forma a partir da relação do sujeito com o outro.

A dinâmica interna da consciência moral, segundo ele, fica mais clara “no caso da consciência de culpa, da percepção da condenação interior dos atos mediante os quais concretizamos determinados desejos [...] todo aquele com consciência sente dentro de si a justificativa da condenação, a recriminação pelo ato realizado” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112). Mais uma característica clássica da consciência moral, já mencionada: ela é uma instância judicativa; julga e condena, recrimina.

“A mesma característica mostra o comportamento dos selvagens ante o tabu” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112). “O tabu é um mandamento da consciência, sua violação faz surgir um terrível sentimento de culpa, que tanto é evidente em si como de procedência desconhecida” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 112). Obviamente a procedência desconhecida da culpa relacionada à violação do tabu não diz respeito a que ato gerou essa culpa, mas de onde vem a reação específica – qual seja, a culpa – a esse ato.

Como o sentimento de culpa, a consciência moral é “evidente em si”, daí haver quem a aproxime aos Imperativos Categóricos kantianos. No entanto a evidência da consciência moral freudiana não se deve ao fato de, como nos Imperativos Categóricos, ela ser derivada da razão. Como lembra Osmyr Gabbi Jr., na psique freudiana são as emoções que organizam os processos racionais. Portanto, a consciência moral está, para Freud, deslocada do domínio da racionalidade. Esse ponto será explorado com mais vagar mais adiante.

Seguindo em “Totem e tabu”, Freud começa a especular sobre a origem da consciência moral. Escreve ele que “a consciência [Gewissen] provavelmente surge com base numa ambivalência emocional” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 113). Essa ambivalência seria a do desejo de realizar uma ação e a abominação por essa ação. A consciência moral seria uma manifestação anterior ao ato porque, no sistema freudiano, o desejo abominável não está consciente. A consciência moral seria o produto do conflito entre uma ideia consciente do que não se deve fazer e um desejo inconsciente de se fazer justamente o que está proibido.

Impossível, portanto, compreender a ideia de consciência moral de Freud sem se aceitar um de seus postulados fundamentais, senão o postulado fundamental, o da existência de uma instância da psique que ele denomina Inconsciente. Impossível, aliás, aceitar Freud sem esse postulado.

Prossegue o autor na tentativa de estabelecer como essa consciência moral se constitui historicamente. Que ela é uma instância interna ao sujeito, que a referência do dever moral vem de dentro, já sabemos. Mas qual sua origem? A afirmação de que ela está numa ambivalência emocional ainda deixa dúvidas. Entre as quais, como se estabelece o que está

proibido? A consciência moral toma como referência regras externas ao sujeito que, no processo que tem como uma de suas consequências o sentimento de culpa, a guiam, que a fundamentam?

Ainda nesse texto, o pai da psicanálise afirma que a moralidade, como fenômeno social, tem início com os dois tabus do totemismo, quais sejam, cometer incesto e matar o pai. Este, afirma ele, “baseia-se inteiramente em razões afetivas” (FREUD, vol. 11, 2012, p. 219). Já o primeiro tem também razões práticas. São elas a união entre os irmãos que mataram o pai. Embora, diz Freud, cada um desejasse para si todas as mulheres, como fazia o pai, nenhum deles conseguiria suplantá-lo nessa empreitada. A solução, “talvez após superarem graves incidentes”, foi a interdição da posse das mulheres do grupo, o que manteve os homens unidos.

A fim de romper o monopólio sexual que o pai tinha sobre as mulheres do grupo, os filhos da horda primitiva teriam, então, decidido eliminar esse pai, matando-o, e assim teriam conseguido quebrar esse monopólio. No entanto, para que os ditos “graves incidentes” causados pela disputa dessas mulheres entre os irmãos tivesse fim, o grupo decidiu frear a posse das mulheres, e instaurou-se o tabu do incesto.

A partir dessa especulação, Freud conclui que: “A sociedade repousa então na culpa comum pelo crime cometido; a religião, na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 223).

Seu “contrato social”, então, tem como pedra fundamental o que ele chama de crime. O que nos interessa nesse ponto, porém, é a afirmação de que a moralidade tem sua origem não só nas exigências da sociedade, mas também em penitências que seriam exigidas por uma consciência de culpa.

Consciência de culpa, creio, pode-se confundir aqui com consciência moral. Isto porque, para Freud, a consciência moral é também uma consciência de culpa.

“O totemismo surge após a morte do pai dentro da cultura” (GABBI, 1991, p. 165), diz Gabbi Jr. Ele prossegue:

Também a moral decorre desse acontecimento primordial, ela é a expressão da sequência: “não matarás o pai”, “não matarás o irmão”, “não matarás”. Conclusão: a sociedade se funda em um crime contra o pai, na cumplicidade dos irmãos; a religião decorre do sentimento de culpa gerado por essa morte e a moral das exigências da sociabilidade, ela é um acordo contra a repetição do assassinato e uma reparação motivada pelo mesmo motivo [sic]. (GABBI, 1991, p. 165)

A consciência moral existe, então, como elemento de garantia do convívio social e como um instrumento de “reparação”, fundado também na culpa.

Resta saber como esse instrumento, que aqui tem sua origem vinculada a um exercício de antropologia, foi transmitido ao homem vienense do século XIX. Aguardemos por um instante a resposta a essa pergunta e sigamos com o texto.

Concluindo as reflexões que fez em “Totem e tabu”, Freud afirma que “no complexo de Édipo reúnem-se os começos da religião, moralidade, sociedade e arte” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 238). Mais, Freud afirma-se surpreso com a constatação de que “esses problemas da vida psíquica dos povos permitam uma solução a partir de um único ponto concreto, que é a relação com o pai” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 238). São duas afirmações de suma importância para compreendermos onde ele vai buscar a origem que atribui à consciência moral. E ele mantém essa origem no corpo de sua teoria, pois estaria ela no complexo de Édipo, portanto na psique do sujeito –ponto que será por ele desenvolvido em obras a serem examinadas na sequência. Ao apontar a solução da origem da moralidade na relação do sujeito com os pais –questão intimamente relacionada ao complexo de Édipo –, Freud terá de carregar consigo uma questão semelhante à que mencionamos logo acima. “Totem e tabu” torna necessária a resposta ao problema da transferência geracional da consciência moral.

Sobre essas considerações conclusivas que a nós interessam, é importante ressaltar que Freud faz duas ressalvas. Na primeira, em longa nota de rodapé, ele afirma não desconsiderar que as questões ali tratadas são de natureza complexa, e que sua intenção é apenas “acrescentar, às fontes já conhecidas ou ainda desconhecidas da religião, da moral e da sociedade, um novo elemento que resulta da consideração das exigências da psicanálise” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 238-239). Ou seja, Freud não se propõe a dar conta, em “Totem e tabu”, de liquidar as questões da origem da moralidade. Ele reconhece que seu ponto de vista desses temas é sugerido a partir do saber que ele está desenvolvendo, qual seja, a psicanálise, e por ele limitado.

Segunda ressalva, feita em texto corrido, e na verdade já implícita para o leitor dessa obra, é a de que ele assume a existência de uma “psique das massas em que os processos psíquicos ocorrem tal como na vida psíquica individual” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 239). É com essa suposição, que será um pouco mais desenvolvida adiante, que ele quer responder a uma das perguntas que surgiram logo acima, a de como um sentido de moralidade gerado, pelo sujeito, na relação com os pais, faz-se representar na coletividade. Ou, em outras

palavras, como um fenômeno cuja origem é por ele atribuída a um processo psíquico não fica restrito à psique do indivíduo.

Assim, é importante não perder de vista que o caminho que Freud faz para designar consciência moral tem como ponto de partida, como ele mesmo afirma, as neuroses de seus pacientes. É de lá que se chega aqui. A Consciência moral freudiana não é um conceito que nasce *per se*, a partir de uma investigação pela origem da moralidade. O processo investigativo aqui, caro a Freud, é o identificado por Márcio Seligmann-Silva (2013): “Freud lança luz no arquivo da cultura a partir dos esclarecimentos que a psicanálise obteve no estudo do arquivo-indivíduo”.

No encerramento do texto, é dito que se deve “dar lugar à observação de que o alto grau de convergência rumo a um quadro abrangente, que alcançamos nesta exposição, não pode nos tornar cegos às incertezas de nossos pressupostos e às dificuldades inerentes a nossos resultados” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 239).

Das dificuldades, afirma Freud (2012, vol. 11, p. 239) que serão abordadas “apenas duas”.

Ele explicita, a seguir, a já mencionada hipótese de que se repetem nas coletividades os processos psíquicos observados nos indivíduos.

Supomos, principalmente, que a consciência de culpa por um ato persiste através de milênios e continua a influir em gerações que nada podiam saber desse ato. Supomos um processo afetivo, que pode ter se desenvolvido em gerações de filhos que foram maltratados pelo pai, estendendo-se por novas gerações que disso foram poupadas precisamente pela eliminação do pai. (FREUD, 2012, vol. 11, p. 239)

“Qualquer outra explicação que evite esses pressupostos seria preferível” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 239), afirma ele. No entanto, segue Freud, sem essas suposições não haveria a *Völkerpsychologie*<sup>12</sup>.

Surgem então dois novos problemas: “o quanto pode ser atribuído à continuidade psíquica na sequência de gerações, e de quais meios e caminhos serve-se uma geração para transmitir à geração seguinte os seus estados psíquicos” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 240).

Existe uma “herança de disposições psíquicas”, afirma Freud (2012, vol. 11, p. 240).

E mesmo impulsos psíquicos reprimidos por uma geração podem ser transmitidos a outra, dado que:

---

<sup>12</sup> Que, segundo o tradutor, pode significar etnopsicologia.

Mesmo a mais forte repressão tem que deixar espaço para impulsos substitutivos deformados e as reações que deles resultam [...] pois a psicanálise nos ensina que cada qual possui, em sua atividade mental inconsciente, um aparelho que lhe permite interpretar as reações das outras pessoas, isto é, desfazer as deformações que o outro realizou na expressão de seus sentimentos. Por essa via de compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e estatutos deixados pela relação original com o pai primevo, também as gerações posteriores podem ter assumido esta herança afetiva. (FREUD, 2012, vol. 11, p. 241)

Assim, ele recorre à psicanálise para fornecer uma explicação para o sucesso da transmissão da tal herança psíquica, num artifício argumentativo que nos remete a uma das proezas do Barão de Munchausen, o qual, ao montar seu cavalo, atolou-o num lamaçal e, para sair do enroscado, ergueu a si e à montaria puxando seus próprios cabelos.

Ou, nas palavras de Nina Saroldi (2011, p. 43), ele adota um método que se tornará habitual em seus escritos. Freud “partirá de uma hipótese interpretativa que será constantemente adotada nos escritos posteriores sobre a cultura: a de que há uma analogia entre a filogênese e a ontogênese, de que os processos que afetam o desenvolvimento da espécie se repetem em cada criança que nasce”.

Na sequência de “Totem e tabu”, Freud (2012, vol. 11, p. 241) afirma que “as primeiras prescrições e restrições morais da sociedade primitiva foram por nós concebidas como reações a um ato que deu a seus autores a noção de crime”. Os perpetradores desse ato então se arrependeram e “decidiram que ele não poderia mais se repetir, e que sua execução não deveria trazer nenhuma vantagem” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 241). A esse fenômeno Freud (2012, vol. 11, p. 241) chama de uma “criativa consciência de culpa [que] não desapareceu entre nós”. E não só não desapareceu, mas foi transmitida de geração em geração.

Ele afirma observar nos neuróticos, que produzem “novos preceitos morais, continuadas restrições” (FREUD, vol. 11, 2012, p. 241-242) por “crimes” não cometidos, mas apenas por aspirações ao mal. A realidade psíquica estaria, nesses casos, acima da realidade factual. É possível que algo semelhante tenha ocorrido com os povos primitivos. É possível atribuir a eles “uma superestimação extraordinária dos atos psíquicos[...] Desse modo, os impulsos de hostilidade para com o pai, a existência da fantasia com o desejo de matá-lo e devorá-lo, poderiam bastar para produzir a reação moral que gerou o totemismo e o tabu” (FREUD, 2012, vol. 11, p. 242) – ou seja, a fantasia com o desejo de cometer o crime pode ser suficiente para a constituição de preceitos morais. Mais, tanto os primitivos quanto os

neuróticos obsessivos foram uma vez “maus”; houve um momento em que a realidade factual coincidiu com a realidade psíquica, antes que esta se impusesse na constituição dos preceitos morais.

Assim, o conceito de fantasia –que necessita do Inconsciente para ter sentido – é fundamental, no arrazoado de Freud, para justificar que a consciência moral adquirida pelos indivíduos da horda primitiva tenha sido transportada por gerações. Ela é também, como se verá adiante, ponto fundamental do complexo de Édipo, que será, como já indicado aqui, o cerne da constituição da consciência moral na psique do sujeito, conforme aquela estiver mais evoluída na trama dos conceitos freudianos.

Nesse aspecto, acerca de “Totem e tabu”, o professor Osmyr Gabbi Jr. (1991, p. 136) afirma que Freud “quer construir o Édipo como uma forma *a priori* em cada ser humano [...], como um conjunto de relações, e não enquanto ideia inata, para concluir que: ‘A fonte do tabu, e assim também da consciência [moral], é a ambivalência’”. Recuando um pouco mais na direção dos fundamentos da teoria psicanalítica, esse texto, “como já nos ensinaram outros textos freudianos, trata de mostrar qual o desejo de natureza sexual que o organiza [ao totem], ou seja, deve-se esclarecer aquilo que o totem, por trás de seu relato mitológico, efetivamente simboliza” (GABBI, 1991, p. 138) no contexto da psicanálise, no contexto do pensamento de Freud.

Quanto à ponte entre as observações clínicas de Freud e a necessidade de, via psicanálise, dar uma definição de consciência moral, comenta Gabbi Jr. que, ao identificar uma semelhança entre sintomas obsessivos e práticas do totemismo –a proibição que o sujeito se impõe de tocar, por exemplo –, Freud relaciona aos dois casos, via análise das origens do sintoma obsessivo, a oposição entre desejos.

A investigação da “fobia de tocar”, escolhida [por Freud] por estar também presente no tabu, revela que na vida infantil do paciente existiu um forte desejo de tocar, organizado pelo desejo de tocar os próprios genitais e por uma forte proibição pelos pais. O amor da criança por estes fez com que a proibição fosse aceita<sup>13</sup>, mas o desejo de tocar não foi extinto, ele foi apenas reprimido e se tornou inconsciente. A oposição entre os dois desejos, o de não tocar e o de tocar, determinaram uma fixação psíquica que teve como consequência a produção de uma ambivalência em relação a um objeto ou a atos relacionados ao objeto. A criança desejava inconscientemente tocá-lo, mas, ao mesmo tempo, sentia uma repugnância em fazê-lo. (GABBI, 1991, p. 143)

---

<sup>13</sup> Já aqui surge, por trás da formação da consciência moral, a relação com os pais mediada pela fantasia da possibilidade da perda do amor destes.

Essa ambiguidade em relação ao tabu o constitui como um objeto simultaneamente desejado e repellido.

“Estão, por conseguinte, definidos os parâmetros em torno dos quais Freud irá propor sua análise do tabu. Devemos procurar pelos desejos [...] que constituem o tabu” (GABBI, 1991, p. 143). Mais: “Freud acredita que exista na pré-história uma luta pelo poder cujo sintoma, isto é, seu traço, está presente no tabu. De alguma maneira, a moral vai surgir, ou melhor, o sentimento moral, como resultado dessa luta entre desejos” (GABBI, 1991, p. 144).

Os dois principais tabus, lembra Gabbi Jr. (1991, p. 161), são “‘não matar o pai’ e ‘não ter relações sexuais com uma mulher do mesmo totem’[...]; representam os dois desejos primais das crianças e constituem talvez o núcleo de todas as neuroses”. O que faz-nos ver, de outra perspectiva, a rota para a conexão entre a consciência moral e o complexo de Édipo.

O que temos em “Totem e tabu”, portanto, é um esforço de compreensão da moralidade e da religiosidade como fenômenos que se explicam por meio da teoria psicanalítica, o que significa dizer que eles se explicam por meio da sexualidade, da fantasia e das relações parentais.

No tocante à moralidade, diz-nos Freud que ela se estabeleceu, no âmbito de uma horda primitiva, a partir de um sentimento de culpa pelo assassinato do pai dessa horda e por uma necessidade de reparação desse ato criminoso, que não poderia se repetir. Mais, esse sentimento de culpa teria lugar também na fantasia dos sujeitos –fantasia, aqui, um conceito freudiano dependente da noção de Inconsciente – e, dessa forma, se propagaria de geração a geração.

A moral do coletivo seria, portanto, reflexo de uma culpa, de uma consciência de culpa, de origem ancestral e carregada pelos sujeitos por meio de sua existência no Inconsciente. E a moral seria também o produto de uma espécie de tensão entre dois desejos, o de executar uma determinada ação –este inconsciente – e o de não a executar. Quanto a esta última característica, podemos entender que, vendo que a consciência moral se manifesta como um conflito que se apresenta ao sujeito –lembramos de Elizabeth von R. –, Freud vai dar uma explicação no arcabouço de sua teoria para esse caráter conflitivo. Mas, em tornando o conflito base fundante da consciência moral, fica difícil imaginarmos que, aos olhos de Freud, possa haver uma ação moral não conflituosa, um sujeito que aja em conformidade com o que lhe dita a sua consciência moral e que, em assim agindo, não esteja em conflito consigo mesmo. O conflito, pra Freud, estará sempre lá, no Inconsciente.

### **CAPÍTULO 3: Um interlúdio para o Inconsciente**

Pouco depois da publicação de “Totem e tabu” vem a público, em 1914, um texto chamado “Introdução ao narcisismo”.

Antes de prosseguirmos cronologicamente na análise das obras de Freud em que ele investiga a consciência moral, tratemos do Inconsciente, mencionado como postulado fundamental do pensamento freudiano e como fundamental também na compreensão da formação e da operação da consciência moral como Freud a conceberá.

Luciana Chaui-Berlinck lembra que o neurologista Sigmund Freud, antes de desenvolver a psicanálise, pensava que

a mente era tida como uma consciência que, ao adoecer, teria a peculiaridade de se dividir, formando uma “dupla consciência”, de tal maneira que o paciente teria sua mente dividida entre consciência normal e consciência patológica [...] Freud e seu amigo Joseph Breuer (1842-1925), ao estudarem juntos os fenômenos da neurose histérica, adotaram essa teoria da dupla consciência, explicando os sintomas das pacientes histéricas como uma invasão da consciência normal pela consciência patológica cuja formação era devida a conteúdos que ética e moralmente não podiam ser aceitos pela consciência normal da paciente ou eram pensamentos, ideias ou vivências ocorridos quando a paciente se encontrava em um estado alterado da consciência. (CHAUI-BERLINCK, 2014, p. 27-28)

A ideia de uma cisão na psique já existia aí. E a noção de uma porção inconsciente dessa psique, atuante, responsável por dadas patologias estava incipiente. Mais tarde Freud concluiria que o Inconsciente, por ele postulado, não tinha responsabilidade apenas em manifestações patológicas, mas em muito de nosso comportamento, a ponto de a normalidade, a seu ver, ser um estado que ele qualificará de neurótico –ou seja, as pessoas “normais” somos todas neuróticas. As pessoas que fogem à normalidade –na acepção estatística do termo, pois um juízo de valor dos comportamentos que permitem o enquadramento nessas classificações psicanalíticas é assunto para volumes e volumes de reflexão ética e psicológica – são perversas ou psicóticas. Quem não é neurótico é ou psicótico ou perverso<sup>14</sup>.

Não obstante Freud haver chegado, no desenvolvimento da psicanálise, a essa classificação específica dos indivíduos conforme sua dinâmica psíquica, Chaui-Berlinck nos faz notar que a moralidade estava, para Freud, desde os primórdios de seu pensamento, ligada

---

<sup>14</sup> Sujeitos esses que, no tocante à consciência moral que desenvolvem, não são objeto de estudo aqui. Freud, nos textos que abordaremos, está tratando do sujeito neurótico. Grosso modo, o psicótico não reconhece limites que constituem a consciência moral. E o perverso os reconhece, mas os transpõe voluntariamente.

à patologia. O que formava a tal consciência patológica eram “conteúdos que ética e moralmente não podiam ser aceitos pela consciência normal”.

Sigmund Freud não foi o primeiro pensador a usar o termo Inconsciente (*Unbewusste*, em alemão). Também não é dele a ideia de um domínio na alma humana fora da consciência.

A ideia já é encontrada em Plotino (204-270), de certa forma, como “disposições da alma que acompanham impressões anteriores’ e que, apesar de conterem lembranças, ‘não necessariamente estão expostas no presente’ e pode ocorrer de a alma ‘possuir essas disposições’ sem delas ter consciência” (DAMASCENO, 2005, p. 177-178). Santo Agostinho (354-430), quando em suas “Confissões” disserta acerca da memória, menciona também percepções que ficam afastadas da consciência, alojadas em receptáculos recônditos:

Quando lá entro [na memória] mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero. Umas apresentam-se imediatamente, outras fazem-me esperar por mais tempo, até serem extraídas, por assim dizer, de certos receptáculos ainda mais recônditos (AGOSTINHO, 1996, p. 267).

A lista avança no tempo, e aqui se está mencionando apenas parte dela. “Para Leibniz, no capítulo XXIX de ‘Novos ensaios sobre o entendimento humano’ (1765), as ideias claras e distintas emergem de um oceano de representações obscuras e confusas” (OMAR PEREZ, 2012, p. 55). Na filosofia alemã, “Fichte<sup>15</sup> seria o primeiro de uma série de filósofos alemães que teria feito da noção de inconsciente um verdadeiro princípio dinâmico, a partir do qual poderíamos compreender o funcionamento da razão consciente” (OMAR PEREZ, 2012, p. 56). Schopenhauer, cujo pensamento encontra no de Freud muitos paralelos, como mencionado a introdução deste trabalho, afirma em “O mundo como vontade e representação” que

podemos acalentar um desejo por muitos anos sem confessá-lo para nós, sem mesmo chegar a ter dele uma clara consciência, é que sua revelação parece perigosa para nosso amor próprio, para a boa opinião que precisamos ter de nós mesmos, mas tão logo o desejo se concretize, a alegria sentida nos ensina, não sem alguma confusão, que havíamos desejado aquele acontecimento com todas as nossas forças: seria o caso, por exemplo, da morte de um parente próximo de quem somos herdeiros. (DAMASCENO, 2005, p. 183)

---

<sup>15</sup> 1762-1814.

Lembra Luciana Chaui-Berlinck ainda que, ao apresentar pela primeira vez sua teoria sobre o Inconsciente, em “A interpelação dos sonhos”, Freud afirma que este é “a base de toda a vida psíquica; é o psíquico em si e sua realidade essencial” (CHAU-BERLINCK, 2014, p. 39). E aqui está enunciada a característica principal do Inconsciente freudiano: ele é uma instância psíquica que determina o funcionamento da psique.

Nessa mesma apresentação, na obra de 1900, Freud faz referência a ideias de inconsciente formuladas pelo pensador e psicólogo alemão Theodor Lipps (1851-1914), que claramente o influenciaram. Eis o que pensava Lipps, em trecho de seu “O conceito de inconsciente na psicologia”:

O conceito de inconsciente, conquistado até agora, não é suficiente para a Psicologia. Há não apenas “um ser psíquico inerte”, mas também “representações inconscientes”. O que são essas representações? De início, ofereço para isto a seguinte resposta geral: elas são a apropriada e plenamente justificada expressão para um fato positivo, o fato de que todo acontecer psíquico presente costuma ser mais ou menos condicionado pelas vivências conscientes passadas, sem que, contudo, essas antigas vivências conscientes precisem existir para minha consciência no momento presente. Eu poderia contentar-me plenamente com o que acabo de dizer. Mas quero precisar ainda mais minhas ideias. Eu ouço alguém enunciar uma proposição. A proposição pode referir-se a um fato importante ou a uma pergunta científica, estética, ética, social ou política. Enquanto ouço a proposição ser enunciada, de imediato, relaciono-me com ela internamente de certo modo. Eu concordo com ela ou a rejeito; as duas coisas mais apaixonadamente ou menos apaixonadamente. Suponhamos que eu a rejeite. Se eu me perguntar, em seguida, o que condicionou essa rejeição ou denegação, juntamente com seu caráter afetivo ou de disposição, encontro o seguinte: o condicionante não foi um pensamento isolado, que teria ocupado minha consciência no momento de rejeição, mas um número indeterminado de experiências e vivências, de influências instrutivas e educativas; em resumo, mil variedades de representações que no decorrer de minha vida se tornaram minhas. Em vez disso, posso também dizer: o condicionante foi uma convicção geral, uma direção de pensamento, uma atitude moral ou, de maneira ainda mais geral: uma determinada disposição psíquica. Mas essa disposição, bem como a direção de pensamento, a atitude moral etc., é apenas um conceito ou, melhor, uma palavra. O único conceito que pode ser apontado na experiência são aquelas representações ou as vivências conscientes passadas. Se eu quiser realmente tornar o fato presente compreensível para mim, a partir de fatos, devo, portanto, remontar às representações passadas. Essas representações não estavam lá, para minha consciência, no momento da denegação. Representações passadas agem, portanto, em mim, agora, sem estar presentes para mim, agora, como representações conscientes ou atuais. Isso pressupõe, antes de tudo, uma concepção, que qualquer um admite. O que vivenciei conscientemente –essa é a suposição que fazemos– não está aí presente de todas as maneiras, depois que estiver desaparecido de minha consciência. Não é como se nunca tivesse existido. Pelo contrário, dessas vivências conscientes desaparecidas resta em mim algo de desconhecido na sua essência. É a existência desse algo

desconhecido que possibilita o fato de a vivência consciente passada poder retornar como vivência consciente, ou, se preferirmos, como um análogo, para minha consciência, da mesma vivência passada. Esse algo ou esse traço ‘mnemônico’ inclui em si a possibilidade de uma representação atual da mesma espécie. O “traço mnemônico” é uma potência de representação ou uma representação potencial. Poder-se-ia também nomeá-la como uma representação latente, por analogia ao calor latente, que também não é calor efetivo. (CHAUI-BERLINCK, 2014, p. 83-85)

Lipps, portanto, reconhece a influência de um inconsciente, por meio de representações mentais, nas ideias e sensações conscientes do sujeito. Ele acredita que vivências conscientes deixaram, de algum modo, uma marca no inconsciente que se apresenta num outro momento, interferindo na consciência. A essência disso que ele chama de traço mnemônico ele admite desconhecer.

É em busca dessa essência que, por seus meios, Freud vai desenvolver sua teoria do Inconsciente.

Para tanto, ele se utiliza também do conceito de representações, além de outros, como o de instinto (ou pulsão, conforme a tradução que se faz do termo alemão *Trieb*)<sup>16</sup>.

Em sua concepção do Inconsciente e da interação deste com a consciência, Freud criou o que se chama de modelo topográfico, em que as instâncias psíquicas são representadas com topos, “lugares”. Nessa topografia estão o Consciente, o Pré-consciente, “aquela parte da mente em que os desejos e sentimentos inconscientes começam a se manifestar para o Consciente” (CLACK, 2015, p. 29), e o Inconsciente, onde estão as representações que não alcançam o Consciente. Posteriormente – a partir de 1923 – o pai da psicanálise conceberia um outro modelo topográfico da mente, na qual surge a famosa divisão entre Eu, Id e Super-eu. Grosso modo, o Eu seria o local da consciência, o Id do Inconsciente e o Super-eu, estrutura fundamental para a compreensão da consciência moral, o local “do mundo externo dos costumes dos pais e da sociedade, que tenha sido interiorizado” (CLACK, 2015, p. 29). Muito embora, para a psicanálise, a dita segunda tópica conviva, em termos de formulação teórica, com a primeira; uma não substituiu a outra.

Na concepção de Freud, o Inconsciente é uma instância psíquica onde se situam os desejos. Com uma lógica própria, ele se comunica com o Pré-consciente/Consciente. Segundo o pai da psicanálise, também o Inconsciente é povoado por representações.

Tradicionalmente uma representação é a maneira como algo se apresenta à consciência. Esta reapresenta internamente o que lhe é dado. Ideias, imagens, palavras representam realidades externas e internas à consciência.

---

<sup>16</sup> Ver o Apêndice.

Freud amplia a noção de representação de dois modos principais: a) introduz a noção de representações do Inconsciente; b) além de ideias, imagens e palavras, concebe também os atos psíquicos como representações. (CHAUI-BERLINCK, 2014, p. 41)

Algumas representações não têm acesso à consciência, observa Freud na lida com seus pacientes. Elas eventualmente vêm à memória, à consciência, com algum custo, gerando desprazer para o paciente. É o caso, referindo-nos novamente aos relatos sobre Elizabeth von R., do desejo que ela tinha pelo cunhado, reconhecido a duras penas. Esse desejo era uma representação que estava no Inconsciente, que estava recalcada. O recalque é um termo “empregado para designar o destino das representações eliminadas da consciência e que constituem o núcleo de um grupo psíquico separado, [...] o Inconsciente” (CHAUI-BERLINCK, 2014, p. 44).

As representações do Inconsciente, afirma Freud, estão vinculadas a pulsões (ou instintos, conforme a opção do tradutor), que são energia psíquica, embora esta não seja, obviamente, mensurável. A dinâmica do aparelho psíquico freudiano é descrita conforme um fluxo de energia, a partir de inferências do que se revelaria, por meio do discurso do paciente, dessa mesma dinâmica. O aparelho psíquico, afirma o pai da psicanálise, tende ao repouso, que é obtido por meio da descarga dessa energia psíquica e corresponde a um estado de prazer do sujeito.

No caso Elizabeth, para seguirmos com nosso exemplo, a descarga energética se daria caso o desejo pelo cunhado se tornasse consciente –como de fato aconteceu, em virtude do tratamento psicanalítico, conforme o relato do próprio Freud. No entanto uma força impede a passagem dessa representação, desse desejo, do Inconsciente para a consciência. Nos termos da dinâmica psíquica freudiana, isso ocorre com o desvinculamento da pulsão de sua representação. Esta fica recalcada, não chega à consciência. Mas aquela permanece “viva”, e precisa se vincular a outra representação para que proceda a descarga energética. É essa a origem dos sintomas que foram observados em Elizabeth.

A origem dessa “força” da consciência responsável pelo recalque seria uma proibição, uma interdição. Mais uma vez, no caso de Elizabeth, os costumes da época.

No jogo de prazer e desprazer que movimenta o sistema psíquico freudiano, o recalque opera para evitar um outro desprazer. Se Elizabeth se permitisse dormir com o cunhado, isso seria prazeroso, o desejo se realizaria. No entanto a ideia de que ela é uma transgressora ou algo que o valha, decorrente da satisfação de seu desejo, seria desprazerosa. A censura é, portanto, uma defesa do Eu do desprazer causado por uma outra representação.

Ou, nas palavras de Luiz Alfredo Garcia-Roza, “o que constitui a defesa é, portanto, a impossibilidade de conciliação entre uma representação ou grupo de representações e o ego<sup>17</sup>, o qual se transforma em sujeito da operação defensiva” (GARCIA-ROZA, 1998, p. 153).

Mas a defesa pode também constituir-se em virtude de uma ameaça externa, caso a satisfação de um desejo envolva perigos reais. No caso de Elizabeth, a realização de seu desejo poderia, se descoberta, levar a um ostracismo social.

Com o exposto até aqui já nos é possível notar que o fluxo das representações – ideias ou afetos – no aparelho psíquico imaginado por Freud influencia suas ações. Como observa Daniel Omar Perez,

Na obra de Freud, se chega à conclusão de que o ser humano não se reconhece na sua ação, a identidade do sujeito consigo mesmo fica comprometida diante de elementos que disputam o domínio da vida psíquica e dos seus comportamentos automáticos e inclusive daqueles que são aparentemente produzidos pela livre escolha do Eu da consciência [...] O funcionamento automático da determinação inconsciente do nosso aparelho psíquico estaria na base das nossas inclinações estéticas por um tipo específico de quadros, dos nossos gostos por modos particulares de cozinhar um prato ou das nossas simpatias ou antipatias em relação a determinadas pessoas. O Inconsciente como elemento determinante do modo de agir, querer, desejar e pensar do sujeito atuaria em cada caso, um a um. (PEREZ, 2012, p. 70)

E essa regência do Inconsciente sobre o fluxo dos afetos na psique do sujeito tem uma origem. Existe, postula Freud, um recalque originário, que é responsável pelo “corte” do aparelho psíquico entre as instâncias já mencionadas e que “atrairá” os recalques posteriores. Esse recalque originário, diz Freud, deve-se a alguma cena presenciada pelo sujeito, quando de sua infância, e que só posteriormente ganha um significado e se torna uma cena traumática. Garcia-Roza analisa um caso clínico relatado por Freud publicado em 1918, a “História de uma neurose infantil”, conhecida como o caso do Homem dos Lobos.

O Homem dos Lobos, tratado por Freud entre os anos 1910 e 1914<sup>18</sup>, conta a este sobre um sonho angustiante, que tinha quando criança, em que tem medo de ser devorado por lobos que o observam do lado de fora de seu quarto, trepados em uma árvore. Analisando o sonho, Freud conclui que seu paciente havia presenciado, quando tinha cerca de uma ano e

---

<sup>17</sup> O Eu.

<sup>18</sup> Vemos, portanto, que a cronologia que estamos seguindo não foi propriamente quebrada com este capítulo, dado que Freud está com o Homem do Lobos quando da publicação do texto analisado no capítulo anterior, “Totem e tabu”, bem como do próximo trabalho a ser visto, “Introdução ao narcisismo”.

meio de idade, uma cena de coito entre seu pai e sua mãe. E essa cena ficara gravada no Inconsciente, porém ainda sem efeitos traumáticos.

A angústia que o menino passou a manifestar a partir do sonho –o medo de ser devorado pelo lobo – nada mais era do que a transposição do desejo de ser copulado pelo pai, isto é, de obter satisfação sexual da mesma maneira que a mãe. Seu pai era o lobo que trepava e sua mãe era o lobo castrado que permitia que trepassem nele. O que o paciente rejeitava era ver sua masculinidade castrada para ser sexualmente satisfeito pelo pai. O fato importante a se destacar nessa análise é a de que foi apenas a partir do sonho que o menino compreendeu o significado da cena primária que havia presenciado dois anos e meio antes e que mesmo no sonho o que foi vivido por ele não foi a cena em si, mas a cena dos lobos trepados na árvore. De fato, a cena do coito entre os pais nunca foi evocada, ela foi reconstruída por Freud a partir do relato do sonho e das associações do paciente [...] Quando a cena foi presenciada pela criança na idade de um ano e meio, ela não teve valor traumático, o que se deu foi sua inscrição no inconsciente não-recalcado [...] Na verdade, o que possibilitou ao menino compreender o significado da cena [...] [foi] seu ingresso no universo simbólico [...] Na época em que a experiência se deu, ela não pode ser dotada de significação, o que não impediu que se fizesse sua inscrição no inconsciente. (GARCIA-ROZA, 1998, p. 158-159)

O recalque original é assim resumido por Garcia-Roza:

Antes de serem formados os sistemas Inc. e Prec./Consc., certas experiências cuja significação inexistente para o sujeito são inscritas no inconsciente e têm seu acesso à consciência vedado a partir de então. Essas inscrições vão funcionar como o “recalcado” original que servirá de polo de atração para o recalque propriamente dito. Essas inscrições se dão antes do ingresso no simbólico e permanecem no registro do imaginário até que recebem significação a partir do momento em que o sujeito atinge a verbalização. É somente ao receber significação por parte do sistema simbólico que seu caráter traumático vai ser experienciado pelo sujeito e ocorrerá o recalque propriamente dito. (GARCIA-ROZA, 1998, p. 159)

No “Vocabulário da psicanálise”, Laplanche e Pontalis admitem que a noção de recalque originário é obscura. E observam que este é um processo hipotético,

que tem como efeito a formação de um certo número de representações inconscientes [...] Os núcleos inconscientes assim constituídos colaboram mais tarde no recalque propriamente dito pela atração que exercem sobre os conteúdos a recalcar, conjuntamente com a repulsão proveniente das instâncias superiores. (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 434)

Ao considerar as descrições acima, somos novamente lembrados de que a “mecânica” da psique, no sistema freudiano, envolve um jogo de forças ligadas a

representações, daí a inscrição, na teoria, de um poder de atração que representações do recalque originário teriam sobre representações futuras.

O importante a ressaltar aqui, dando um passo fora do sistema que Freud concebe para poder analisá-lo de uma perspectiva que não se inscreva somente no discurso psicanalítico, é não só que o Inconsciente “regula” algumas decisões que o sujeito toma ao longo de sua vida, mas que a especificidade dessa regulação será determinada na infância do sujeito.

Senão vejamos.

O mecanismo de recalque é também um regulador das ações do sujeito, dado que ele pode impedir representações –no caso, ideias, já que os afetos tomam outros caminhos no fluxo do psiquismo freudiano – de chegarem à consciência desse sujeito. Sua força vem não apenas do exterior, de elementos externos à psique do sujeito, mas também internos, como nos mostrou a noção do recalque original. E o recalque é um moto contínuo. Representações inconscientes estão permanentemente tentando chegar à consciência, e estão constantemente sendo rechaçadas.

Em um curto texto de 1925, portanto escrito no fim de sua vida, chamado “A negação”, Freud trata da forma como o discurso do paciente revela o conteúdo que está recalcado em sua psique. Esse mesmo artigo esboça também uma teoria sobre a capacidade do juízo. Na verdade, o texto, denso,

é um ensaio extremamente complexo, não linear, ousado e descontínuo do ponto de vista temático. Incorpora as grandes descobertas mais recentes de Freud (pulsão de morte e segunda tópica) e realiza um esforço de síntese metapsicológica, trazendo à baila questões como a origem do pensamento e as distinções subjetivo-objetivo, representação-percepção, interno-externo, real-não real,

afirma Marilene Carone (2014, p. 12) na introdução da tradução aqui utilizada, feita por ela.

Uma das ideias contidas em “A negação” é a de que a negação, o “não” que o sujeito apresenta no discurso quando confrontado com algum enunciado, pode ser o resultado de conteúdos do Inconsciente que estão recalcados haverem penetrado na consciência. Diz Freud (2014, p. 21) que “a negação é um modo de tomar conhecimento do reprimido; na verdade já é um levantamento da repressão, mas naturalmente não a aceitação do reprimido”.

Ao comentar esse mesmo ensaio, Vladimir Safatle chama a atenção para o fato de que

Freud não admite distinções entre o sujeito psicológico e o sujeito do conhecimento. Conhecimento e interesse são atividades que se sobrepõem, o que o leva a procurar compreender como as funções do julgamento podem ser estruturadas a partir das dinâmicas pulsionais. E, se há uma similaridade entre o pulsional e as estruturas do julgamento, é porque o psicológico constitui o lógico. Pensamos da mesma maneira como procuramos nos satisfazer diante do mundo. (SAFATLE, 2014, p. 44-45)

As implicações desse comentário ultrapassam nosso interesse, restrito à consciência moral. Uma delas é que, para Freud, a percepção de realidade para o sujeito é constituída psiquicamente. Como diz Safatle,

Freud insistira em vários momentos que percepções são guiadas pela tentativa de adequar representações constituídas a partir de traços mnésicos vindos de experiências primeiras de satisfação a objetos que se demonstram capazes de passar por uma “prova de realidade”. Tal prova de realidade não pode ser compreendida, no entanto, como uma descrição positiva de estados de coisas dotados de acessibilidade epistêmica e autonomia metafísica [...] Na verdade, ela [a “prova de realidade”] é uma prova pragmática resultante das experiências de decepção em relação à tentativa de se satisfazer através da simples repetição alucinatória das representações. Por perceber que a alucinação do objeto desejado não produz a satisfação procurada, o sujeito constitui aos poucos uma espécie de prova que o leva a diferenciar objeto alucinado e objeto percebido. Mas note-se que tal diferenciação não é epistêmica; ela é meramente pragmática e ligada às exigências de satisfação do desejo. Ou seja, estamos diante de uma prova de realidade que, na verdade, foi moldada pelo princípio do prazer, foi construída como uma astúcia para realizar de maneira mais eficaz o princípio do prazer. (SAFATLE, 2014, p. 47-48)

Um exemplo do dito acima, caro aos psicanalistas, é o do bebê que sente fome e a sacia quando sua mãe o amamenta. Na próxima vez em que sentir fome, o bebê irá alucinar o seio da mãe, mas, claro, a fome não passará. Ele então se porá a chorar até que tenha seu desejo atendido. Assim o sujeito começa a constituir, psiquicamente, a realidade.

Segue Safatle, na análise d’ “A negação”:

Todo o problema da negação [*Verneinung*] gira em torno da estrutura de tais julgamentos de existência. Pois se julgamentos de existência são compreendidos sob a forma do reencontro, se eles são estruturas gramaticais que permitem procurar aproximar representação mental e objeto percebido, uma negação [*Verneinung*] indica situações paradoxais nas quais o sujeito procura, ao contrário, deliberadamente afastar representação e objeto, mesmo sabendo que, do ponto de vista do desejo, um é a verdade do outro. (SAFATLE, 2014, p. 48-49)

Assim, por trás de uma negação encontra-se um desejo que não se revelou à consciência como tal.

“Por que isso ocorre?”, se pergunta Safatle. E ele mesmo responde:

Devido ao peso da censura e da repressão. Se levarmos em conta um dos exemplos presentes no texto freudiano, poderíamos dizer, por exemplo, que a censura ligada à lei social do incesto leva o sujeito a tentar afastar o reconhecimento da adequação entre “essa mulher” que apareceu como representação mental onírica e “minha mãe” como objeto percebido. Assim, se Freud afirma que a aceitação intelectual ocorre sem abrir a porta para a aceitação afetiva, seria porque o peso da censura e da repressão deixaria sempre suas marcas. (SAFATLE, 2014, p. 49)

Ora, se o juízo acerca do que existe e do que não existe se constitui psiquicamente, se a percepção da realidade é dada psiquicamente, claro que as relações do sujeito com o “mundo real” não podem estar desligadas dessa subjetividade. E o agir, tendo ele consequências morais ou não, é um modo de interação do sujeito com o mundo e com o outro. Obviamente há aqui uma infinidade de possibilidades de exploração entre a percepção do real e o agir para o sujeito freudiano, mas fiquemos com o recalque, que tem mais uma vez sua força –ou seu peso – destacado, desta vez no comentário de Safatle.

O que a negação revela e que nos interessa mais diretamente é a existência de desejos inconscientes cuja interdição não foi suspensa, portanto não se tornaram conscientes, logo não foram satisfeitos. E o recalque desses desejos, permanentemente em ação, controla as ideias que alcançam a consciência e, assim sendo, exerce um controle sobre as ideias que originarão ações. Nas palavras do próprio Freud, em sua “Autobiografia”, a repressão é “um precursor do julgamento condenatório normal” (2011a, vol. 16, p. 106).

O exemplo dado logo acima por Safatle é bastante esclarecedor do papel do recalque na constituição da consciência moral. Para Freud, se alguém tivesse os desejos que implicariam em incesto não recalcados, essa pessoa praticaria o incesto –ou tentaria praticá-lo.

Assim sendo, vimos que a repressão tem tanto uma dinâmica interna quanto externa ao psiquismo do sujeito. A censura que vem de fora pode casar com o recalque, interno. Daí seu poder. Daí algumas determinações sociais serem ou não incorporadas à consciência moral.

Quanto aos “conteúdos que ética e moralmente não podiam ser aceitos pela consciência normal”, supramencionados, vimos não só que uma noção de “consciência normal”, no contexto das tópicas freudianas, não mais se sustenta. E vimos também que o

valor ético ou moral de alguns “conteúdos” é dado como resultado da dinâmica que subjaz ao Inconsciente.

## **CAPÍTULO4: Introdução ao narcisismo (ou a busca por um Eu ideal)**

Pouco depois da publicação de “Totem e tabu” vem a público, em 1914, um texto chamado “Introdução ao narcisismo”.

O título contém um dos termos freudianos que entrariam para o domínio da linguagem corriqueira, mas comumente – e de modo simplista – associado a algum tipo de egoísmo.

Em determinada altura de “Introdução ao narcisismo”, Freud começa a investigar o que ele chama de ideal do Eu. E ele se pergunta se não existiria uma instância psíquica cuja função seria observar “continuamente o Eu atual, medindo-o pelo ideal. Havendo uma tal instância, será impossível para nós descobri-la; poderemos apenas identificá-la e constatar que o que chamamos de nossa consciência moral tem essas características” (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 41-42). Segue o pai da psicanálise: “um tal poder, que observa todos os nossos propósitos, inteirando-se deles e os criticando, existe realmente, e existe em todos nós na vida normal” (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 42).

À diferença dos textos tratados anteriormente, em que o autor reflete mais amplamente sobre a moralidade, aqui um dos pontos a ser tratado é a consciência moral. E ela se desenha com características clássicas que lhe são atribuídas na história do pensamento ocidental. Ela é uma instância que possui uma onisciência sobre o sujeito, que enxerga seus propósitos –logo, não apenas suas ações – e os critica. E, se critica esses propósitos, é capaz de julgá-los e os confrontar com um parâmetro que deve ser seguido pelo sujeito, um Eu ideal vis-à-vis um Eu atual. Assim, a consciência moral vai ganhando uma sofisticação, vai merecendo uma reflexão mais detida, no pensamento de Freud.

Abrindo um parêntese, não se pode deixar de comentar o surgimento, aqui, do termo Eu e de um derivado seu, o ideal de Eu ou Eu ideal. Essa terminologia é própria da concepção que Freud faz do funcionamento da mente. O Eu é, ao lado do Id e do Super-eu, uma instância psíquica, um dos três componentes da psique concebida por Freud. O Super-eu, ver-se-á, tem papel crucial na definição da consciência moral. O Eu, com o qual ficamos no momento, é o lugar da consciência; é a instância que, grosso modo, intermedeia o choque entre os desejos do sujeito e as contingências da realidade.

Sobre a formação desse ideal, segue Freud:

Pois a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais

se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública). (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 42)

Ficamos sabendo, assim, que a consciência moral é também dotada de uma função, qual seja, “incitar a formação do ideal do Eu”. Mais, essa incitação da qual a consciência moral é tutora “partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz” (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 42) –o que quer dizer que partiu de mensagens críticas dirigidas ao indivíduo por seus pais, de especificidades (crítica) da relação de seus pais com ele. Assim, a consciência moral fica a cargo de dar continuidade a uma especificidade da relação do indivíduo com o outro –mais precisamente, de uma característica da relação dele com seus pais, que é a composição de um ideal de Eu a que o sujeito deve perseguir.

Ou seja, Freud vê a consciência moral como uma instância da psique que é responsável por dar continuidade à reverberação dos discursos críticos que os pais dirigem a seus filhos. Com as peças que nos são dadas neste momento da produção intelectual de Sigmund Freud já conseguimos compor um quadro mais nítido da consciência moral e enxergar como vai se constituindo a moralidade aos seus olhos.

Primeiro, a referência moral do indivíduo terá base nas reprovações que seus pais lhe dirigem. Elas que apontam para o Eu ideal. O que exclui, ao menos por ora, a fundamentação da moral em algum elemento transcendente. E o que traz de imediato a pergunta sobre qual a fundamentação primeira das referências que compõem o ideal de Eu, que formatam as diretrizes dos “propósitos” que a consciência moral enxerga e julga.

Freud (2010b, vol. 12, p. 42) aprofundará um pouco, ainda nessa obra, sua concepção da consciência moral. Mas, antes de prosseguirmos, notemos que ele afirma também que esse caminho rumo ao ideal do Eu cuja tutoria estaria sob responsabilidade da consciência moral é dado também pela influência da sociedade, nas figuras de educadores, instrutores etc. “Todas as pessoas do meio.” Ou seja, se “todas as pessoas do meio” são capazes de influenciar uma imagem de um Eu ideal que a consciência moral ajudará o sujeito a perseguir, ou a moralidade é uma porção restrita desse Eu ideal, ou a moralidade está aberta a um referencial advindo de “todas as pessoas do meio”.

A resposta a esta última questão vem na sequência.

A instituição da consciência moral foi, no fundo, uma corporificação inicialmente da crítica dos pais, depois da crítica da sociedade, processo que é repetido quando nasce uma tendência à repressão a partir de uma proibição ou um obstáculo primeiramente externo. (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 43)

Freud resume afirmando que a consciência moral se transforma na representante interna, para o sujeito –na voz interna– que mantém vivas não só as admoestações e os obstáculos dos pais, mas também os da sociedade. O que nos deixa, ao considerarmos a necessidade de dar precisão ao conceito de consciência moral, com um problema não pequeno: a consciência moral pode, então, tomar como referência toda e qualquer reprovação advinda de todo e qualquer membro da sociedade?

Certamente não toda e qualquer uma, pois o resultado seria uma consciência moral inócua, dado que incorporaria a si diretrizes conflitantes. No entanto, vimos no capítulo anterior que há reprovações vindas de fora que podem casar com algum recalque e, desse modo, ganhar representação na consciência moral.

Uma outra consideração que já é possível fazer diz respeito à eficiência da consciência moral. Se não se dá o processo supramencionado, se a consciência moral do sujeito não “corporifica” determinados obstáculos e proibições de ação que são verbalizados por seus pais ou, de algum modo, indicados por membros da sociedade, essas proibições não são incorporadas à ideia de comportamento moralmente correto do sujeito? Ao que parece, o obstáculo externo não se constitui uma proibição efetiva. Por aqui se poderia começar a entender por que alguns indivíduos cometem crimes e outros, não; porque alguns indivíduos agem moralmente e outros, não. O “disparo” da consciência moral não é, para Freud, ao que indicam os textos examinados até aqui, necessário nem universal. Mais: é devido à instituição da consciência moral, por meio dessas críticas, que o sujeito desenvolve a tendência de reprimir determinadas ações e comportamentos proibidos “externamente”. A consciência moral nos faz, em resumo, reprimir –para usar o termo de Freud– com recorrência determinadas formas de agir.

Não obstante essas questões, o pai da psicanálise prossegue em seu intuito de fundamentar a formação da consciência moral a partir das relações do sujeito com seus pais. A participação da sociedade nessa formação fica de lado, sem que sejam dados detalhes sobre ela.

Vale registrar que, na sequência desse desenvolvimento teórico, Freud (2010b, vol. 12, p. 43) faz uma de suas menções à filosofia. Afirma ele que “a mesma atividade psíquica que assumiu a função da consciência moral se pôs também a serviço da pesquisa interior, que fornece à filosofia o material para suas operações intelectuais. Isso teria algo a ver com o impulso à construção de sistemas especulativos, peculiar à paranoia”. Ou seja, a

paranoia e a filosofia têm em comum uma investigação sistemática do sujeito acerca de si mesmo. E, creio, pode-se incluir aí a psicanálise, ela também um sistema especulativo.

Faz-se necessário, para que sigamos acompanhando o raciocínio freudiano nesse seu intuito de explicação da formação da consciência moral em “Introdução ao narcisismo”, explicar em que consiste esse ideal do Eu e por que o Eu o persegue. Ainda mais que a consciência moral é aqui desenhada, conforme já dito, como a responsável por manter o Eu no caminho em buscado do ideal do Eu. Abramos então, agora, mais um parêntese.

Esse ideal do Eu, relata Freud, instala-se após a infância.

A esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pode mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal. (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 40)

Assim, o ideal do Eu é como um substituto que a psique desenvolve após a infância para que o indivíduo não tenha de abrir mão de um tipo de satisfação –a satisfação narcísica – que viveu enquanto criança. A necessidade dessa substituição e o modo como ela opera só são compreensíveis, no arcabouço do pensamento freudiano, por meio do conceito da libido –que, não por acaso, aparece como peça fundamental no trecho acima.

Conforme afirmam Laplanche e Pontalis, “é difícil apresentar uma definição satisfatória da libido”, pois ela é um conceito que se transformou ao longo da evolução do pensamento de Freud e que nunca recebeu uma “definição unívoca” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 266). Não obstante, em texto de 1921, “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud afirmará que:

“Libido” é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa –embora atualmente não mensurável– desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”. O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas. Nossa justificativa é que a investigação psicanalítica nos

ensinou que todas essas tendências seriam expressão dos mesmos impulsos instintuais que nas relações entre os sexos impelem à união sexual, e que em outras circunstâncias são afastados dessa meta sexual ou impedidos de alcançá-la, mas sempre conservam bastante da sua natureza original, o suficiente para manter sua identidade reconhecível (abnegação, busca de aproximação). (FREUD, 2011, vol. 12, p. 43)

Aqui fica nítido o lado “naturalista” de Freud, na apresentação da libido como uma “grandeza quantitativa”, uma energia que –paradoxalmente– não podia ser medida então (transparece aqui a esperança de que um dia o fosse). E a libido é a energia relacionada às diversas manifestações que assumem o amor, seja o amor sexual, seja o amor às ideias, entre outras. Esses instintos<sup>19</sup> cuja energia é a libido, postula Freud, podem se “desviar” de sua meta de união sexual e alocar-se em outros objetos, dando assim origem a essas manifestações que caem sob o guarda-chuva linguístico de amor. Está aqui, observe-se, um problema não pequeno, que consiste em qual é a visão que Freud tem do que seja o amor –o que não é nosso objeto de investigação.

E a libido é usada também na explicação do ideal de Eu, que nos remete de volta à consciência moral.

Assim, ao dizer que a criança é amada pelos pais, Freud, mais “tecnicamente”, afirmará que a criança é investida libidinalmente por esses pais. Ao dizer que a criança ama a si mesma –ou tem um amor próprio –, ele dirá que ela investe libidinalmente em si mesma. Esta é a libido narcísica.

Como, “perturbado por admoestações e tendo seu juízo despertado” (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 40) ao longo do tempo, o indivíduo não mais pode manter a mesma carga de libido narcísica, parte dessa libido se desloca para um Eu ideal, formando o ideal de Eu<sup>20</sup>. Segue-se, então, que essas admoestações perturbadoras e esse despertar do juízo configuram-se, segundo o texto de “Introdução ao narcisismo”, na causa desse deslocamento libidinal – para usar o termo freudiano – que fundará o ideal do Eu, do qual, como dito, a consciência moral zelará para que o Eu se aproxime.

Mas o que seriam essas admoestações e esse juízo?

As admoestações já foram referidas, em passagem citada acima. São elas “a influência crítica dos pais, intermediada pela voz” (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 42). Influência essa à qual se junta, como também já visto, e não sem a identificação de problemas no tocante

---

<sup>19</sup> Ou pulsões, conforme a tradução adotada para o termo original alemão, *Trieb*.

<sup>20</sup> Muito embora a distinção entre ideal do Eu e Eu ideal não esteja clara no texto freudiano.

à definição da consciência moral, a de educadores e outros agentes sociais, bem como a da opinião pública.

Quanto ao juízo, tomemo-lo como uma capacidade que o indivíduo adquire, com o tempo, de julgar seus atos em virtude das consequências deles. Também ele, além da influência paterna, um guia do que se deve e do que não se deve fazer. Se, ao brincar com fogo, a criança queima a mão, o juízo a fará ver que ela não deve brincar novamente com fogo. Se falhar o juízo, uma admoestação dos pais pode produzir o mesmo efeito. Ou os dois combinados –o que sói ocorrer, já que a criança com a mão dolorida costuma pedir socorro aos pais.

Por que, deve-se agora responder, retornando à articulação dos conceitos freudianos, as tais admoestações e o despertar do juízo implicam esse deslocamento libidinal? Em outras palavras, por que a recriminação faz diminuir o amor que o sujeito tem por si próprio?

Porque o sujeito “não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância” (FREUD, 2010b, vol. 12, p. 40).

As admoestações paternas e sociais, bem como o juízo desperto, fazem ver ao sujeito que ele não é perfeito. Consequentemente, dirá Freud, a perfeição “perdida” se tornará um objetivo do adulto. Segundo as dinâmicas libidinais do pai da psicanálise:

O desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal. (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 290 e 48)

Em resumo, a busca desse ideal monitorada pela consciência moral reviveria uma satisfação da qual o sujeito gozou quando criança; uma satisfação produzida por um amor a si que não permanece intacto com o passar do tempo, um amor a si de um tempo em que o ideal do sujeito era ele mesmo.

A esse propósito, Mircea Eliade elucidava um aspecto fundamental do pensamento de Freud. Em citação de Antonio Gomes Penna, lembra o historiador das religiões que, “para a psicanálise [...], o verdadeiro primordial é o primordial humano, a primeira infância. A criança vive num tempo mítico, paradisíaco” (PENNA, 1994, p. 117). A comparação entre os mitos e a psicanálise, nesse texto de Eliade citado por Penna, diz respeito a uma mudança que o romeno afirma haver ocorrido, no início do século XX, no modo como se dava o estudo

científico dos primórdios da humanidade. A psicanálise entrou aqui como exemplo dessa mudança<sup>21</sup>.

Prossegue Eliade, sempre segundo Penna, afirmando que:

Traduzindo isso em termos do pensamento arcaico, pode-se dizer que houve um “paraíso” (para a psicanálise, o estado pré-natal ou o período que se estende até a ablactação) e uma ruptura, uma catástrofe (o traumatismo infantil) e que, seja qual foi a atitude do adulto face a esses eventos primordiais, eles não são menos constitutivos do seu ser [...] É interessante constatar que, de todas as ciências da vida<sup>22</sup>, somente a psicanálise chega à ideia de que o “começo” de todo ser humano é beatífico e constitui uma espécie de paraíso, enquanto as demais ciências da vida insistem, sobretudo, na precariedade e imperfeição do começo. É o processo, o vir-a-ser, a evolução, que corrigem, pouco a pouco, a penosa pobreza do princípio. (PENNA, 1994, p. 117)

Pode-se dizer que as palavras acima constituem um resumo do processo da formação da consciência moral segundo Freud a vê, até aqui. E não se pode deixar de notar uma particularidade interessante nesse processo, se o cotejarmos com a ideia de Eliade: a consciência moral se desenvolve no distanciamento da beatitude, que era o local da infância. Para Freud ela se constituirá, embora não diretamente, porque sentiremos a falta desse momento de beatitude e procuraremos reencontrá-lo.

Eis que pode-se concluir, também, que a instauração da consciência moral tem por trás de si, de modo indireto, o prazer, a busca por satisfação. Como um guia não convidado – ou não contratado –, ela conduziria o sujeito, por um caminho torto, em busca de uma satisfação, de uma situação paradisíaca que ficara perdida com a infância, em busca da revivescência de um amor que não se poderia mais experimentar.

A consciência moral de Freud, portanto, não tem a função de conduzir os propósitos e as ações do sujeito rumo a algum bem –ou Bem. Seu objetivo é um inalcançável estado de satisfação que se perdeu no passado.

É assim, então, que proibições e admoestações de alguns membros da sociedade ou da sociedade indistintamente se fariam representar na consciência moral do sujeito:

---

<sup>21</sup> Deduz-se, então, que Mircea Eliade reconhecia haver ciência na psicanálise. De fato, ele inclui a psicanálise entre as “ciências da vida”, como se verá a seguir.

<sup>22</sup> Ainda sobre o caráter científico que Mircea Eliade atribui à psicanálise, afirma ele nesse mesmo texto citado por Antonio Penna que “o fato de Freud postular a beatitude no início da existência humana não significa que a psicanálise tenha uma estrutura mitológica, nem que ela se sirva de um tema mítico arcaico, ou que ela aceite o mito judaico-cristão do paraíso e da queda. A única analogia que se pode estabelecer entre a psicanálise e a concepção arcaica da beatitude e da perfeição de origem deve-se ao fato de Freud haver descoberto o papel decisivo do tempo primordial e paradisíaco da primeira infância [...], antes que o tempo se converta para cada indivíduo em tempo vivido” (PENNA, 1994, p. 117-118).

indicando a ele o que o afasta do ideal. No entanto quais proibições e admoestações e sinalizadas por quem –além dos pais – fazem-se efetivamente corporificar, ganhar representação na consciência moral, não é explicado. E o leque em que fica possível incluir uma ação ou um propósito moral não ganha contornos precisos.

## CAPÍTULO 5: O Eu e o Id (ou um lugar para a consciência moral)

Em “O Eu e o Id”, obra de 1923, a consciência moral aparece já no início. A primeira afirmação de Freud sobre ela, nesse escrito, vem para reforçar a ideia de que ela opera no Inconsciente: “Aprendemos, em nossas análises, que há pessoas nas quais a autocrítica e a consciência [moral], ou seja, ações psíquicas altamente valorizadas são inconscientes e, enquanto tais, produzem os efeitos mais importantes”. (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 33)

Ao longo desse trabalho, Freud tratará de situar a consciência moral em uma das três instâncias psíquicas, um dos três *topos* que, agora, ele usa para situar os processos mentais. O lugar da consciência moral, dirá Freud, é o que não aparece no nome do texto, o Super-eu.

O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob a influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa. (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 43)

Na passagem acima Freud resume sua concepção da formação da consciência moral, após haver encontrado a instância psíquica que a abriga. Ele a relaciona também, via Super-eu, ao complexo de Édipo, conhecido construto teórico do pai da psicanálise, este também uma expressão que ganhou espaço na linguagem corriqueira, com os vícios comuns a esse tipo de descontextualização de conceitos oriundos de teorização complexa.

É preciso, então, identificar brevemente o que seja o complexo de Édipo e explicitar como ele se encaixa na relação supracitada. Para tanto darei palavra à professora Nina Saroldi (2011, p. 57):

Retornando a tema do complexo de Édipo, Freud observa que o menino, tomado como parâmetro, desenvolve intensa ligação de objeto com a mãe (advinda de sua dependência com o seio materno) e se identifica com o pai desde a mais remota infância. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos convivem harmonicamente; é só no período do complexo propriamente dito, quando os desejos sexuais pela mãe se tornam mais fortes, que o pai passa a ser visto como um rival. A partir daí, a identificação com o pai manifesta a ambivalência existente nela desde o início: o menino quer tirar o pai de seu lugar e possuir a mãe de maneira exclusiva. Com a dissolução do complexo de Édipo, o investimento libidinal na mãe deve ser abandonado, e ao menino restam as opções de se identificar com ela ou intensificar sua prévia identificação com o pai.

Sigamos com Saroldi, agora comentando, a partir do exposto acima, “o Eu e o Id”:

O que importa ressaltar é que o resultado geral do complexo de Édipo é a formação de uma espécie de precipitado no interior do Eu, que consiste nas identificações feitas tanto com o pai quanto com a mãe, que se apresentam unidas de determinada forma. Esse precipitado no Eu desfruta de uma posição privilegiada e se porta diante dos outros conteúdos do Eu como um ideal do Eu (ou Super-eu). O Super-eu não é só um resíduo das primitivas escolhas de objeto feitas pelo Isso<sup>23</sup> – equivalente, grosso modo, ao Inconsciente –, ele é também uma formação reativa bastante enérgica contra essas escolhas. Afinal, a missão do Super-eu é reprimir o complexo de Édipo: ao mesmo tempo em que incita o indivíduo a ser como o pai, a tomá-lo como modelo, ele sabe que ninguém pode ser como o pai, que há prerrogativas que são exclusivas deste. (SAROLDI, 2011, p. 58)

Em resumo, o Super-eu forma-se a partir da superação do complexo de Édipo –é o herdeiro dele, dirá Freud –, e por isso ao ideal de Eu é incorporado não só o pai como modelo de ser, mas também como uma lembrança do que não se pode ser.

Assim, aos componentes do Eu ideal que foram trazidos a nós em “Introdução ao narcisismo” junta-se uma outra relação, a da identificação do sujeito com os pais. A consciência moral, portanto, nos guiará não apenas na direção de um Eu ideal que se moldou a partir de interdições, de obstáculos, mas também, creio ser possível afirmar, de valores que o indivíduo procurará repetir. A identificação, a despeito de ser um conceito do pensamento psicanalítico, permite-nos enxergar uma referência para a consciência moral que sai do negativo, da interdição, do não agir. O ser ideal não é só ser como os pais queriam ou manifestavam querer, via admoestações; é também o ser como os pais<sup>24</sup>.

“Sem dúvida, é este o alvo elevado, ou ideal do Eu ou Super-eu, o representante de nossa relação com os pais. Quando pequenos nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós” (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 45). Está aí, nas palavras de Freud, o resumo da constituição do ideal de Eu. Que se forma também a partir da admiração, não só do temor.

Agora, com a consciência moral alocada no Super-eu, Freud é capaz de descrever sua atuação como um enfrentamento entre duas das três instâncias psíquicas do sujeito. Diz ele que “o sentimento de culpa normal, consciente (a consciência moral), não oferece

---

<sup>23</sup>O Id.

<sup>24</sup>Muito embora o juízo, mencionado e “Introdução ao narcisismo”, também possa, em princípio, orientar o agir, não apenas apontar o interditado.

dificuldades à interpretação, baseia-se na tensão entre o Eu e o ideal do Eu, expressa uma condenação do Eu por sua instância crítica” (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 63). Então a consciência moral consciente, que se manifesta como “um sentimento de culpa normal”, é o resultado da discrepância entre o Eu e o ideal de Eu. A culpa nos atinge, dessa forma, porque não somos como idealizamos.

A menção ao normal, em referência ao sentimento de culpa, vem a propósito de uma comparação com o que Freud chama de “sentimentos de inferioridade dos neuróticos”, que ele afirma se assemelham ao sentimento de culpa consciente. Mais uma vez somos lembrados de que a consciência moral se define, na obra de Freud, sempre em conexão com os contornos que ele dá às patologias psíquicas que identifica e analisa.

Mas sabemos que a consciência moral é, em parte, inconsciente. Como lembra nosso autor, alguns parágrafos adiante: “Se alguém quisesse sustentar a tese paradoxal de que o homem normal é não só muito mais imoral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe, a psicanálise, cujas descobertas fundamentam a primeira parte da afirmação, nada teria a objetar à segunda” (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 65). Segue ele, numa nota de rodapé a essa observação: “Esta frase só é aparentemente um paradoxo; ela diz simplesmente que a natureza do ser humano ultrapassa em muito, tanto no bem como no mal, o que ele acredita a respeito de si, ou seja, o que é conhecido de seu Eu através da percepção da consciência” (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 65).

Está sublinhada, portanto, a ideia de que a consciência moral está em parte deslocada do domínio da percepção, posto que está fora do domínio da consciência. Ela julga e condena atos e propósitos sem que esse processo seja conhecido pelo sujeito.

Mas está sublinhado também que, se parte da consciência moral age sem que tenhamos consciência, parte da ação dela nos é consciente. Se não fosse assim, como o homem poderia se crer moral –ou pouco imoral? Para se crer moral é, obviamente, necessária uma referência consciente de moralidade. O *credo quia absurdum* aqui não cabe. A propósito, o que justifica o juízo de que “o homem normal é [...] muito mais imoral do que acredita” é, por exemplo, o próprio complexo de Édipo –inconscientemente, o menino deseja a mãe e a menina deseja o pai. E, claro, esse mesmo homem é “muito mais moral do que sabe” em razão da atuação, digamos, sorrateira da consciência moral, a qual vimos analisando aqui.

Ainda em “O Eu e o Id”, o mestre de Viena segue dando pistas da diferenciação entre uma moral do domínio do Inconsciente e uma moral que ele vai chamar de comum. Mas, antes, ele qualifica cada uma das instâncias psíquicas que concebeu conforme, digamos,

sua participação na composição do senso de moralidade. Escreveu ele que “do ponto de vista da restrição instintual, da moralidade, pode-se dizer que o Id é totalmente amoral, o Eu se empenha em ser moral, e o Super-eu pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Id vem a ser.” (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 68)

Notemos que o Eu “se empenha em ser moral”. Se assim é, ele pode não ser moral; esse empenho pode ou não dar frutos. A demanda pela ação moral vem do Super-eu, mas o Eu não a recebe e executa automaticamente. As circunstâncias em que esse empenho do Eu diminui ou aumenta podem ser inúmeras, se nos pusermos a imaginar situações em que um dever “enunciado” pela consciência moral não é seguido pelo sujeito. Mas o que se pode ver nessas linhas é que fica para o sujeito uma autonomia no que tange a atender, conscientemente, a voz da consciência moral.

O Id, o receptáculo dos desejos, é amoral. A moralidade é exigida pelo Super-eu. O Eu é a instância que administra essas pressões. Por aqui enxerga-se um esboço, na dinâmica psíquica do sujeito freudiano, do espaço para essa autonomia. E essa visão nos faz questionar se há mesmo uma autonomia. Pois o Eu teria de administrar as pressões pela moralidade vindas do Super-eu e as pressões pela realização de desejos vindas do Eu. Grosso modo, é o que ocorre quando temos de decidir se roubamos um chocolate no supermercado ou se pegamos a fila do caixa para pagá-lo.

A questão da restrição instintual está ligada à crueldade que Freud atribui ao Super-eu, tema que será aprofundado no próximo texto de que trataremos, “O problema econômico do masoquismo”. Diz ele, em “O Eu e o Id”, que o Super-eu se nutre da agressividade que o indivíduo é incapaz de botar para fora de si. Assim, quanto mais controlado um indivíduo, quanto menos agressivo aos nossos olhos, mais cruel e agressivo é seu Super-eu. “É como um deslocamento, uma volta contra o próprio Eu. Já a moral comum, normal, tem o caráter de algo duramente restritivo, cruelmente proibitivo. Daí vem, afinal, a concepção de um ser superior que pune implacavelmente”, explica Freud (2011b, vol. 16, p. 65), fazendo uma conexão entre a consciência moral e a religiosidade –esse ser, afinal, é Deus.

Eis que a constatação que fizéramos de que a referência moral, para Freud, não aponta para um Bem transcendente se mostra não só correta, mas aparenta até ser fora de propósito. No lugar do Bem –ou de um bem –, o pai da psicanálise associa a consciência moral a uma entidade cruel e restritiva. Sem mencionar, considerando que a figura de Deus é uma espécie de extensão dela, punitiva.

Associa também a ação da consciência moral à inflicção de angústia:

É possível dizer o que se esconde atrás da angústia do Eu ante o Super-eu, angústia da consciência moral. O ser superior, que se tornou ideal do Eu, ameaçou uma vez com a castração, e esse medo da castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se armazena a posterior angústia da consciência, é ele que prossegue como angústia da consciência. (FREUD, 2011b, vol. 16, p. 72)

O medo da castração é aquele desenvolvido em “Introdução ao narcisismo”; o medo da perda do amor dos pais.

A ideia que Freud tem da consciência moral no início dos anos 1920 a vincula a angústia e a crueldade; sua gênese está situada no medo. Sua ontologia parece apontar para uma maldição. Se ela já fora, na história do pensamento ocidental, vinculada à voz da divindade<sup>25</sup>, pela pena de Freud ela parece carregar a marca da queda. Não por acaso. Essa elaboração da consciência moral só foi possível, no desenrolar da argumentação freudiana, devido ao recurso a um novo conceito, considerada pelos estudiosos de Freud a marca de uma virada em seu pensamento: a pulsão de morte.

Só esse tema já é assunto para inúmeros trabalhos acadêmicos, portanto a menção a ele aqui será meramente ilustrativa.

A teoria pulsional surge no momento em que Freud precisa dar conta da constatação de que o princípio de prazer não pode mais, em virtude do apreendido em suas observações clínicas e suas reflexões teóricas, sustentar-se no corpo da metapsicologia como um princípio do funcionamento psíquico. Ele deve ser uma tendência do funcionamento do aparelho psíquico, mas não um princípio.

Isso porque o que Freud constata é que boa parte de nossas ações não visa direta e exclusivamente ao prazer. Essa constatação é exemplificada por ele no que chamou de “Fort-Da”, termo que surge em *Além do princípio do prazer*, texto de 1920. O “Fort-Da” era o movimento de ir e vir que um de seus netos, ainda bebê, imprimia a um carretel amarrado a uma linha. O avô notou que, se a vontade da criança fosse governada apenas pelo prazer de manter consigo o carretel, ela não repetiria o movimento de empurrá-lo para longe e escondê-lo, e depois trazê-lo de volta. Ela simplesmente o manteria consigo. Esse movimento, em que

---

<sup>25</sup> Segundo Paul Strohm, em “Conscience: a very short introduction”, a tradição protestante interpreta como sendo a voz de Deus, por meio da consciência, a que se dirige ao profeta Elias, em passagem do Livro dos Reis, da Bíblia. Eis o trecho: “Depois do terremoto houve fogo, mas o Senhor não estava no fogo. Finalmente, passado o fogo, percebeu-se o sussurro e uma brisa suave e amena. Quando Elias a percebeu, cobriu o rosto com o manto e saiu, colocando-se na entrada da caverna. Então uma voz lhe falou: ‘O que estás fazendo aqui, Elias?’” (Livro dos Reis, 19:12-14).

prazer e desprazer – perda e recuperação, no caso – se alternam, refuta a busca pelo prazer como princípio.

E essa repetição de uma experiência desprazerosa, como a do neto de Freud ao esconder o carretel, está “a serviço” da tentativa de uma descarga de energia psíquica que não consegue se efetuar. É o mesmo caso dos sonhos traumáticos, que, embora também desprazerosos, retornam constantemente. O que o psiquismo está tentando fazer, diz Freud, é ligar a alguma representação uma quantidade de energia que não encontra ligação. E esse é um processo anterior ao princípio de prazer. Uma vez ligada essa energia, o princípio de prazer entra em ação e a energia pode ser descarregada.

“As principais fontes dessas quantidades internas de excitação [ou de energia]”, diz Oswaldo Giacoia Jr. (2008, p. 53), “são as pulsões orgânicas, que são os representantes psíquicos de forças geradas no interior do corpo e transmitidas ao aparelho mental.” As pulsões têm, portanto, origem e atuação orgânica.

Se as pulsões buscam uma ligação representacional no aparelho psíquico, a meta do aparelho continua sendo a descarga de energia, que é o movimento que rege o princípio de prazer – ou a tendência ao prazer.

Assim, independentemente de a busca pelo prazer ser imediata ou não, vigia um princípio de descarga de energia. Mas uma descarga total de energia, se alcançada, significaria o fim da vida, posto que é preciso pelo menos alguma movimentação de energia psíquica para que haja vida. É preciso, para ficar num exemplo básico, que sintamos o desprazer da fome para que busquemos comida e nos mantenhamos vivos.

Essa é uma ponta do processo. A outra é a ligação. É necessário, a fim de que a vida permaneça, que a energia se ligue a alguma representação para que, aí sob o domínio do princípio de prazer, seja escoada. Voltando ao exemplo dado logo acima, é preciso que a fome me faça ir em busca de comida, para que eu efetivamente me alimente.

Assim sendo, Freud chamará a pulsão que se liga às representações de pulsão de vida. Ela é composta pelas pulsões eróticas e pelas de autoconservação – como a do exemplo da fome.

Já a pulsão de morte é a que não se liga a representações; ela é composta por descargas diretas de energia. Logo é um caminho mais “curto” para o fim da vida.

É pela pulsão de morte que Freud explica a agressividade humana. E a agressividade, ver-se-á, está presente na consciência moral, de um modo muito particular, aos olhos de Sigmund Freud.

Com esse quadro podemos seguir para uma obra que vem a público apenas um ano depois, em 1924.

## **CAPÍTULO 6: O problema econômico do masoquismo (ou da crueldade da consciência moral)**

O masoquismo se nos apresenta em três formas, afirma Freud (2011c, vol. 16, p. 188), sendo uma delas, a que aqui nos interessa, e a que Freud considera ser a mais importante, “uma norma de conduta na vida”<sup>26</sup>.

Ao tratar do “masoquismo moral”, Freud o associa a uma necessidade de punição do sujeito, que não é consciente. Na verdade, o próprio termo masoquismo moral reforça a ideia da moralidade –ao menos em parte –como um instrumento de sofrimento que o sujeito inflige a si mesmo.

No início do texto, Freud distingue o masoquismo moral dos outros dois tipos de masoquismo estudados, afirmando que estes são tolerados pelo indivíduo por partirem de pessoa por ele amada. Já o masoquismo moral, não. Nele, “o que importa é o sofrimento mesmo” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 194). O autor passará, então, a investigar o que chama primeiramente de sentimento de culpa inconsciente (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 195) e, logo depois, necessidade de punição.

Em suas palavras, retomando de saída algo já dito em “O Eu e o Id”:

Atribuímos ao Super-eu a função de consciência [moral] e vimos na consciência de culpa a expressão de uma tensão entre Eu e Super-eu. O Eu reage com sentimentos de angústia (angústia da consciência) à percepção de que não ficou à altura das exigências colocadas por seu ideal, o Super-eu. O que desejamos saber é como o Super-eu chegou a ter esse exigente papel, e por que o Eu tem de sentir medo quando há uma divergência com seu ideal. (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 196)

Nessa passagem, o autor nos lembra de que atribuiu a uma instância psíquica, o Super-eu, a função de consciência moral. Ele prossegue, mencionando uma consciência de culpa, que expressaria uma “tensão” entre o Super-eu e o Eu do sujeito. Essa tensão seria o produto da percepção do Eu de haver ficado aquém das exigências que o Super-eu fez a ele. Há ainda nesse texto a afirmação de que surge um medo quando o Eu percebe que diverge de seu ideal, o Super-eu.

Nesse curto trecho, então, além do que já sabíamos por meio da análise de “O Eu e o Id”, aprendemos que a consciência de culpa está associada a um medo específico, o medo que acomete o sujeito quando o que seu Eu atingiu ou é diverge daquilo que seu Super-eu

---

<sup>26</sup> As outras duas seriam como uma condição para a excitação sexual e como expressão da natureza feminina.

impõe. O campo dessa divergência, supomos, são os propósitos ou ações do Eu. Já foi possível perceber, pelo dito até aqui, que a censura moral do sujeito sobre si mesmo –ou, em termos freudianos, do Super-eu sobre o Eu – não necessita de ações para se impor. Ela pode operar exclusivamente no âmbito das ideias, dos propósitos.

Retornando aos motivos de o Super-eu ser uma instância “exigente”, Freud afirma que ele se formou a partir da introjeção, no Eu, “dos primeiros objetos dos impulsos libidinais do Id, o casal de genitores” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 196) –ou seja, é como se os estímulos de prazer e desprazer envolvidos nos primeiros contatos do indivíduo com seus genitores houvessem sido impressos na psique do sujeito. Resultado, “o Super-eu conservou características essenciais das pessoas introjetadas, seu poder, sua severidade, sua inclinação a vigiar e punir” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 196), pois que sua resposta a essas inclinações dos genitores provocava neles reações que lhe causavam prazer ou desprazer. Exemplo: o sujeito que se policia para não mexer desnecessariamente com fogo teria sido advertido, quando criança, por ter mexido no fogo; advertência essa que lhe trouxe desprazer. O resultado é que ele introjetou essa vigilância de si em relação ao cuidado com o fogo.

Até aqui também nenhuma novidade.

“O Super-eu, a consciência nele atuante, pode então ser duro, cruel, inexorável com o Eu que é por ele guardado. O Imperativo categórico de Kant é, assim, herdeiro direto do complexo de Édipo”, afirma Freud (2011c, vol. 16, p. 196-197) em seguida. E, com essa afirmação, o pai da psicanálise compara uma qualidade psíquica dos indivíduos, fundada na relação de cada um deles com seus pais, com o caráter deontológico da ética kantiana. O dito até aqui já fora, também, dito na obra de 1923.

Prossegue Freud (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 197) dizendo que, como as pessoas que foram introjetadas no Super-eu seguem existindo no mundo externo ao sujeito, ele, o Super-eu, “torna-se também representante do mundo externo real e, assim, modelo para os esforços do Eu”. Diz ele mais: o poder dessas pessoas, “atrás do qual se escondem todas as influências do passado e da tradição, era uma das mais palpáveis manifestações da realidade”. (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 197)

Pode-se concluir desse trecho que, na visão de Freud, as condutas transmitidas ao sujeito pela tradição o são por meio das figuras introjetadas por ele e “representadas” no Super-eu. “Dessa maneira, o complexo de Édipo demonstra ser, como já se conjecturou no plano histórico, a fonte de nossa moralidade individual”, vaticina Freud, em referência, quando mencionando o plano histórico, a “Totem e tabu”.

Para o mestre de Viena, o complexo de Édipo é, como já vimos, uma das fontes da moralidade do indivíduo, mas, conforme as crianças vão crescendo, a importância dos genitores para o Super-eu vai diminuindo, e:

Às imagos por eles [genitores] deixadas juntam-se então as influências de professores, autoridades, modelos escolhidos pelo indivíduo e heróis socialmente reconhecidos, cujas figuras já não precisam ser introjetadas pelo Eu, que se tornou mais resistente. A derradeira figura desta série que principia com os pais é o obscuro poder do destino que pouquíssimos de nós conseguem apreender de forma impessoal. (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 197-198)

Ou seja,

[...] todos aqueles que transferem a condução do mundo para a Providência, para Deus, ou Deus e a natureza, provocam a suspeita de que ainda veem nessas potências últimas e remotas um casal de genitores –mitologicamente– e se acreditam ligados a elas por laços libidinais (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 197-198).

Nessa passagem, aparentemente crucial, Freud concede que a moralidade do indivíduo, embora originada no início de sua vida, via relação com os pais, dinamizada pelo complexo de Édipo e representada no Super-eu, não fica, digamos, acabada com a introjeção das representações das relações com os pais na sua psique. A influência de outros agentes “junta-se” à dos pais na formação do modelo de ação –e de reflexão –do sujeito. Entre esses agentes, para repetir o exposto logo acima, estariam professores, autoridades, heróis socialmente reconhecidos e, curiosamente, “modelos escolhidos pelo indivíduo”.

Curiosamente porque, tendo conduzido uma reflexão, ao longo de alguns capítulos de sua obra, na tentativa de definir a consciência moral, de modo a circunscrevê-la no corpo teórico que erige a psicanálise, Freud afirma que o sujeito crescido também elege seus modelos. Com que critérios, ainda não está claro. Até as autoridades e os heróis sociais, mencionados como modelos possíveis, permitem uma flexibilidade de definição. Mas outros “modelos escolhidos pelo indivíduo” abrem a possibilidade de, ao menos, uma expansão das referências morais que, aparentemente, não se encaixa no modelo que Freud tenta construir.

O problema que se observa aqui, ao que parece, é que, se não for válida a suposição acima, a consciência moral de Freud pode, para cada indivíduo, ter modelos de conduta tão diversos e díspares que a constituição dela como a voz do Super-eu seria uma

definição muito restritiva. A consciência moral seria, então, também a representação do Super-eu; também o atributo de uma instância psíquica. Mas não só.

Exemplificando o problema, poderíamos chegar à seguinte situação: o indivíduo elege como modelo, por um motivo qualquer, um soldado de seu país que matou na última guerra tantos inimigos. Logo, no conflito atual, em que o indivíduo em questão está alistado e foi convocado para o front, seu objetivo será matar pelo menos tantos inimigos quanto o soldado que ele tomou como modelo.

Esse objetivo é moral?

Ou melhor: a escolha desse indivíduo está em consonância com sua consciência moral?

O problema persiste se o modelo situado no Super-eu for o pai do soldado.

Freud oferece uma resposta para as questões acima, justamente em dois textos sobre a guerra, que serão abordados na conclusão deste trabalho.

Na verdade, a ampliação dos contornos da moralidade em Freud, a guiarmo-nos por sua tentativa de definir o que seja a consciência moral que culmina nesse texto sobre o masoquismo, apresenta esse problema de “brigar” com uma descaracterização já antes de vislumbrarmos o envelhecimento do sujeito. E se os pais do indivíduo forem mentirosos contumazes, por exemplo? E se a criança for punida por não mentir? Seguindo Freud, o ato de mentir, para ela, tem grandes chances de se tornar uma demanda de seu Super-eu, portanto uma demanda de sua consciência moral. Desnecessário dizer que isso não guarda nenhuma semelhança com o imperativo categórico de Kant.

São duas questões, então: o fato de a consciência moral apresentar ao sujeito o modelo de propósitos e ações apreendido na relação com os pais torna essa consciência moral de fato moral? E, se não são os pais os únicos modelos do ideal de sujeito que balizará a consciência moral, ela não é “frouxa”?

A consciência moral de Freud carece de uma referência universal. A bem da verdade, Freud nunca se propôs dar conta de definir exhaustivamente o que seja a consciência moral - como ele mesmo afirmou em “Totem e tabu” -, de lhe atribuir uma ontologia acabada.

Retomando sua reflexão sobre o masoquismo moral, Freud (2011c, vol. 16, p. 199) o diferencia de uma hipermoral (*Übermoral*), da qual o sujeito não estaria consciente e que derivaria de “um intensificado sadismo do Super-eu, ao qual o Eu se submete”. Já no caso do masoquismo moral, é o próprio Eu do sujeito que “anseia por castigo, quer do Super-eu, quer dos poderes parentais externos” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 199). Em ambos os casos,

afirma Freud (2011c, vol. 16, p. 199), “lidamos com uma necessidade que é satisfeita mediante o castigo e o sofrimento”.

Existe na concepção freudiana da consciência moral, portanto, uma espécie de gradação da própria. A hipermoral acima mencionada, bem como o masoquismo moral, estariam relacionados a uma necessidade de castigo e sofrimento –não consciente e– por parte do Eu. Quanto à hipermoral, que talvez possamos traduzir como uma moral exacerbada, sua força residiria no sadismo do Super-eu. Assim sendo, uma pessoa que age conforme padrões morais rígidos o faz, para Freud, porque sua instância psíquica responsável por sua consciência moral é sádica.

Já a fim de explicar o masoquismo moral, Freud (2011c, vol. 16, p. 200) lança mão do complexo de Édipo, afirmando que, “com o masoquismo moral, a moralidade é novamente sexualizada”, ou seja, ele seria o reflexo de desejos inconscientes de submissão ao pai: “Sabemos que o desejo de ser surrado pelo pai, tão frequente nas fantasias, é muito próximo àquele outro, de ter uma relação sexual passiva (feminina) com ele, e constitui apenas uma formação regressiva deste” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 200).

Considerando a teoria da mente de Freud, podemos ficar com a ideia de que o que ele qualifica de masoquismo moral constitui uma espécie de involução no desenvolvimento psíquico do sujeito. Nos termos de sua teoria, Freud explica que:

Consciência e moralidade surgiram com a superação, a dessexualização do Complexo de Édipo; com o masoquismo moral, a moralidade é novamente sexualizada, o Complexo de Édipo é revitalizado, abre-se o caminho para regredir da moralidade ao Complexo de Édipo. Isto não beneficia nem a moral nem o indivíduo. (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 200)

E não os beneficia porque o masoquismo, sempre de acordo com Freud, fará com que o sujeito fique tentado a cometer atos que mereçam punição:

A fim de provocar o castigo por este representante dos pais, o masoquista tem de fazer coisas inadequadas, de agir contra seus próprios interesses, arruinando as perspectivas que para ele se abrem no mundo real e, eventualmente, destruindo a sua própria existência real. (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 200)

É claro que essa descrição dos mecanismos do masoquismo moral só é plenamente aceitável sobre o pano de fundo do postulado do Inconsciente. O masoquismo moral opera no âmbito do Inconsciente freudiano.

Isto posto, como o próprio Freud nota, o masoquismo moral introduz um problema significativo: submetido a ele, o indivíduo é capaz de cometer atos que podem ser qualificados de imorais, “coisas inadequadas”, para que por eles seja punido.

Seguindo na explicação de por que o masoquismo se volta contra o próprio sujeito, o pai da psicanálise diz-nos que esse movimento é o resultado de parte de os impulsos destrutivos do sujeito não terem lugar na vida em sociedade: “Pode-se imaginar que esta porção refreada do instinto de destruição surja no Eu como uma intensificação do masoquismo” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 201). E também a hipermoral é explicada desse modo. Pois “os fenômenos da consciência [moral] levam a supor que a destrutividade que retorna do mundo exterior também é acolhida pelo Super-eu sem tal transformação<sup>27</sup>, e eleva o sadismo deste para com o Eu” (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 201).

“O sadismo do Super-eu e o masoquismo do Eu complementam um ao outro e se juntam para produzir as mesmas consequências”, quais sejam, um senso rígido de moral (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 201).

Também como resultado dessa dinâmica acima exposta temos que, como já havia adiantado Freud em “O Eu e o Id”, a consciência moral do indivíduo seja tão mais severa quanto mais ele se furte de agredir e destruir –já que a repressão dos instintos destrutivos reforça a rigidez da consciência moral. Assim, conclui-se que é a impossibilidade de destruir e agredir que faz com que se reforce a consciência moral do sujeito, e não o contrário:

Em geral a situação é vista como se a exigência moral fosse o elemento primário e a renúncia instintual, a sua consequência. Mas assim continua sem explicação a origem da moralidade. Na realidade parece ocorrer o inverso; a primeira renúncia instintual é forçada por poderes externos, e apenas então ela cria a moralidade, que se expressa na consciência e exige nova renúncia instintual. (FREUD, 2011c, vol. 16, p. 202)

Na lógica da dinâmica psíquica freudiana, o cerceamento à agressão seria, portanto, anterior ao reforço da consciência moral, e não o contrário, como se postula via de regra. A partir de um hipotético primeiro cerceamento, a dinâmica circular repressão/consciência passaria a se reforçar continuamente.

O que se vislumbra, assim, é que com a introdução dos instintos de destruição (derivados da pulsão de morte) como componente da consciência moral, Freud deixa menos frouxa aquela concepção de uma consciência que permitiria que tivéssemos, conforme mencionado num exemplo acima, do soldado fictício, um “matador moral”. Isso porque, se a

---

<sup>27</sup> Ou seja, sem se tornar masoquismo.

agressividade do sujeito pode ser, digamos, extravasada por meio de homicídios, ela não alimentará a consciência moral, que se tornará menos rígida. O matador seria, então, um indivíduo cuja consciência moral é fraca, não é suficientemente agressiva.

Desse modo, Freud incorporou ao conceitual psicanalítico uma característica da consciência moral também reconhecida de longa data na história do pensamento ocidental, qual seja, a agressividade, a geração de um incômodo a sua “vítima”. Não que os caminhos que seu raciocínio tenha tomado não sejam legítimos; é claro que não se está afirmando que ele fez um contorcionismo teórico para encaixar a agressividade da consciência moral na teoria psicanalítica. A origem da ideia à qual chegamos aqui é a agressividade que ele notou que os neuróticos obsessivos tinham consigo próprios e, claro, a evidente agressividade da consciência moral.

A ideia da consciência moral que agride, incomoda sua “vítima” aparece já na Antiguidade. Richard Sorabji (2014, p. 38) conta que o filósofo cristão Orígenes de Alexandria, morto no século III, referia-se à ação da consciência moral como “mordidas”. Conta também ele que essa representação da consciência como algo incisivo –literalmente– já vinha de antes de Orígenes. Cícero, ele afirma, dissera que a escola aristotélica valorizava a consciência em virtude das mordidas com as quais ela nos adverte acerca das más condutas. Plutarco também discutiu as mordidas da consciência. O termo remorso, lembra Sorabji, vem do latim *morsus*, morder<sup>28</sup>. E o próprio Cícero transmite também a imagem de uma consciência agressiva, como já dito acima, na Introdução.

Já no século XIX, não é só Freud que reporta uma consciência moral que agride o sujeito. Friedrich Nietzsche, cujo pensamento tem relações com o de Freud frequentemente estudadas pela filosofia, pinta um quadro muito semelhante acerca do mesmo tema<sup>29</sup>. Para o filósofo do martelo, a consciência é uma entidade acusadora. Em “Genealogia da moral” ele argumenta que, em função das restrições religiosas e sociais, a agressividade natural do homem volta-se contra si e o tortura. E essa autopunição é operada pela consciência (STROHM, 2011, p. 64).

---

<sup>28</sup> O professor emérito do King’s College fala, na verdade, da palavra inglesa para remorso, que é *remorse* e, obviamente, tem a mesma raiz latina que a palavra portuguesa.

<sup>29</sup> Sobre Freud e Nietzsche deve-se dizer, conforme lembra Antonio Penna (1994, p. 164), que o pensamento de ambos os autores apresenta muitos pontos de convergência bem como de divergência, e que tais pontos têm sido amplamente estudados. Freud, a propósito, nunca admitiu influências diretas de Nietzsche em suas ideias. Afirmou ele que leu “Schopenhauer muito tarde em minha vida. Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intuições amiúde concordam, da forma mais surpreendente, com os laboriosos achados da psicanálise, por muito tempo foi evitado por mim, justamente por isso mesmo; eu estava menos preocupado com a questão da prioridade do que em manter minha mente desimpedida”.

Mas essa entidade acusadora de Nietzsche é, conforme esclarece o professor Oswaldo Giacoia Junior (2008, p. 159), a má consciência, ou consciência de culpa, “que resulta de uma espécie de corrupção ou desvirtuamento da consciência moral, produzida por uma inversão na direção do ressentimento”.

A consciência de culpa (*Schlechtes Gewissen*, no termo em alemão), distingue-se da consciência moral (*Gewissen*), em Nietzsche, sendo esta um valor individual, do indivíduo soberano, autárquico, supramoral. Esta soberania, o indivíduo a obteria após uma:

Longa sujeição à eticidade dos costumes. O conceito de eticidade dos costumes significa, para Nietzsche, o longo e penoso trabalho pré-histórico do homem sobre si mesmo, seu processo de autoformação, ao longo do qual o “bicho homem” criou para si próprio a forma do animal político. A eticidade do costume é também a violenta tirania da autoconfiguração do hominídeo ao longo do processo de autodomesticação, ou seja, do processo civilizatório. Metaforicamente, ela pode ser considerada a árvore da qual brota, como fruto maduro, o homem civilizado. (GIACOIA, 2008, p. 157)

Mas esse mesmo processo gera também a má consciência:

Ou sentimento permanente de culpa, [que] consiste na internalização e moralização da responsabilidade e se institui como uma reinterpretação das categorias fundamentais de compra e venda, crédito e débito, retiradas da esfera originalmente jurídica da *obligatio* e transpostas para categorias centrais da moralidade. [...] Com essa ressignificação da *obligatio*, a noção de dever passa a ser entendida como sinônimo de aguilhão de consciência, de *morsus conscientia*, a mordida da consciência. (GIACOIA, 2008, p. 160)

O objetivo aqui não é fazer um aprofundamento de estudo comparado das ideias de Freud e Nietzsche, o que, como já dito, tem vasta bibliografia. Mas não deixemos passar as semelhanças entre o exposto logo acima e as sensações de dever que assaltam o Eu quando, via Super-eu, a consciência moral se dirige a ele.

Além de possuir em sua constituição esse componente de registro de dívida e saldo, de dever e cumprimento de dever, a *Schlechtes Gewissen* é também agressiva.

Em resumo, Nietzsche nos diz que, tendo de viver em sociedade, no contexto das instituições e seguindo regras, o sujeito precisou se privar da satisfação natural de alguns de seus instintos, entre os quais o de agredir. (Essa ideia, em Freud, surge, notadamente, em “Totem e tabu” e em “O mal-estar na civilização”, como veremos.) E, por meio da má consciência, a agressividade que não pôde voltar-se contra outrem volta-se contra o próprio sujeito: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na

destruição – tudo isso voltado contra os possuidores de tais instintos: *essa* é a origem da ‘má consciência’” (GIACOIA, 2008, p. 162).

Assim, como visto, tanto para Nietzsche como para Freud a consciência moral agride seu dono, seu interlocutor, fazendo voltar para si, “na forma de ressentimento, de uma crueldade represada” (GIACOIA, 2008, p. 162-163), uma descarga instintual que não pôde sair.

Resume desse modo, Oswaldo Giacoia Junior (2008, p. 165), a consciência moral nietzscheana, que, como a freudiana, constitui-se a partir da vivência do sujeito:

O tribunal interior da consciência moral é [...] a crueldade internalizada do ressentimento sublimada na forma da corte judiciária, que julga, condena e castiga incessantemente, o triunfo de uma perspectiva de interpretação que coloca o universo – e nele a existência humana na história – sob a égide do débito (desobediência à lei moral) e do crédito (obediência incondicional a ela), da recompensa (a bem-aventurança como prêmio para a renúncia a si) e do castigo (a condenação pelo desejo egoísta), da culpa (pecado) e da expiação (castigo).

O conceito com o qual ficamos, portanto, é de uma consciência moral que, por uma questão de dinâmica psíquica –para Freud, claro – morde, incomoda seu detentor, ao mesmo tempo em que se nutre da agressividade desse mesmo indivíduo. A consciência moral, portanto, faz, em parte, voltar contra si a agressividade do próprio sujeito.

## **CAPÍTULO 7: Um interlúdio para Kant (ou a moralidade fundada na razão)**

Antes de prosseguirmos a trajetória da elaboração que Freud faz, cronologicamente, do conceito de consciência moral, abramos um pequeno espaço para tratar de alguns aspectos da ética de Immanuel Kant, a propósito da comparação feita pelo próprio Freud, no texto analisado acima, do complexo de Édipo com o Imperativo Categórico de Kant.

Se Freud partiu de sua experiência clínica para, propondo-se seguir o caminho da ciência, desvendar a causa dos males de seus pacientes, e, no curso do desenvolvimento de sua teoria da mente, defrontou-se com a questão da definição da consciência moral, Kant partiu em busca de resposta a problemas da filosofia, sendo um deles o do como agir.

O que está em jogo para Kant, tanto nas suas reflexões sobre ética quanto naquelas sobre epistemologia, é um embate entre as duas formas de conhecimento que ele reconhece: o empírico, e o a priori.

O conhecimento empírico é o que se funda na experiência. O conhecimento a priori é o que não se funda adequadamente na experiência, é o que tem lugar na razão. O conhecimento empírico não pode ser universal e necessário; só o conhecimento a priori o pode: a experiência nos diz como as coisas são, não como elas serão sempre e necessariamente. Já a razão pode nos dizer como as coisas serão sempre e necessariamente, pois o conhecimento racional é fundado no princípio da contradição –como na matemática.

No que tange à ética, sua fundamentação na razão reside também nos princípios de universalidade e necessidade. A resposta ao que se deve fazer e o que não se deve fazer<sup>30</sup> precisa também ter uma fundamentação a priori, pois precisa ser universal e necessária. O conhecimento empírico só é capaz de nos dizer como os homens se comportam, não como eles devem se comportar. Para Kant, os costumes não podem fundamentar uma ética. O fato de determinados comportamentos serem recorrentes em tais e quais sociedades ou épocas não os tornam condizentes com a ética.

Assim, “a tarefa de uma fundamentação a priori da ética assume em Kant a forma de uma fundamentação racional” (PORTA , 2002, p. 119).

Kant diz:

---

<sup>30</sup> Ou, como afirma Mario Porta (2002, p. 119), “mais radicalmente, por que devo?”.

Devo porque sou um ser racional. Eu não preciso perguntar a ninguém o que devo nem por que devo, mas unicamente a mim mesmo enquanto ser racional. A fonte última do dever não é outra coisa que a razão; a moralidade, a autolegislação de um ser racional. A razão, enquanto razão prática, dita a sua própria lei. Ela não toma essa lei de nenhuma instância transcendente a ela, mas apenas de si mesma. A razão é, pois, a verdadeira fonte da objetividade prática. (PORTA, 2002, p. 121)

E a lei da razão prática, o dever, a lei moral nos é apresentada na forma de um Imperativo Categórico, na forma do “você deve (fazer ou não fazer isso ou aquilo)”.

A questão de os hábitos não poderem fundamentar uma ética é abordada por Kant na comparação entre os imperativos categóricos e os imperativos hipotéticos. Roger Scruton lembra que, para Kant, a moralidade só pode ser expressa em imperativos categóricos. Ele cita Kant: “se o dever é um conceito que tem alguma importância e real autoridade legislativa sobre nossas ações, ele só pode se expressar em imperativos categóricos, e de modo nenhum em imperativos hipotéticos” (SCRUTON, 2001, posição 1366). Isso porque os imperativos hipotéticos têm alguma finalidade outra que não a ação que eles próprios comandam. Scruton usa o exemplo de um comando para que a pessoa feche a porta. Se essa mesma pessoa pergunta a ele por que deve fechar a porta e ele responde algo como “Só feche se você quiser, pois no fundo tanto faz se a porta for fechada ou não”, o caráter de imperativo desse comando deixou de existir. Já se a resposta é “Por que senão eu te punirei”, o imperativo deixa de ser categórico e passa a ser hipotético, dado que a ação da pessoa será motivada por uma finalidade que não o próprio fechamento da porta, mas a vontade de evitar a punição.

Uma outra resposta, não elencada por Scruton, poderia ser “Porque eu sinto frio”. E aí teremos o problema dos dados sensíveis embasando um imperativo supostamente ético. E o problema é que esse embasamento está sujeito a uma rede de causalidades, portanto de determinações, circunstanciais. E, onde operam causalidades, opera uma pré-determinação, portanto não há liberdade.

Assim, ao seguirmos o Imperativo Categórico, estamos exercendo nossa liberdade. Isso porque ele expressa a lei moral fundamentada na razão, que não está submetida a nenhuma rede de causalidade, portanto de determinações que não a própria racionalidade. Um contraexemplo que podemos citar para facilitar o entendimento dessa observação é o do ato de comer. Essa, para Kant, não é uma ação livre, pois está sujeita a uma série de causalidades decorrentes de sermos seres da natureza. O mesmo vale para o frio no caso da porta.

Um ser, para ser livre, precisa ser racional. A verdadeira liberdade, para Kant, consiste em agir seguindo a razão. Portanto, um indivíduo ético, moral, é um indivíduo livre, autônomo.

“Se há algo que está por sobre qualquer dúvida (e que, em consequência, não precisa ser demonstrado) é o *Faktum* da razão: eu devo. Mas, se eu devo, ‘eu posso’. Do meu caráter como ser moral segue-se a minha liberdade” (PORTA, 2002, p. 122)

O Imperativo Categórico, essa lei da razão, admite mais de uma formulação.

“Sua primeira mais famosa formulação é assim derivada: Se nós vamos encontrar um imperativo fundado somente na razão, então temos de desconsiderar todas as distinções entre os agentes racionais, seus interesses, desejos e ambições, e todas as ‘condições empíricas’ envolvendo suas ações. Só assim basearemos nossa lei apenas na razão prática. Esse processo me conduz a [...] um ponto de vista externo à minha própria experiência, que portanto poderia ser adotado por qualquer ser racional, independentemente das circunstâncias. A lei que eu formular será então um imperativo que se aplica universalmente, a todos os seres racionais. Quando decidir pela minha ação como um fim, eu estarei restrito pela razão a ‘agir apenas pela máxima que eu possa ao mesmo tempo desejar que seja uma lei universal’” (SCRUTON, 2001, posição 1391).

Vimos, portanto, que Kant fundamenta a ética na própria razão, não em uma instância transcendente, como Deus, nem em hábitos, nem em algum “lugar” fora da razão. Eis a grande diferença entre a consciência moral como Freud a concebe e o Imperativo Categórico kantiano. É como reconhece o próprio Fulgêncio, ao comentar o dito de Freud de que o Imperativo Categórico é o herdeiro do complexo de Édipo: “ao ver como Freud compreende a noção do Imperativo Categórico, seria possível objetar que ele comete um erro de entendimento” (FULGENCIO, 2001, p. 13), posto que a consciência moral freudiana, como vimos, constitui-se fora da razão e também a partir de experiências de prazer e desprazer, portanto a partir de dados sensíveis.

É possível, no entanto, que a comparação feita por Freud diga respeito ao caráter de lei do Imperativo Categórico, à característica imperativa do enunciado que parte da consciência, independentemente de, para ele, a origem dessa lei ser completamente distinta da apresentada por Kant.

Vale esclarecer que Freud não traz para o debate, via comparações ou enunciados explícitos, o conceito de consciência moral como Kant o entende. Esta, conforme explica Oswaldo Giacoia Junior, é

o plano de interioridade de um sentimento de tipo especial, que se manifesta na forma da aprovação ou reprovação que necessariamente experimentamos como resultado das nossas intenções e ações. Trata-se de um saber íntimo da licitude ou ilicitude de nossas intenções e ações, de nossas máximas e das ações que delas decorrem. Trata-se de uma consciência, atuando como infalível instância de julgamento, que nos censura ou nos louva, nos condena ou absolve. (GIACOIA, 2012, p. 84-85)

Ou seja, a consciência moral (*Gewissen*) tem, tanto para Kant quanto para Freud, algumas características semelhantes – que são elementos presentes na caracterização que diversos pensadores fizeram da consciência moral, tais como instância judicativa e condenatória.

O ponto é que Freud se fixou no conceito de Imperativo Categórico e o remeteu ao complexo de Édipo, e que a origem da lei moral a “informar” a consciência é absolutamente distinta em um e no outro pensador. Além disso, não se pode associar à consciência moral freudiana a evidência de autonomia que se pode atribuir ao Imperativo Categórico, de Kant. Para Freud, a autonomia do sujeito passa pelo processo de psicanálise, dado que esta visa fazer com que se tornem conscientes parte dos seus processos e desejos inconscientes. Nesse sentido, um sujeito que fosse capaz de questionar e contestar ao menos parcialmente sua consciência moral seria um sujeito com maior autonomia do que aquele que não o fosse capaz de fazer.

## **CAPÍTULO 8: O mal-estar na civilização (ou uma breve consideração sobre o mal e a felicidade)**

“O mal-estar na civilização” é uma obra publicada em 1930, nove anos antes da morte de Sigmund Freud.

De acordo com Nina Saroldi, o mestre de Viena nos dá, nesse livro, duas notícias, sendo uma ruim e uma boa.

A má notícia é que, devido a nossa própria constituição psíquica, estamos condenados a uma vida de muitos esforços e poucas e breves satisfações. A boa notícia é que, por isso mesmo, somos inventivos ao criar compensações para as satisfações diretas e intensas a que não temos acesso com a frequência que desejaríamos. O resultado dessas invenções consoladoras é o que chamamos de cultura. (SAROLDI, 2011, p. 21)

É Saroldi também quem observa que, em “O mal-estar na civilização”, Freud se pergunta qual o sentido que os homens dão à existência.

O objetivo dos homens, dirá ele, é alcançar a felicidade. E esta se constitui na experiência do prazer e na fuga da dor. “Aquilo a que chamamos felicidade, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 30-31). A felicidade só é sentida no contraste com a dor e o frequente estado de não-afetação.

Para obtermos prazer em uma vida marcada por dificuldades, lançamos mão de alguns recursos paliativos. Eles são três: “poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 28). Como exemplo da primeira categoria, Freud nos dá as atividades científicas e a jardinagem a que Cândido se dedica ao final do sarcástico romance de Voltaire. Gratificações substitutivas são dadas pela arte, e os narcóticos são, obviamente, as substâncias inebriantes.

No entanto o mais poderoso meio de evitar a dor é a sublimação, que consiste na obtenção de prazer por meio da atividade intelectual; é o caso do artista ao criar uma obra ou do cientista ao resolver um enigma sobre o qual trabalha. Esta é, porém, uma fonte de felicidade para poucos.

Quanto às principais fontes de sofrimento com as quais deparamos na vida, são também três: o poder da natureza —que, se ainda hoje é muito pouco controlável pela tecnologia, imaginemos no início do século XX —, as contingências a que nosso corpo está

sujeito, e que denotam sua fragilidade, e “a inadequação das regras feitas para regular a convivência humana na família, no Estado e na sociedade” (SAROLDI, 2011, p. 91).

Sobre a regulação da convivência em sociedade, Freud apresenta uma ideia muito semelhante, em alguns aspectos, à de Thomas Hobbes. A vida comum só é viável quando a maioria ganha força maior do que a de um ou mais indivíduos isolados; a comunidade se constrói com base na renúncia de desejos individuais em favor de regras comunitárias.

O poder da comunidade se torna assim um “direito” que substitui o poder do indivíduo, há uma concessão de parcela da individualidade em nome da segurança comum. Na tentativa de evitar a lei do mais forte, o desenvolvimento cultural culmina no estabelecimento de um “estatuto legal” para o qual todos contribuíram com uma certa cota de sacrifício pulsional. (SAROLDI, 2011, p. 95)

A teoria das pulsões –de morte e de vida – também tem lugar, nessa obra, para a análise do amálgama da sociedade. A civilização caminharia com o confronto entre as duas pulsões, uma a força para a manutenção da união entre os seres humanos, a outra, uma força em prol da agressividade e da destruição.

Em tudo o que segue me ateno ao ponto de vista de que o pendor à agressão é uma disposição de instinto original e autônoma do ser humano, e retorno ao que afirmei antes, que a civilização tem aí seu mais poderoso obstáculo [...] Agora, acredito, o sentido da evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto de vida e instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana. (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 90-91)

No que tange à agressividade, Freud lembra ao leitor de “O mal-estar na civilização” que ela encontra também, no indivíduo, o caminho da internalização. E por aí ele vai introduzindo o tema da moralidade nessa obra. Primeiro, ele retoma a explicação de que essa porção de agressividade que não é externada encontra lugar no Super-eu e é dirigida pelo sujeito a si mesmo –ou pelo Super-eu ao Eu – por meio da consciência moral, como vimos anteriormente.

“A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que ele seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 92), afirma o pai da psicanálise, atribuindo à consciência moral uma função de coesão social que, observa-se, tem duas vias, já que ela se forma a partir da “absorção” de parte da agressividade

que não é, assim, dirigida pelo sujeito ao outro e, também, encarrega-se de vigiar o sujeito para que ele não se torne agressivo com o outro.

Ainda nesse parágrafo que se está discutindo, Freud retoma o que considera a origem do sentimento de culpa, que está vinculado à formação da consciência moral e é constituído pela “tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 92). Na sequência da argumentação, o autor detém-se sobre o sentimento de culpa, admitindo que “a pessoa se sente culpada (‘pecadora’, dizem os devotos) quando fez algo que é reconhecido como ‘mau’” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 93).

E eis que pela primeira, nas obras que até aqui estudamos, Freud se detém, mesmo que brevemente, para uma apreciação do mal.

E o problema que se apresenta então é o de como identificar o mal como algo “repreensível, cuja execução deve ser evitada” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 93). Freud não aceita que tenhamos o que ele chama de uma “capacidade original” ou natural para diferenciar o bem do mal. Isso porque uma ação que é qualificada como má pode, via de regra, causar prazer a quem a pratica. Agredir, por exemplo, é prazeroso. “Aí se mostra, então, a influência alheia; ela determina o que será tido por bom ou mau. Como o próprio sentir não teria levado o ser humano pelo mesmo caminho, ele deve ter um motivo para se submeter a essa influência externa” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 93). Ou seja, se o que causa mal a outrem pode gerar prazer para quem perpetrar a ação, é uma consequência externa, dada por outrem, dessa ação que a caracterizará como algo a ser evitado ou, também nas palavras de Freud, inibido.

Essa consequência não é necessária, mas sua possibilidade, diz Freud, gera um medo (a palavra é *Angst*, cujo campo semântico comporta também o significado “angústia”) que tem o poder de frear a ação que prejudique o outro, justamente de inibir a prática do que se chama aqui de mal. Ela é o medo da perda do amor do outro.

Se perde o amor do outro, do qual é dependente, [o sujeito] deixa também de ser protegido contra perigos diversos, sobretudo expõe-se ao perigo de que esse alguém tão poderoso lhe demonstre a superioridade em forma de castigo. Portanto, inicialmente o mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor; por medo dessa perda é preciso evitá-lo. (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 94)

É o medo de ficar desprotegido e mesmo de ser vítima de agressão, portanto, que impele o indivíduo a não praticar o mal. E o mal é caracterizado por provocar a ameaça de perda de amor por parte do outro.

Mais. O fato de o mal ser identificado a partir da possibilidade da perda do amor do outro torna, segundo Freud, indiferente o fato de ele ter sido ou não efetivamente praticado: “Não importa se já fizemos o mal ou se ainda o faremos; em ambos os casos, o perigo só aparece quando a autoridade descobre a coisa, e ela se comportaria do mesmo modo nos dois [casos]” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 94). O que conta na prevenção do mal é, dessa forma, a possibilidade de sua descoberta pela “autoridade”.

Esse é o estágio primeiro, infantil, da consciência moral. Ele foi desenvolvido em “Introdução ao narcisismo”. Freud está, como se pode notar, expandindo para a esfera social as consequências da formação da consciência moral no sujeito.

Num segundo estágio, que Freud vincula à fase adulta, essa autoridade temida é “internalizada pelo estabelecimento do Super-eu” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 94). Isso também já sabemos. A partir dessa introjeção, tanto fazer quanto desejar o mal é motivo de censura, “pois ante o Super-eu nada se pode esconder, nem os pensamentos” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 95). Diz ele que, “no fundo, só então se deveria falar de consciência e sentimento de culpa” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 94-95).

Como resume Nina Saroldi,

o desamparo e dependência em que nos encontramos em relação aos outros é aquilo que Freud designa medo da perda do amor. É essa a verdadeira bússola que nos leva a distinguir, em uma perspectiva que se afasta da consideração da existência dos valores em si, o que é bom do que é mau. Ao perder o amor de uma pessoa da qual somos dependentes (e, em última instância, dependemos de todas as pessoas que amamos), perdemos sua proteção e ainda ficamos expostos a punições. Mau é, assim, aquilo que se deve evitar por medo da perda do amor. É por isso que, do ponto de vista psíquico, pouca diferença há entre ter de fato cometido uma maldade ou ter tido somente a intenção de fazê-lo: a ameaça que paira sobre o sujeito é a mesma, em ambos os casos, a de que a autoridade o descubra. (SAROLDI, 2011, p. 112)

O que se acrescenta, aqui, ao que já sabemos sobre a consciência moral freudiana é o fato, para Freud, de que esta não apenas contém a agressividade, o ímpeto destrutivo do sujeito, por se constituir no direcionamento da mesma para o próprio sujeito. Ela o faz também porque persiste o medo da perda do amor do outro, e é o que o outro considera mal que definirá o que deve ser evitado.

A despeito de o sentimento de culpa ser parte consciente e parte inconsciente, o que se pode concluir do exposto até aqui é que a consciência moral tem também como referência o que uma – ou mais – figura de autoridade define que seja o mal. E o que confere

autoridade a essa figura é um medo, consciente ou não, da perda de seu amor, de seu amparo. Além, é claro, do medo de ser efetivamente prejudicado ou agredido.

Como não poderia deixar de ser, a definição que Freud dá do mal está inscrita no *modus operandi* da mente humana conforme ele a entende.

Neste ponto está dada parte da resposta de como elementos da sociedade que não os pais do indivíduo podem se tornar uma referência para sua consciência moral: eles exercem alguma autoridade sobre esse indivíduo.

E, por ter a consciência moral uma dinâmica também inconsciente, uma de suas características é intensificar sua atuação sobre o Eu nos momentos de infortúnio. “Quando uma infelicidade a atinge [a pessoa], ela se examina, reconhece sua pecaminosidade, eleva as reivindicações da consciência [moral], impõe-se privações e castiga a si mesma com penitências” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 96). Isso acontece, diz o pai da psicanálise, porque o estágio infantil da consciência moral não é substituído pelo novo estágio, do indivíduo adulto; antes os dois são simultâneos. O primeiro nunca é abandonado. A consequência é que permanece, mesmo nos adultos, o temor da perda do amor do outro e, quando algo de ruim, produto de uma contingência externa, atinge o sujeito, esse evento é inconscientemente associado à perda desse amor, como se alguma ação ou propósito desse sujeito houvesse causado o infortúnio. E o que ocorre é que, em virtude disso, sua atitude é “corrigir-se” para reconquistar ou para não perder esse amor. “Isso é particularmente claro quando”, diz Freud, “em sentido estritamente religioso, vemos no destino somente a expressão da vontade divina” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 97). O amor de Deus é o amor que se pode perder. E, para que não se o perca, deve-se apertar a “coleira” da moral. Essa é uma explicação psicanalítica para a interpretação que algumas religiões dão para ações da natureza. Tomemos como exemplo a atribuição de uma má safra de qualquer produto agrícola ao descontentamento dos deuses (ou do Deus) com a conduta moral de seu povo. O “certo” a fazer, quando isso acontece, é agir conforme os desígnios morais dados pela divindade. Já o exemplo que Freud dá está relacionado com sua origem. Ele cita o povo judeu, que, apesar da perseguição que sofreu ao longo da história, não questionou a justiça divina.

A essa altura surge no texto uma explicação importante, que diz respeito à severidade do Super-eu e, conseqüentemente, à força da consciência moral. Ela aparece para dar resposta a uma questão fundamental. Se, de acordo com tudo o que foi visto até aqui, o rigor da consciência moral se constitui a partir de relações de autoridade do sujeito com suas figuras parentais, na infância, porque filhos diferentes dos mesmos pais podem ter cada qual

uma cobrança interna mais ou menos rígida? Por que existe o irmão comportado e o irmão que afronta a autoridade dos pais?

Uma das respostas a essas perguntas está no recalque, que, como vimos, é também condicionante do agir do sujeito e, nesse aspecto, atua em paralelo à consciência moral.

Uma outra resposta passa pelo fato de, como vimos, a agressividade ser um componente da consciência moral e pelo fato também de a criança haver, supostamente, desenvolvido algum sentimento de agressão pelas figuras parentais. E esse último sentimento de agressão, esse último instinto, diz Freud, que regulará a intensidade da consciência moral. Isso porque, sempre seguindo a dinâmica psíquica elaborada por Freud, é a partir dessa agressividade que a criança fantasiará a repressão paterna (ou materna); e a essa repressão corresponde o medo da autoridade parental que será cristalizado no Super-eu. Como resume Saroldi, “a severidade do supereu corresponde antes à expectativa de punição que a criança tem em relação ao pai –se ele foi o representante da autoridade para ela – do que à dureza de tratamento que recebeu” (SAROLDI, 2011, p. 117).

Com esse recurso, Freud está explicando, em seus termos, por que o rigor da consciência varia para cada indivíduo, sem abrir mão da explicação que dá para a origem à mesma. E, dessa forma, restringe uma possibilidade de autonomia do sujeito em termos de ação moral, pois não está posta aqui a possibilidade de um questionamento, pelo sujeito maduro, da autoridade parental. Esse questionamento é resultado também da dinâmica que, na infância, configurou a consciência moral. Muito embora o autor ressalte mais uma vez, em “O mal-estar na civilização”, que na formação da consciência moral não se pode negligenciar fatores que vão sendo incorporados ao psiquismo. Mas esse ponto não é desenvolvido aqui. No entanto, parece haver uma indicação por parte de Freud de meios para o, digamos, incremento da ação moral. Essa indicação será analisada mais adiante, na conclusão deste trabalho.

Retomando a leitura de “O mal-estar...”, temos que, em determinado ponto do texto, o próprio Freud percebe como se intercambiam algumas das nomenclaturas e dos conceitos de que está se utilizando, entre estes o de consciência moral. E ele mesmo providencia uma elucidação, fazendo concomitantemente um resumo do que viemos analisando até aqui:

Pode não ser de muita importância, mas provavelmente não será supérfluo o sentido de vocábulos como “Super-eu”, “consciência” [*Gewissen*], “sentimento de culpa”, “necessidade de castigo” e “arrependimento”, que usamos, talvez frequentemente, de maneira frouxa e intercambiável. Todos

dizem respeito à mesma coisa, mas designam diferentes aspectos dela. O Super-eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória. O sentimento de culpa, a dureza do Super-eu, é então o mesmo que a severidade da consciência, é a percepção que tem o Eu de ser vigiado assim, a apreciação da tensão entre os seus esforços e as exigências do Super-eu, e o medo ante essa instância crítica (subjacente à relação inteira), a necessidade de castigo, é uma expressão instintual do Eu, que por influência do Super-eu sádico tronou-se masoquista, ou seja, emprega uma parte do instinto para destruição interna nele presente para formar uma ligação erótica com o Super-eu. (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 109)

Segue Freud afirmando que a consciência de culpa é anterior à formação do Super-eu, portanto anterior à consciência moral. Porque ela é “a expressão imediata do medo à autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última, o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor dela e o ímpeto de satisfação instintual, cuja inibição gera a tendência à agressão” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 110).

O sentimento de culpa tem, portanto, duas “camadas”: “uma vinda do medo à autoridade externa, outra do medo à interna” (FREUD, 2010a, vol. 18, p. 110); uma anterior à consciência moral, outra ligada a ela. Assim sendo, o que Freud entende por sentimento de culpa, ficamos agora sabendo, não é sempre resultado da percepção de falha em relação a uma exigência da consciência moral; ele pode ser também o resultado do medo de não atender as exigências de uma autoridade externa, o que é, não obstante, o medo da perda do amor dela.

Embora não tenhamos consciência das origens de nosso sentimento de culpa – sempre o medo da perda do amor do outro –, o sentimento se faz perceber, portanto é também consciente.

Antes de encerrar seu texto, Freud afirma ser possível fazer uma analogia entre o processo de civilização –ou o processo cultural – e o desenvolvimento do indivíduo. Pois, diz ele, “é lícito afirmar que também a comunidade forma um Super-eu” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 116). O Super-eu da comunidade se faz representar, afirma o mestre de Viena, pela figura de grandes líderes. São “homens de avassaladora energia espiritual, ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e mais pura, e por isso também, com frequência, a mais unilateral” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 116). E ele cita o exemplo de Jesus Cristo.

Também esse Super-eu, que age sobre uma coletividade, tem exigências e as cobra dessa coletividade. Dentre essas exigências, “as que concernem às relações dos seres humanos entre si são designadas por ética” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 116). E a ética visa a

impedir que os homens se agridam uns aos outros, sendo seu maior epíteto o mandamento “Ama a teu próximo como a ti mesmo”. Mandamento esse por ele considerado inexecutável, já que a agressão é da natureza humana.

Importante notar, primeiro, que, embora as considerações feitas por Freud que tomamos aqui como objeto de estudo sempre tangenciassem a ética –pois estivemos sempre falando, de algum modo, de relações entre o sujeito e o outro –, é a primeira vez que ele a menciona efetivamente.

Em segundo lugar, e como não poderia deixar de ser, a ética é apreciada a partir do aparato teórico da psicanálise e é definida de modo que seja explicada por meio da teoria da mente de Freud –muito embora ele tenha dito, nesse mesmo trecho em que chega à ética, que essa analogia entre estruturas psíquicas e estruturas sociais, agora sob questão, não será tratada por e em detalhes; “Eu me limitarei a destacar alguns pontos notáveis” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 116), diz.

Mas nos parece que o autor cometeu uma certa injustiça consigo mesmo ao restringir tanto sua concepção de ética, posto que cremos – como dito na Introdução deste trabalho – que, ao buscar uma definição sua do que fosse a consciência moral, de como ela se constitui e atua no âmbito do indivíduo, Sigmund Freud estava, sim, tecendo um conceito de relevância ética.

Freud encerra seu livro dizendo estar longe dele, “pelos motivos mais diversos, fazer uma avaliação da cultura humana” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 120). Mas afirma, no entanto, saber uma coisa, com certeza, sobre a humanidade: “que os juízos de valor dos homens são inevitavelmente governados por seus desejos de felicidade, e que, portanto, são uma tentativa de escorar suas ilusões com argumentos” (FREUD, 2010a, vol.18, p. 121). Essa uma sentença que, inquestionavelmente, carrega também uma visão ética<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Bem distinta, por exemplo, da de Kant, como vimos.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho nos familiarizamos com uma consciência moral que se constitui a partir da dinâmica do Inconsciente de cada sujeito. Compõem essa dinâmica o recalque, a relação do sujeito com as figuras paterna e materna durante a infância – marcadamente admoestações dessas figuras e o medo da perda de seu amor – e as demandas e exemplos de outras figuras de autoridade, membros da comunidade da qual o sujeito participa.

Embora tenhamos sido apresentados a uma consciência moral que interdita, que limita as ações do sujeito, é necessário reconhecer que ela é também uma guia, dado que visa conduzir o sujeito a um estado perdido de plenitude, em que ele gozava do amor total dos pais – ao menos em fantasia; a um Eu ideal.

Se vimos aqui ainda que ela tem um componente de agressividade contra o próprio sujeito, não podemos negligenciar a constatação de que ela também possibilita ao indivíduo o convívio em comunidade. Em “O mal-estar na civilização”, Freud esclarece que a consciência moral tem também a função de assistir na convivência do indivíduo em sociedade. Se a referência da consciência moral, para Freud, não é um Bem transcendente, mas um mais restrito e contingente ideal de Eu, não podemos identificar o convívio em sociedade, na civilização – na *Kultur*– com um bem?

A propósito do convívio em sociedade e da noção de bem, em um texto de 1915 intitulado “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, Freud analisa o que chamou de “a queda do nível ético” de muitos cidadãos europeus no contexto da Primeira Guerra Mundial.

No artigo surgem considerações que, percebe-se, ganham corpo quando lidas com o benefício da visão *a posteriori*, já munida de conceitos que só seriam desenvolvidos posteriormente, como as pulsões de vida e de morte, e de ideias que seriam mais bem elaboradas em “Por que a guerra?” e “O mal-estar na civilização”.

Não obstante, Freud apresenta nessas linhas uma visão da moralidade que é, digamos, maior do que a que ele explicitará quando tratando de sua noção de consciência moral. Ele já aqui relaciona instintos primitivos, destrutivos, à corrosão da moralidade não só dos indivíduos como do Estado, sendo este um incentivador dessa corrosão no período de guerra – o que lhe causa perplexidade, posto que alguns Estados europeus, inclusive aquele do qual Freud é cidadão, seriam promotores da civilização e, por conseguinte, da moralidade.

Afirma ele que

[...] no interior de cada uma dessas nações haviam se estabelecido elevadas normas morais para o indivíduo, segundo as quais ele devia conformar sua vida, se quisesse fazer parte da comunidade civilizada. Tais prescrições, frequentemente severas demais, exigiam muito dele, uma enorme restrição de si mesmo, uma larga renúncia da satisfação instintual. Sobretudo lhe era negado servir-se das extraordinárias vantagens proporcionadas pelo uso da mentira e da fraude, na competição com seus semelhantes. O Estado civilizado tinha essas regras morais como base de sua existência, intervindo seriamente quando se ousava atacá-las, e declarando amiúde ser impróprio até mesmo sujeitá-las ao exame da inteligência crítica. Era de supor, então, que ele mesmo quisesse respeitá-las e não pensasse em empreender algo contra elas, pois desse modo estaria contrariando o fundamento de sua própria existência. (FREUD, 2010a, vol. 12, p. 212)

A moralidade aparece aqui, portanto, como um conjunto de comportamentos que são incentivados pelo Estado e adquiridos pelo indivíduo, formando essa moralidade um amálgama que ajuda a transformar os indivíduos em uma comunidade civilizada. Moralidade essa que, com o advento da guerra, é violada tanto por cidadãos como pelo Estado.

Mas como esses indivíduos desenvolvem esses comportamentos – que seriam afetados pela guerra –, além dos meios já por nós conhecidos, ligados à dinâmica psíquica de cada sujeito? “Como se imagina realmente o processo mediante o qual um indivíduo alcança um mais elevado estágio de moralidade?”, pergunta-se Freud (2010a, vol. 12, p. 212). E ele mesmo responde:

A primeira resposta será talvez: ele é bom e nobre desde o início, de nascimento. Ela não será considerada aqui. Uma segunda resposta partirá da sugestão de que se está diante de um processo de desenvolvimento, e provavelmente vai supor que esse processo consiste em que as más inclinações do ser humano são nele extirpadas e, sob influência da educação e do ambiente cultural, substituídas por inclinações para o bem. Mas então é lícito admirar-se de que no indivíduo assim educado o mal reapareça tão vigorosamente. (FREUD, 2010a, vol. 12, p. 212)

Educação e ambiente cultural têm, sim, participação no desenvolvimento da moralidade pelo sujeito, mas não porque haja uma extirpação das “más inclinações” do mesmo, argumentará Freud. O que ocorre é que

Na realidade não existe nenhuma “extirpação” do mal. A investigação psicológica – em sentido mais rigoroso, a psicanalítica – mostra, isto sim, que a essência mais profunda do homem consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, que são iguais em todos os indivíduos e que objetivam a satisfação de certas necessidades originais. Esses impulsos instintuais não

são bons nem maus em si. Nós os classificamos dessa forma, a eles e a suas manifestações, conforme sua relação com as necessidades e exigências da sociedade humana. Há que admitir que todos os impulsos que a comunidade proíbe como sendo maus – tomemos como representativos os egoístas e os cruéis – estão entre os primitivos. (FREUD, 2010a, vol. 12, p. 218-219)

A moralidade, então, é atingida em função de uma pressão da coletividade para a restrição dos impulsos primitivos – ideia que aparece muito mais elaborada em “O mal-estar na civilização”. Ela não é resultado somente da atuação da consciência moral via dinâmicas psíquicas internas e nem apenas de interações que o sujeito teve na infância com as figuras paternas e de autoridade. “A transformação dos instintos ‘maus’” (FREUD, 2010a, vol. 12, p. 220), portanto, dá-se também devido a um fator externo: “O fator externo é a coação exercida pela educação, que representa as demandas do ambiente civilizado, e que depois prossegue no influxo direto do meio cultural” (FREUD, 2010a, vol. 12, p. 220).

A moralidade, pode-se concluir, forma-se também por meios outros além daqueles ao qual Freud dedicou mais atenção em desvelar, no contexto de sua teoria da mente. É certo que nas considerações acima expostas, acerca do que constitui a moralidade e como ela se desenvolve no sujeito, está presente a característica dinâmica freudiana da satisfação ou não dos instintos, mas são claramente elencadas influências externas à psique do sujeito na constituição de seu caráter moral, quais sejam, “a coação exercida pela educação” e “o influxo direto do meio cultural”.

Não nos escapa o fato de que o autor não desenvolve o que seja essa moralidade que se apreende por meio da educação e do influxo do meio cultural, além da menção a “impulsos egoístas e cruéis” como representantes daqueles que “estão entre os primitivos” e que são proibidos pela coletividade. Fraude e mentira também são comportamentos que poderíamos classificar como amorais a partir do que expõe Freud nesse texto. Do mesmo modo, os métodos da citada coação e a dinâmica do influxo do meio não são investigados. Nem como a educação e o meio cultural moldam a consciência moral ou se o senso moral adquirido pela via da educação e incentivado pela comunidade se faz representar para o sujeito por um outro meio que não o da consciência moral<sup>32</sup>.

No entanto, é, sem sombra de dúvida, revelado que o autor admite que os elementos que o sujeito tem como referência para julgar o seu agir não são apenas aqueles dados pela dinâmica psíquica que se constitui na infância.

---

<sup>32</sup> Deve-se lembrar que já sabemos que figuras de autoridade exercem influência sobre a consciência moral via medo da perda do amor.

Discorrendo novamente sobre a guerra, Freud escreve uma carta ao físico Albert Einstein, em resposta a uma missiva anterior deste para ele, que é publicada com o título “Por que a guerra?”<sup>33</sup>. Nessa carta, afirma Freud que a condição ideal para o fim das guerras seria “uma comunidade de indivíduos que tivessem sujeitado a sua vida instintual à ditadura da razão” (FREUD, 2010c, vol. 18, p. 431). Fulgêncio (2001, p. 15) enxerga aqui uma “defesa da lei moral racional”. Embora não se leia nenhuma linha nesse texto sobre como se daria esse domínio da razão sobre os instintos – ou as pulsões –, é fato que, mais uma vez, Freud reconhece a abertura da moralidade para um condicionante distinto das dinâmicas psíquicas que foram examinadas neste trabalho e que constituem a consciência moral do sujeito. Mais: a razão seria um instrumento de orientação ética, ao menos no tocante à suspensão de conflitos bélicos. “Nada mais poderia gerar uma união tão completa e resistente entre os indivíduos”, avalia Freud (2010c, vol. 18, p. 431). Mas o próprio Freud reforça o caráter idealista dessa proposta, dado que “outros meios de uma prevenção indireta da guerra seriam mais exequíveis” (FULGÊNCIO, 2001, p. 15).

Essa “defesa da lei moral racional” que Fulgêncio vê ganha, segundo ele próprio, evidência mais forte na “Conferência XXXV” das “Novas conferências introdutórias à psicanálise”, texto de 1933. Nele,

Freud declara seu desejo: “nossa melhor esperança, para o futuro, é que o intelecto – e o espírito científico, a razão – alcance numa luta intensa, com o passar do tempo, à ditadura na vida da alma humana. A essência da razão é uma garantia de que ela não deixará de dar às moções pulsionais e aos sentimentos humanos, e ao qual é determinado por elas, o lugar que lhes convém. A obrigação comum de um tal domínio da razão mostrará ser o mais forte elo unificador e abrirá a via para novas unificações. O que, como lhe proíbe de pensar a religião, se opõe a um tal desenvolvimento é um perigo para o futuro da humanidade”. (FULGÊNCIO, 2001, p. 15)

Para Fulgêncio (2001, p. 15), o exposto acima aproxima Freud de Kant. Ele chega a escrever que essas afirmações de Freud, “lançando votos a uma ditadura da razão, são inegavelmente kantianas”.

Dado que o pai da psicanálise, diferentemente de Kant e de outros pensadores da filosofia moral, não se dedica a elaborar como a razão poderia fundamentar a moral, não

---

<sup>33</sup> Conforme explica o editor da tradução brasileira das obras completas de Freud, em 1931 o Instituto Internacional de Cooperação Intelectual e a Liga das Nações “solicitaram a intelectuais de relevo que trocassem cartas sobre temas do interesse geral dos povos. Albert Einstein, um dos primeiros a ser contatado, escolheu o tema e o interlocutor dessa correspondência” (FREUD, 2010c, vol. 18, p. 417).

refere nem desenvolve o que está chamando de “essência da razão”, creio ser mais prudente ficarmos apenas com a ideia de que não são só os mecanismos psíquicos que formam a consciência moral freudiana a compor o caráter moral dos indivíduos.

Sobre o uso repetido do termo “ditadura da razão” por Freud, é possível que esse uso tenha o propósito de marcar a força de que a razão precisaria se valer para submeter os impulsos. Não obstante, mesmo Kant parecia descartar uma ditadura da razão ou algo que o valesse. O filósofo de Königsberg reconhecia que os seres humanos são seres também passionais. Os próprios Imperativos Categóricos nos são apresentados como imperativos porque a razão não dita um curso de ação, caso contrário a conexão entre o determinado pela razão e o agir seria direto, sem intermediação dos imperativos, sem outras possibilidades de curso de ação à mercê do arbítrio do sujeito. Além do mais, parece haver uma contradição patente em estabelecer que o termo “ditadura da razão” seja uma evidência de alinhamento com Kant, sabendo-se que, para Kant, o agir conforme determina a razão é o que nos faz livres.

O espaço que Freud dá à razão, no entanto, embora não explorado, nos permite afirmar que o mestre de Viena não se ateve a um determinismo no que tange aos critérios que nós tomamos como referência para nossas decisões morais. Nem todas elas são determinadas pelo Inconsciente, pelas particularidades das relações com os pais durante a infância. Há espaço para influências da comunidade e para a interferência da razão.

Se voltamos para “Introdução ao narcisismo”, lembramos que naquele texto, de 1914, Freud observava já que o meio social, na figura de educadores, instrutores etc., influencia a imagem de um Eu ideal que a consciência moral ajuda a compor. A conclusão, portanto, é que o Eu ideal não é construído somente via consciência moral, mas também via razão. Ou, visto por uma outra perspectiva, os sentimentos morais não se compõem apenas do recalque, das críticas que os pais dirigiam ao sujeito durante sua infância, do medo da perda de seu amor ou da incorporação psíquica de críticas sociais, mas também de ponderações mediadas pela razão. Ou, adotando ainda uma outra perspectiva, talvez possamos afirmar que o Eu ideal também pode ser construído por meio da racionalidade.

Nesse mesmo capítulo sobre “Introdução ao narcisismo”, perguntávamo-nos se haveria a possibilidade, para Freud, de o caráter moral do sujeito extrapolar o que fosse incorporado pela sua consciência moral. Bem, creio que a resposta esteja dada nas considerações dos textos acima.

Já quando a obra estudada foi “o Eu e o Id”, lançamos a pergunta sobre a possibilidade de autonomia do Eu, dado que ele tem de administrar as pressões do Super-eu vis-à-vis as pressões do Id. Essa autonomia está dada, ao menos em parte, pela racionalidade.

Em “O problema econômico do masoquismo”, Freud mencionou que o sujeito, conforme vai abandonando a infância, também escolhe os modelos de autoridade que vai seguir, as pessoas que tomará como referência na comunidade. Essa escolha, que fica a cargo do Eu, pode estar a cargo da razão – já que esta, como vimos, nos indicará cursos morais de ação, é lícito supor que pode nos indicar também os sujeitos que se tornarão nossas referências de conduta moral.

Ainda acerca de questões levantadas no capítulo sobre “O problema econômico...”, lançamos a seguinte pergunta: o fato de a consciência moral apresentar ao sujeito o modelo de propósitos e ações apreendido na relação com os pais torna essa consciência moral de fato moral? E, se não são os pais os únicos modelos do ideal de sujeito que balizará a consciência moral, ela não é frouxa?

Quanto a essas perguntas, creio que, uma vez que Freud admite a possibilidade de a razão ser uma guia da moral, fica claro que – conforme já dito - a moralidade do sujeito não será pautada somente por sua relação com os pais. Digamos que a referência para os sentimentos morais pode extrapolar o que determina a consciência moral. Assim, em vez de uma frouxidão da consciência moral, o que temos é uma amplitude da moralidade. Creio ainda que não é absurdo imaginar eventuais conflitos entre ditames da consciência moral determinados pelo Inconsciente e condutas morais apresentadas pela razão.

Do que vimos até aqui, notamos que Freud não nos atribui uma consciência moral capaz apresentar imperativos universais, capaz de nos designar ações específicas, em um nível universal, válidas sempre e necessariamente para todos os indivíduos. A consciência moral de Freud não estabelece normas universais a serem seguidas, portanto é impossível que a traduzamos em mandamentos ou coisas que o valham. A dimensão prática dela – as ações que levamos a cabo ou não a partir da determinação da consciência moral – varia de indivíduo para indivíduo, posto que o conteúdo do Inconsciente tem, para cada sujeito, suas particularidades. Posto que as relações entre um sujeito e seus pais são também marcadas por singularidades em cada caso.

Ficou bastante evidente, também, que ela se constitui sempre a partir da relação com o outro. Daí, natural seus ditames não serem universais. As relações de cada um com os

outros são sempre marcadas por contingências. Vide o mencionado caso do Homem dos Lobos, que presenciou a cena que presenciou.

Não obstante, o fim dos conflitos armados surge, nos textos apresentados nesta conclusão, como um ideal racional universal – é um objetivo para o qual a razão deve nos conduzir.

Assim, embora Freud tenha se dedicado a dar contorno e especificar o funcionamento de um conceito próprio de consciência moral, está implícito em seu pensamento que não é a consciência moral a única determinante das ações morais do sujeito.

## APÊNDICE

O objetivo deste apêndice é apresentar, resumidamente, os argumentos envolvidos na polêmica acerca da tradução do termo *Trieb*, usado por Freud, conceito fundamental da teoria psicanalítica. A discussão envolvendo esse termo diz respeito a se é mais apropriado traduzi-lo por instinto – opção feita pelo tradutor Paulo César de Souza, encarregado da primeira tradução das Obras Completas de Freud para a língua portuguesa, projeto atualmente com mais da metade dos volumes publicados, – ou por pulsão.

Paulo César de Souza (2010, p. 250), cujas traduções foram utilizadas neste trabalho, diz poder-se afirmar que *Trieb* “é o mais central dos termos psicanalíticos”. Ele chama a atenção para a polissemia do termo, que pode ser traduzido por “impulso, ímpeto, inclinação, propensão, pressão, movimento, vontade” e (em botânica) por “broto, rebento” (SOUZA, 2010, p. 252).

A tradução de *Trieb*, conta Souza, é motivo de divergência entre as linhas inglesa e francesa da psicanálise. Isso porque James Strachey optou por verter, na sua tradução para o inglês das obras de Freud, *Trieb* por instinto<sup>34</sup>. O que suscitou a crítica de que, desse modo, estar-se-ia promovendo uma indevida “biologização” da psicanálise. “A partir de Jacques Lacan, e principalmente com o ‘Vocabulário da psicanálise’, difundiu-se a alternativa *pulsion*, que aos poucos foi sendo adotada em outras línguas neolatinas” (SOUZA, 2010, p. 252-253).

Vejam os que dizem Laplanche e Pontalis, em seu “Vocabulário da psicanálise”. Aqui, *Trieb* está vertido para *pulsion* e, conseqüentemente, para o português pulsão. A definição de pulsão é a seguinte:

Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir sua meta. (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 394)

Defendem os autores a opção por *pulsion* argumentando que em *Trieb*, diferentemente do que ocorre em *Instinkt*, “a ênfase se coloca menos numa finalidade definida do que numa orientação geral, e sublinha o caráter irreprimível da pressão mais do que a

---

<sup>34</sup> A tradução de James Strachey foi a primeira das obras completas de Freud para uma língua estrangeira. Neste trabalho usou-se um volume dessa tradução.

fixidez da meta e do objeto” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 394). Ou seja, *pulsion* carregaria o sentido da flexibilidade da meta que está no emprego que Freud faz de *Trieb*.

Seguem os autores:

Em Freud encontramos os dois termos em acepções nitidamente distintas. Quando Freud fala de *Instinkt*, qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado ao seu objeto. Em francês, o termo *instinct* [assim como em português o termo instinto] tem as mesmas implicações que *Instinkt* tem em Freud e deve, portanto, na nossa opinião, ser reservado para traduzi-lo; se for utilizado para traduzir *Trieb*, falseia o uso da noção em Freud. O termo pulsão, embora não faça parte da língua, como *Trieb* em alemão, tem contudo o mérito de pôr em evidência o sentido de impulsão. (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 394)

Já Paulo César de Souza, ao defender sua opção por verter *Trieb* como instinto, e não como pulsão, analisa a alternativa de traduzir apenas o termo *Instinkt* – e não também *Trieb* – por instinto:

O dicionário Gerhard Wahrig oferece as seguintes definições e equivalências para *Instinkt*: “*Trieb* natural para determinadas maneiras de comportamento no homem e nos animais; *Antrieb* [impulso, ímpeto] inconsciente; sentimento seguro, capacidade de intuição”. Estas são, essencialmente, as mesmas definições encontradas em léxicos da língua portuguesa para “instinto”. Já o *Trieb* compreende as duas primeiras delas, que se incluem nos vários sentidos elencados acima. Ele é claramente o mais amplo dos dois termos, o de maior abrangência e ressonância. Ora, buscando-se um “equivalente” assim amplo, vago e rico em associações, numa língua neolatina, o candidato natural seria “instinto”. [...] O neologismo que se propõe para substituí-lo é mais abstrato e pobre em conotações. (SOUZA, 2010, p. 256-257)

Diz ainda Souza que, em português, ao se optar por uma palavra derivada do latim *pulsare*, que denota bater, sacudir, pulsação, opta-se por uma palavra em que falta a ideia de ímpeto, dada pelo prefixo *im*, como em impulsão.

Luiz Alberto Hanns, autor do “Dicionário comentado do alemão de Freud”, abre o verbete *Trieb* constatando que a tradução desse termo está entre as mais polêmicas nas traduções do léxico freudiano. Isso “devido à extensa gama de significados e conotações do termo em alemão, bem como devido a peculiaridades no emprego freudiano do termo” (HANNIS, 1996, p. 338).

Segue Hanns argumentando que

*Trieb*, tal qual usado em alemão, entrelaça quatro momentos, que conduzem do geral ao singular. Abarca um princípio maior que rege os seres vivos e que se manifesta como força que coloca em ação os seres de cada espécie; que aparece fisiologicamente “no” corpo somático do sujeito como se brotasse dele e o aguilhoasse; e, por fim, que se manifesta “para” o sujeito, fazendo-se representar ao nível interno e íntimo, como se fosse sua vontade ou um imperativo pessoal. No texto freudiano também, a palavra mantém essas características de uso. Estes significados estão todos muito próximos e sempre correlacionados com um núcleo básico de sentido: algo que “propulsiona”, coloca em “movimento”. (HANNIS, 1996, p. 338)

Hannis diz ainda que as palavras alemãs *Instinkt* e *Drang* são usadas como sinônimos de *Trieb*, e que o próprio Freud faz uso delas nessa situação em seus textos.

Sigamos com o dicionário de Hannis (1996, p. 339-340):

Enquanto base não-volitiva e categórica, o *Trieb* pode tanto assumir a forma de um “instinto” quanto de um “querer”. Situa-se, pois anteriormente a ambos. É algo genérico e impessoal, maior que o sujeito isolado, algo atemporal. O *Trieb* simplesmente existe; tal qual o “impulso de respirar”, ele é a “base do próprio querer”, a base a partir da qual se gera a necessidade, a ânsia, a vontade, o querer, o desejo [...] Manifesta-se de forma incessante como se fosse um gerador que reenvia estímulos ininterruptamente.

Acerca da tradução de *Trieb* por instinto, que foi a opção de Paulo César de Souza, Hannis afirma que ela pode se dar quando designando

Sequência de ações estereotipadas, mas em geral é usada no sentido [...] de força inata que se manifesta na espécie. Remete à “tendência ao impulso”, quando este é “sentido-percebido” antes de se tornar “impulso-ação”. Como acontece com muitos termos alemães [...], também *Trieb* designa dois momentos: a fonte externa no momento em que afeta o sujeito e o efeito desse contato ao nível interno e íntimo no sujeito, quando a fonte externa é incorporada. É algo que se manifesta dentro do sujeito, no nascedouro. Neste sentido, por exemplo, o “*Trieb* para mamar” é diferente do “instinto de mamar”, pois o *Trieb* evoca a imagem ao nível do nascedouro, da “geração energética” que “impelir em direção a iniciar a ação”, ao passo que o “instinto de mamar” se refere mais ao “arco” que vai do “brotar da ação até manifestação observável do ato”. *Trieb* pouco descreve, apenas transporta para a nossa linguagem o aspecto mais inapreensível do “instinto”, sua força impelente. É um termo frequentemente carregado de indeterminação, que remete a uma origem intangível, à força, à atemporalidade e a um arcaísmo. (HANNIS, 1996, p. 340)

Hannis reconhece que, embora *Trieb* seja, em português, traduzido como instinto ou pulsão, este último termo não é comum na língua portuguesa, sendo praticamente um jargão psicanalítico. No entanto, ele elenca sentidos de instinto, em português, que não estão

no termo *Trieb*; são eles intuição, inclinação (como em “Ele tem o instinto de financista”) e “numa acepção mais técnica, designa ações que independem de aprendizado, uma sequência estereotipada de ações” (HANNS, 1996, p. 344-345), como em “Dizem que a aranha já sabe a hora e maneira de tecer sua teia por instinto, independe do aprendizado”.

Resume Hanns (1996, p. 346) assim os problemas do uso de instinto, em psicanálise, para verter *Trieb*: “em português o ‘instinto’, psicanaliticamente, tende a adquirir os sentidos [...] [de] força inata e [...] comportamento estereotipado” bem como a conotação de rigidez na interação com o meio. “Eventuais perdas de entendimento não provêm tanto dos acréscimos adquiridos em português, mas das perdas do original alemão, cujos sentidos e conotações remetem a aspectos mais arcaicos e centrados na própria geração energética do instinto” (HANNS, 1996, p. 346).

Apesar da polissemia do termo, diz Hanns, Freud se mantém, em sua obra, “próximo dos mencionados aspectos denotativos e conotativos de *Trieb*, algo indeterminado, poderoso, anterior ao instinto, algo que vem de alhures (impessoal, atemporal) e que coloca o indivíduo em movimento” (HANNS, 1996, p. 350).

O *Trieb* brotará no indivíduo como fenômeno somático-energético, sendo descrito por Freud como processo fisiológico (envolvendo termos como neurônios, nervos, fontes pulsionais situadas em glândulas etc.). De outro lado, o *Trieb* aparecerá para o indivíduo, isto é, será percebido como fenômeno psíquico (ideia, vontade, dor, medo, sensações) e irá impeli-lo a praticar certas ações. Assim, o *Trieb* brota como fenômeno físico e orgânico, e atinge a mente como fenômeno psíquico. (HANNS, 1996, p. 351)

A este preciso resumo da conotação somática de *Trieb* em sua utilização por Freud, Hanns (1996, p. 354) acrescenta que:

O percurso do *Trieb* na teoria psicanalítica passa por níveis [...] complexos: abrange a totalidade dum corpo integrado, inclui a síntese de pulsões parciais, bem como um amalgamento de pulsões contraditórias entre si, e implica uma circulação simbolizada. Considera aspectos econômicos, dinâmicos e tópicos em conexão com especificidades da história individual do paciente, bem como se liga a questões amplas da cultura. Envolve conceitos como a representação (*Vorstellung*), o desejo (*Wunsch*), a sublimação e muitos outros temas fundamentais, que não se reduzem ao nível biológico.

## BIBLIOGRAFIA

- AUDI, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores.)
- BARBOZA, Jair. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º tomo. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 11.
- BÍBLIA SAGRADA*. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2010.
- BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BLACKBURN, Simon. *Being Good: a Short Introduction to Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 2001.
- CHAUÍ-BERLINCK, Luciana. *O inconsciente*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- CLACK, BEVERLY. *Freud no divã: uma introdução crítica ao pai da psicanálise*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- COSTA, Virginia Helena Ferreira da. *O super-eu e o ideal do eu: entre dois aspectos da moral freudiana*. *Prometeus*, Sergipe, ano 6, n. 11, jan./jun. 2013, p. 207-226.
- DAMASCENO, Maurício Henriques. A noção de não-consciente dos filósofos e o inconsciente freudiano. *Revista mal-estar e subjetividade*. Fortaleza, vol. 1, n. 1, mar. 2005, p. 174-189.
- FERRAZ, Flávio Carvalho. *A eternidade da maçã: Freud e a ética*. São Paulo: Escuta, 1994.
- FREUD, Sigmund. “Autobiografia”. In: \_\_\_\_\_. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a, vol.16. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “Além do princípio do prazer”. In: \_\_\_\_\_. *História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, vol.14. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”. In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol.12. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “O Eu e o Id”. In: \_\_\_\_\_. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, vol.16. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “Introdução ao narcisismo”. In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol.12. (Obras completas)

- \_\_\_\_\_. “O mal-estar na civilização”. In: \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol.18. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “Moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno”. In: \_\_\_\_\_. *O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. São Paulo: Companhia das letras, 2015, vol.8. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. In: \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol.18. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “Por que a guerra?”. In: \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, vol.18. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “O problema econômico do masoquismo”. In: \_\_\_\_\_. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c, vol.16. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. “Psicologia das massas e análise do Eu”. In: \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, vol.15. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_. Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, vol.11. (Obras completas)
- \_\_\_\_\_; BREUER, Josef. *Studies on hysteria*. London: Vintage, 2001, vol.2 (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud)
- FULGÊNCIO, Leopoldo. Comentários críticos das referências textuais de Freud a Kant. *Psicol. USP*, vol. 12, no. 1, São Paulo, 2001.
- GABBI JR., Osmyr Faria. A origem da moral em psicanálise. *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas, vol. 1, n. 2, p. 129-168, jul.-dez. 1991.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIACOIA JR., O. *Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.
- HANNS, Luiz Aberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- JUNQUEIRA, Camila. *Ética e consciência moral na psicanálise*. São Paulo: Via Lettera/Fapesp, 2006.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MEZAN, Renato. *Freud: pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Freud: a conquista do proibido*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas*. *Novos estudos*, São Paulo, n. 20, p.119-136, mar. 1988.
- \_\_\_\_\_. *O que é filosofia da psicanálise? Philósophos*, Goiânia, vol. 13, n. 2, p.11-19, jul./dez. 2008.
- NERI, Demetrio. *Filosofia moral: manual introdutivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- PEREZ, Daniel Omar. *O inconsciente: onde mora o desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- PORTA, Mario. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PENNA, Antonio Gomes. *Freud, as ciências humanas e a filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- SAFATLE, Vladimir. Aquele que diz “não”: sobre um modo peculiar de falar de si. In FREUD, Sigmund. *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 34-53.
- \_\_\_\_\_. (org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O dever e seus impasses*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- SAROLDI, Nina. *O mal-estar na civilização: as obrigações do desejo na era da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º tomo. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SCRUTON, Roger. *Kant: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Kindle edition.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O centenário de “Totem e tabu”. “Ilustríssima”, *Folha de S.Paulo*, 29/12/2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2013/12/1390601-o-centenario-de-totem-e-tabu.shtml>>. Último acesso em: 19 jan. 2016.

- SORABJI, R. *Moral conscience through the ages: fifth century BCE to the present*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- SOUZA, Paulo César de. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- STROHM, P. *Conscience: a very short introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2011. Kindle edition.
- WALLWORK, Ernest. *Psychoanalysis and ethics*. New Haven: Yale University Press, 1991.