

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA**

RENATA SANTANA GANDOLFO

TRÊS TEMPOS DO SOCIAL NA PSICANÁLISE

SÃO PAULO

2019

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA**

RENATA SANTANA GANDOLFO

TRÊS TEMPOS DO SOCIAL NA PSICANÁLISE

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para graduação no curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Professor Doutor Paulo José Carvalho.

SÃO PAULO

2019

“Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste.”

(Freud, apud Lacan, 1955/1998, p. 404)

AGRADECIMENTOS

Com a finalização do curso de Psicologia, encontro-me em um momento de ansiedade misturada com muitas saudades. Tudo que eu vivi ao longo desses anos, não teria sido possível sem as pessoas que me ajudaram a percorrer este caminho, pessoas que levarei para o restante da minha vida.

Aos meus professores, que em diversos momentos – dentro e fora da sala de aula – mostraram a beleza e o valor da nossa profissão, compartilhando seus saberes e a potência do olhar e da escuta ao outro.

Ao meu orientador, Paulo José Carvalho, por mesmo com todo o seu empenho e dedicação, ter tornado esse processo mais leve e divertido.

A minha Família que sempre esteve por trás de mim, dando suporte e amor.

Aos meus pais Tânia e Otávio, sem eles, eu não andaria.

Ao meu irmão, Henrique, que sempre foi um exemplo de sensibilidade com o outro.

Ao meu companheiro, Dido, pela parceria, humor, amor e carinho.

Aos meus amigos, por sempre me lembrarem como é bom não caminhar sozinho e ter com quem compartilhar.

As minhas amigas queridas, futuras psicólogas e companheiras desse percurso Clara, Dri, Illa, Letícia e Re.

Ao professor Hemir Barição por, mesmo de última hora, ter aceitado ser o parecerista do presente trabalho. É uma honra.

RESUMO

O interesse na pesquisa surgiu a partir da perspectiva de que é impossível pensar o psiquismo individual dissociado dos fenômenos sociais e vice-versa e do desejo de entender como tal temática foi sendo tratada no campo psicanalítico ao longo dos anos. Trata-se de uma pesquisa teórica, de revisão bibliográfica que pretende compreender a maneira que a categoria do "Social" aparece na psicanálise em três diferentes períodos, o das produções Freudianas, entre filósofos da teoria crítica e nos psicanalistas contemporâneos brasileiros. A partir desse estudo, foi possível verificar como foi a evolução da maneira de pensar a interlocução do sujeito com a sociedade, bem como as principais semelhanças e diferenças entre o modo de pensar dos agentes desses três contextos, que respondem ao reflexo do homem de sua época. Freud construiu a psicanálise a partir da clínica da neurose e definia o sujeito do inconsciente como objeto primordial de investigação. Desse modo, pautou sua visão do social, muito em função dos mecanismos psicológicos já investigados por ele anteriormente. Os filósofos da teoria crítica, inspirados pelo marxismo, tem os fenômenos sociais como foco de sua obra desde o princípio e foram em busca da teoria freudiana como um instrumento de melhor apreensão desses fenômenos, que não poderiam ser explicados senão a partir de uma teoria do sujeito. Fazem, portanto, o caminho inverso. Os contemporâneos, por sua vez, têm a obra freudiana com referencial teórico, mas ao mesmo tempo respondem às peculiaridades do homem brasileiro do século XXI, sujeito a um contexto social diferente do qual Freud se pautou na construção da teoria psicanalítica. Desse modo, o individual e o social se misturam e se inter-relacionam de forma mais homogênea em suas produções.

Palavras chave: Social, Psicanálise, Freud, Teoria Crítica, Contemporâneos

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. MÉTODO.....	13
3. FREUD E O SOCIAL.....	15
3.1 Totem e Tabu.....	15
3.2 Psicologia das Massas e Análise do Eu.....	22
3.3 O Mal-Estar na Civilização.....	30
3.4 Acerca de uma Visão de Mundo.....	37
4. TEORIA CRÍTICA DA PSICANÁLISE.....	42
4.1 Theodor Adorno e Max Horkheimer.....	42
4.2 Herbert Marcuse.....	47
4.3 Jürgen Habermas	51
5. OS CONTEMPORÂNEOS BRASILEIROS.....	55
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	65

1. INTRODUÇÃO

O interesse na pesquisa surgiu a partir da perspectiva de que é impossível pensar o psiquismo individual dissociado dos fenômenos sociais e vice-versa e do desejo de entender como tal temática foi sendo tratada no campo psicanalítico ao longo dos anos. O trabalho se propõe a fazer uma retomada do "Social" na psicanálise em três diferentes momentos, o das produções Freudianas, entre os filósofos da teoria crítica e nos autores contemporâneos. A partir disso, o objetivo é verificar como foi a evolução da maneira de pensar a interlocução do sujeito com a sociedade, podendo apontar as principais semelhanças e diferenças entre o modo de pensar nos agentes desses três contextos.

O "social", no entanto, é uma categoria abrangente. Pensar o homem social é pensar o homem enquanto agente e produto histórico, inserido em seu tempo. Apesar da psicanálise, enquanto ciência, ter surgido como um método de investigação do sujeito, tendo como objeto de estudo o inconsciente e ter sido regida, inicialmente, por um trabalho clínico individual, se revelou muito mais que isso. Uma ciência que se propõe a compreensão do sujeito não conseguirá bons resultados enquanto não conseguir pensar seu objeto em suas múltiplas determinações. Mesmo que em Freud, no início, essa categoria não se revelasse tão diretamente como posteriormente em seus textos sociais, em uma observação mais cuidadosa fica claro que a concepção do homem enquanto ser social está presente desde o início de suas produções. Pensar a histeria entre as mulheres, é pensar as relações de gênero em uma sociedade de repressão sexual. Pensar o Supereu é pensar as incidências da lei e da cultura sobre o psiquismo do homem.

Freud em sua obra, portanto, em momento algum dispensou o lado social, aspecto que fica ainda mais evidente em algumas obras específicas. O autor partia do pressuposto que a civilização era responsável por aumentar ainda mais as doenças psíquicas e leva em conta a hipótese de que a relação entre o psíquico e o social é intrínseca, visto que o inconsciente possui muita relação com os fenômenos conscientes. Para Safatle (2008), um dos principais conceitos criados por Freud para a análise de fatos sociais foi o de Supereu. Ao tentar explicar a gênese da consciência moral, da culpa, dos ideais sociais e da internalização da lei simbólica, Freud se dá conta de que a cultura necessariamente implica na renúncia pulsional. O Supereu, pensando nos escritos Freudianos, no entanto, não é o mesmo que vemos na configuração social contemporânea. Safatle (2008) defende que, na medida em que o Supereu tem sua gênese nos processos de socialização, ele necessariamente se modificará conforme tais processos se reconfiguram. O autor defende que Lacan e os teóricos da escola de Frankfurt perceberam esse processo claramente ao pensar as incidências clínicas das modificações históricas.

Como o trabalho se propõe a demonstrar interlocuções entre aspectos sociais e a subjetividade, é necessário relatar a qual subjetividade estamos nos referido. Existe um cuidado a ser tomado ao implicar o termo "sujeito" na teoria freudiana. A problemática colocada por Matteo (2007) é que o autor não utiliza o termo em seus escritos, por discordar do significado do termo na compreensão filosófica, em que sujeito implica "consciência, indivíduo autocentrado e livre" (p.2). A palavra subjetividade, no entanto, segundo o autor, carrega menos uma coisa e mais um campo, em que as experiências do sujeito passam necessariamente por uma corporeidade e intersubjetividade. Freud, em sua teoria, objetiva o sujeito em um aparelho psíquico, dividido em instâncias, ou sistemas, interligados entre si, mas que possuem uma função distinta. Matteo (2007) aponta que uma leitura apressada da obra freudiana pode dar a impressão de que Freud reduziu o psiquismo (subjetividade) ao inconsciente, mas afirma, no entanto, que Freud foi lúcido em saber articular como ninguém a relação de conflito entre desejo e cultura e soube situar a infelicidade humana numa dimensão histórico cultural.

Fuks (2003) aponta que o aparecimento da cultura na obra freudiana aparece cedo, e pode ser principalmente localizada no "Projeto de uma Psicologia Científica" de 1895. Nessa obra Freud descreve a cena de um recém-nascido que cria o primeiro laço rudimentar com outro, que atende suas necessidades básicas, o livrando assim da morte. O choro do bebê, porém, vai além das necessidades fisiológicas e indica uma angústia e a importância do desamparo original.

Marx, do outro lado um dos mais importantes representantes da economia política, da mesma maneira, em algum momento de sua teoria foi de encontro com aspectos individuais. Segundo Elia (2007), o autor desenvolve uma espécie de teoria do sujeito com os "Manuscritos de 1844" e quebra, em alguma medida, com a ideia de que ele fundamenta totalmente sua concepção da problemática do homem no aspecto econômico.

Rouanet (1989) avalia que a tentativa de unir o freudismo e o marxismo teve origem em dois eventos históricos, a revolução bolchevista em 1917 e a ascensão de Hitler na Alemanha em 1933. Esses dois eventos foram, segundo ele, responsáveis por uma maior valorização dos fatores subjetivos na história, na medida que exigiram explicações de como a ideologia foi capaz de operar nas massas, explicação que não era passível com uma resposta pautada pela realidade objetiva. A psicanálise, nesse sentido, surge como um instrumento interessante para a compreensão de fatos irracionais e subjetivos.

Nos dois países houve um descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos, e nos dois revelou-se a significação estratégica do polo subjetivo (...). A psicanálise, enquanto doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional, parecia oferecer os instrumentos para a compreensão do enigma. (p. 14)

Ambos os casos, segundo Assis (2011), incitam a questão de como a ideologia legitima a exploração por meio da modelagem do aparelho psíquico individual. O autor pontua que principalmente no início da Revolução Soviética, com a construção do "Homem Novo", houve um interesse nos textos freudianos. O governo Stalinista, no entanto, considerava a psicanálise um fruto da teoria burguesa e os textos foram banidos dos ciclos acadêmicos do país. A primeira sistematização dessa união surge com os freudo-marxistas nos anos vinte e trinta, que encontraram nas obras de Freud um caminho para a articulação de uma crítica à cultura à dimensão de uma psicologia individual. Assis (1991) aponta que o freudo-marxismo teve uma contribuição importante na reflexão em torno dos dois autores e antecipou temas que seriam posteriormente discutidos pelos Frankfurtianos.

Segundo Castro e Lima (2014), o termo Escola de Frankfurt designa um grupo de intelectuais marxistas da década de 20 que,

Através de uma leitura não ortodoxa do materialismo histórico dialético, encontraram neste a possibilidade da construção de um discurso sui generis fronteiro entre as epistemologias de uma filosofia social, uma ciência social, e uma psicologia situada principalmente no projeto psicanalítico de Freud. (p.109)

Para Assoun (2011), existe uma tendência a reduzir a Escola em um fato histórico ou mesmo condicioná-la a posição de um objeto ou a uma área particular do conhecimento, o que acaba retirando a originalidade de seu discurso, na medida em que a captura com enfoque em um objeto ou determinada área do conhecimento. Assis (2011) aponta que tais teóricos levantaram questões inovadoras, na medida que incorporam fatores subjetivos à teorização sobre o desenvolvimento histórico humano. Jay (2008) também reconhece a inovação da Escola de Frankfurt, seu discurso extrapolou as barreiras dos debates comuns à época de sua fundação, propiciando maior abrangência de temas e áreas do conhecimento aos objetos de pesquisa do instituto de pesquisa social.

Matos (2005) aponta que a escola de Frankfurt foi fundada em 1924 e era inicialmente chamada de "Instituto para pesquisa social" e foi somente nos anos 50 que o termo "Escola de Frankfurt" foi adotado por Max Horkheimer. Assoun (1991) chama atenção para o fato que o termo "teoria crítica" surgiu como uma maneira de designar um pensamento que se opunha à teoria tradicional. Desde o início da década de 20 os filósofos vinculados ao instituto de Frankfurt demonstravam interesse pela temática psicanalítica e Horkheimer foi um dos grandes nomes responsáveis por fundar o instituto psicanalítico em 1929 que foi a primeira organização declaradamente freudiana a se vincular a uma universidade alemã (Assis, 2011).

Em relação aos integrantes da escola de Frankfurt, Assoun (1991) defende que são os que possuem como plataforma teórica ligada à teoria crítica e seus complementos, uma

identidade histórica com o instituto e um projeto histórico político tendo como cenário o século XX, sendo estes: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Erich Fromm. Mesmo tendo Fromm se vinculado ao instituto de pesquisa social, Rouanet (1989) propõe uma outra divisão, que distingue os freudo-marxistas das décadas de 20 e 30, Fromm e Reich e os Frankfurtianos, Adorno, Horkheimer e Marcuse. Carnáuba (2011), aponta que Fromm rompeu com o instituto em 1939, principalmente pelo afastamento de suas concepções teóricas das de outros membros do instituto e pela leitura diferente que faziam da teoria freudiana. No presente trabalho, adotaremos a postura defendida por Rouanet.

Muito mais do que uma questão institucional, questões teóricas importantes marcaram a diferença entre os freudo-marxistas e os filósofos da teoria crítica. Rouanet (1989) aponta que as diferenças não são a princípio radicais, pois as duas correntes possuem certa concordância cronológica e assim, acabam sendo influenciadas pelo mesmo plano de fundo, além de possuírem a mesma intenção de explorar as relações entre o pensamento de Freud e Marx. Rouanet (1989) tenta ilustrar as divergências teóricas, que posteriormente levariam a ruptura com Fromm, por meio de duas perguntas. Enquanto os freudo-marxistas eram guiados pela questão: "Como é possível que a classe operária pense e aja contra seus próprios interesses?", influenciados também por um contexto, em que a assimilação da classe operária ao capitalismo ainda era incompleto e o marxismo ainda não via na classe operária expoente da revolução, a escola de Frankfurt tinha como pergunta correspondente "Como é possível que a maioria da população, nos países industrializados do Leste e Oeste, pense e aja num sentido favorável a um sistema que a oprime?". Segundo Rouanet (1989), os frankfurtianos, já viram essa assimilação como irreversível e a esperança revolucionária havia sido transferida a outros agentes históricos. Essas perguntas ilustram que os freudo-marxistas estavam lidando com uma questão ainda mais simples, pois bastava que explicassem a diferença entre a consciência proletária e sua situação real, sendo a psicanálise nesse contexto, convocada a explicar a ação irracional da classe operária.

O fato a ser explicado consistia na vitória excessivamente fácil da ideologia sobre a realidade, explicação que o marxismo clássico não tinha condições de fornecer, e que foi encontrada no freudismo. (p.71)

Os filósofos da escola de Frankfurt, por outro lado, lidavam com questões mais complexas. A realidade prática era mais favorável a maioria da população e a ideologia não mais se opunha a realidade, e sim, se fundia a ela. A realidade que se apresentava não era mais uma realidade repressiva, apesar de ser constituída pela repressão.

No passado, a falsa consciência levava à aceitação do sofrimento, em nome de uma ideologia legitimadora desse sofrimento; hoje, a falsa consciência consiste em obliterar a própria noção de sofrimento. No primeiro caso, a alienação era legitimada; no segundo, a própria consciência da alienação é suprimida. (p. 73)

Para Rouanet (1989), o desfazer dessa consciência passaria necessariamente pela psicanálise, que mais do que qualquer outra teoria é incumbida da tarefa de desvendar o irreal na ambiguidade entre razão e desrazão. Os frankfurtianos acreditavam que a psicanálise poderia contribuir nesse campo mantendo a integridade e autonomia de seu discurso, diferentemente dos freudo-marxistas que acreditavam na possibilidade da síntese entre pensamento de Marx e Freud. Rouanet (1989) aponta que a mera intenção de tal síntese constitui para Adorno e Horkheimer, uma traição das intenções críticas, tanto de Freud como de Marx.

Para Castro e Lima (2014), a proposta de intersecção de dois saberes tão distintos, Psicanálise e Marxismo a partir da perspectiva da teoria crítica é, antes de tudo, pensar como esses dois saberes consolidados podem caminhar com consonância em direção a um objetivo comum. No entanto, por serem teorias com epistemologias tão diferentes, reservam alguns cuidados especiais. Pisani (2004) pontua que a relação entre Psicanálise e Marxismo não é nem de oposição, nem de síntese (união), mas de dialética. No mesmo artigo, respondendo a uma crítica de Rouanet (1989, p.76), que afirma que a fusão do Marxismo e Psicanálise constituiria uma traição às intenções críticas de seus respectivos autores, Pisani (2004) afirma que a separação entre ambas teorias só poderia ser superada através de uma transformação social efetiva, que abolisse o antagonismo entre o universal e o particular, entre as exigências da sociedade repressiva e as exigências e necessidades individuais.

Freud em "Acerca de uma visão de mundo" aponta o saber filosófico como um obstáculo ao conhecimento científico. Por ser portadora de uma pretensão globalizante, ele entendia que a tentativa de elaborar uma *Weltanschauung*, por parte da filosofia, resultaria na presunção de um saber absoluto. Apesar de estabelecer limites rígidos entre o saber analítico científico e o saber filosófico, Freud não pode se abster totalmente dele e cita diversos filósofos em seus textos. Para Costa Filho (1995) o pensamento psicanalítico possui uma conotação interdisciplinar e tende ao rompimento de fronteiras entre as disciplinas. Dentre as aproximações, a que mais caracteriza a da filosofia com a psicanálise é a operada pela Escola de Frankfurt. Os pensadores da teoria crítica vieram mostrar que a interlocução entre a psicanálise e a filosofia não só é possível, como é também de grande valia para a compreensão do homem.

Apesar da tentativa de união entre os dois autores ter sido feita por muitos intelectuais, a união de teorias metodologicamente tão diferentes exige alguns cuidados. Freud, em alguns

de seus textos sociais se posiciona sobre a questão do Marxismo. Em "Totem e Tabu" (1930) o autor faz uma crítica ao comunismo pautado pela agressividade humana natural, que mesmo com o fim da propriedade privada não será abolida, segundo ele. Em "Acerca de uma visão de mundo" (1933), retoma a crítica afirmando que não se pode supor que motivos econômicos sejam os únicos determinantes do comportamento do homem na sociedade e ainda diz que a teoria de Marx peca em não considerar os fatores psicológicos das relações humanas. Apesar de Freud não ter se aventurado em suas obras ao estudo mais amplo do Marxismo, em sua última crítica vemos o que poderia ser um gancho que o psicanalista deixa para que pensadores posteriores pudessem fazer uma integração entre a psicanálise e o marxismo. Granúzzio e Ceribelli (2011) avaliam que a teoria de Freud (1930) de que a civilização é responsável por aumentar as doenças psíquicas e a infelicidade do homem foi um aspecto chave para que os filósofos da teoria crítica fizessem a inter-relação entre psicanálise e marxismo.

Para Rouanet (1989), o período de 1920 a 1934 autoriza todas as combinações- "*Relativização da psicanálise pelo marxismo, relativização do marxismo pela psicanálise, relativização do marxismo pelo próprio marxismo e da psicanálise pela própria psicanálise*" (p.21). Para Pisani (2004) o marxismo e a psicanálise expressam dois lados do mesmo fato, duas perspectivas da mesma realidade e nesse sentido, se complementam.

O Marxismo apresenta o processo objetivo de exploração e subjugação do indivíduo, no modo de produção capitalista, desmistificando esse processo social e econômico através da crítica da economia política (crítica da razão capitalista): enquanto linguagem do todo, o marxismo representa o universal. Já a psicanálise representa este processo social na perspectiva do indivíduo, de seu efeito subjetivo, que surge da interação com outros indivíduos e com o meio: ela representa o particular, isto é, a dimensão subjetiva do longo processo de dominação e exploração (...) denunciado por Marx. (p. 1)

Ambas teorias, segundo Pisani (2004) se completam e se refutam. Se completam, na medida em que o marxismo representa o universal e a psicanálise o particular e se refutam na medida em que não podem ser unidos em uma disciplina totalizante, sendo ambas teorias o limite negativo uma da outra.

Os autores contemporâneos, da mesma forma que Freud e os filósofos da teoria crítica, se propõem a pensar o homem de sua época. A contemporaneidade reserva, no entanto, uma série de peculiaridades. Ao descrever a modernidade líquida, em 1998, Bauman já apontava uma sociedade volátil, fluida, desapegada de promessas ideológicas, compromissos sociais e políticos e pautada por um consumo exacerbado, tudo isso embalado pela globalização. No âmbito das relações sociais, uma maior individualidade e isolamento afetivo.

Ao se questionar sobre quais mudanças significativas houveram, desde os tempos de Freud até agora, Matteo (2007) relembra uma colocação de Joel Birman, que aponta que a psicanálise sofre de certa insuficiência de instrumentos interpretativos para dar conta das novas modalidades de inscrição da subjetividade no mundo atual. Para Matteo (2007), nos últimos anos o mundo "*conheceu macro mudanças político-econômico-culturais que desaguaram no fenômeno complexo da globalização* (p.209)", o que gerou uma produção de bens materiais e simbólicos sem precedentes e junto com isso, uma sociedade de excluídos, que não têm acesso garantido a esses bens. Diante disso: o narcisismo, uma sociedade rasa e pautada pela sociedade do espetáculo; a paranoia, uma confusão entre vida pública e privada e sujeitos cada vez mais vigiados e normatizados; a depressão, sujeitos que mesmo com todas as possibilidades de conexão, ficam cada vez mais isolados

Nossas democracias liberais e de mercado, enfim, proclamam a autonomia econômica, jurídica, política e simbólica do sujeito, mas com a perda de referências e esgotamento dos discursos legitimadores (religioso, político, ideológico), somos intimados a nos inventar, criar e recriar, ser si próprios e livres dentro de uma cultura que parece não mais oferecer grandes modelos identificatórios consensuais. (Matteo, 2007, p. 210)

Matteo (2007) avalia que nesse contexto a psicanálise se viu obrigada a deitar no seu próprio divã com o intuito de se rever. Para ele, pensar a sexualidade na era da pílula, do amor livre, da pornografia; pensar, a dor e o mal-estar em uma sociedade pautada pelo espetáculo diante da tragédia e pensar a religião em uma época de fundamentalismo, são alguns dos desafios que os pensadores, não só psicólogos, mas também filósofos, economistas, cientistas sociais e muitos outros, irão lidar.

O fato dos pensadores contemporâneos contemplado no presente trabalho serem brasileiros também pede uma certa localização. Freud viveu em Viena no século XIX e os filósofos da teoria crítica na Alemanha do século XX. Não teria sentido, portanto, repetir essas teorias de maneira cega, sem pensar qual o sentido dela para o brasileiro do século XXI. Sabemos, no entanto, que alguns fenômenos se repetem e é exatamente a dialética entre esses aspectos, o que mudou e o que permaneceu, que fazem das reflexões dos contemporâneos de grande valia para a psicanálise.

A pertinência do estudo de tal tema, como podemos ver, se reafirma e se revela no percurso de diversos pensadores e intelectuais, tanto da área da psicologia, quanto da área da economia, política e ciências sociais, autores estes que tiveram que transbordar sua área original de estudo para uma compreensão mais complexa do fenômeno subjetivo no homem. Visto isso, fica claro que para um entendimento da sociedade atual é imprescindível a compreensão de

como os fatores sociais alteram o modo de produção da subjetividade, e que tal investigação se mostra ainda mais pertinente em um contexto político de tanto retrocesso e conservadorismo como o atual.

2. MÉTODO

A presente pesquisa se configura como uma pesquisa exegética, por ser realizada através da leitura e da revisão bibliográfica de obras produzidas em três diferentes contextos históricos. Trata-se de uma pesquisa em psicanálise, pois busca compreender a maneira que o social se apresenta na obra de autores psicanalistas - Freud, pai da psicanálise, pensadores da teoria crítica, que mesmo sendo filósofos se apropriaram dos conceitos Freudianos como forma de compreender o homem e psicanalistas contemporâneos. Nos três casos o inconsciente, associado e impactado pelo social, é tomado como objeto e lócus privilegiado do entendimento psíquico.

A pesquisa em psicanálise não se restringe à situação clínica. Como poderemos ver ao longo do trabalho, o próprio Freud produz, durante seu percurso, obras que vão além da situação analítica e discutem aspectos culturais importantes que vinculam o homem à temática do social. O presente trabalho, no entanto, se propõe a ir além. As categorias e conceitos trazidos pela teoria crítica e pelos contemporâneos extrapolam as concepções Freudianas, o que garante um dinamismo e uma continuidade à psicanálise. Violante (2000), ao falar da pesquisa em psicanálise, resgata uma metáfora de *Laplanche*, que define o pensamento como uma espiral que retorna, sem cessar, aos mesmos pontos, mas ao mesmo tempo cada volta se situa sobre um plano novo. Essa metáfora ilustra bem o papel e a importância de pensadores pós-freudianos resgatarem e irem além da sua teoria.

O resgate das categorias Freudianas olhadas sobre um novo viés, no entanto, reserva também alguns cuidados, na medida em que todo o tipo de trabalho que se propõe a fazer uma relação de conceitos aparentemente discordantes corre o risco de ser mal visto e interpretado. Para Rosa (2004), o pensamento da psicanálise em extensão, ou seja, não estritamente ligado ao tratamento psicanalítico, revela algumas problemáticas. A primeira delas diz respeito à aplicação de concepções teóricas e metodológicas a objetos externos ao campo em que foram criadas. A segunda diz respeito ao próprio método, visto que a psicanálise não propõe um a que todos os casos possam ser submetidos. Para a autora, as consequências disso podem ser, entre outras, a projeção indevida da identidade individual para a coletiva.

A realização da pesquisa contou com três momentos, relativos aos três tempos estudados. Cabe esclarecer que a escolha por esses três tempos é um recorte histórico, recorte

esse que visa delimitar melhor a pesquisa para que se torne possível um estudo comparativo entre eles. Porém, estudos acerca das tramas do homem na sociedade existiram na psicanálise também em outros contextos e por inúmeros outros autores não tratados aqui neste trabalho.

Em Freud, foram lidos e analisados alguns de seus textos sociais - Totem e Tabu (1912), Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921), O Mal-Estar na Civilização (1930) e Acerca de uma Visão de mundo (1933). A escolha dos textos se deu por serem as obras em que Freud mais explora as fronteiras teóricas da psicanálise, conversando com a filosofia, antropologia e ciências sociais e por tratarem o indivíduo e sua relação com a sociedade e cultura de maneira mais abrangente. É evidente, no entanto, que essa temática é abordada por Freud em diversos outros textos, que poderiam também ser lidos e analisados.

O segundo momento contou com uma pesquisa acerca da Escola de Frankfurt com intuito de contextualizá-la historicamente, bem como com a leitura de autores comentadores e de trechos das obras de quatro filósofos da teoria crítica: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas. Os autores foram escolhidos com base na escolha proposta por Rouanet (1989), em seu livro "Teoria Crítica e Psicanálise", em que aponta estes nomes como os grandes porta-vozes da Escola de Frankfurt e de sua interlocução com a teoria Freudiana.

O terceiro momento se deu a partir da leitura de artigos e livros de pensadores contemporâneos brasileiros importantes para a temática do social na psicanálise, principalmente no que tange a reflexões acerca da articulação do sujeito à sociedade que vivemos hoje e as peculiaridades e desafios impostos nesse contexto. Entre eles, Christian Dunker, Vladimir Safatle e Nelson da Silva Júnior, responsáveis pelo LATESFIP (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise) da USP-SP, Joel Birman, Miriam Debieux, Maria Rita Kehl, José Moura Gonçalves Filho e outros. Tal escolha se deu na medida em que, na revisão bibliográfica, foram encontrados autores que tratavam da categoria da psicanálise social de maneira coerente a proposta do trabalho. Esse terceiro momento traz autores mais variados, menos circunscritos a um contexto e com formações e orientações teóricas mais diversificadas. Essa mistura foi também uma escolha metodológica, por fazer parte do entendimento da pesquisa de que a categoria do Social circula atualmente de maneira mais abrangente, e mais pensadores se propõem a refletir acerca do tema.

Em relação a divisão dos capítulos, os três tempos estão separados, o que ilustra uma tentativa de marcar justamente, a diferença que existe entre eles.

3. FREUD E O SOCIAL

3.1 Totem e Tabu (1912)

Em Totem e Tabu, Freud busca, por meio de um estudo da vida de selvagens e semi selvagens, observar estados anteriores e mais bem conservados de nossa própria evolução, principalmente aspectos ligados a neurose obsessiva. Para tal investigação Freud (1912) se aprofunda no estudo da antropologia e ciências sociais, o que garante uma interdisciplinaridade característica em suas obras.

Os aborígenes da Austrália foram escolhidos como objeto de estudo, por ainda praticarem hábitos arcaicos, já desaparecidos em outras partes do mundo. Apesar de não apresentarem uma moral sexual semelhante à nossa, um dos aspectos que chama atenção entre os aborígenes australianos é o impedimento de relações sexuais incestuosas, de modo que toda a organização social se estabelece em função disso. No lugar de instituições religiosas, verifica-se entre eles o sistema de totemismo, de tal modo que as tribos se dividem em clãs, organizados a partir de um totem - que pode ser um animal, planta ou força da natureza. O totem possui a função de reger as relações sociais e impor leis como a de que membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, de modo que sua transgressão gera punições aos envolvidos. Freud (1912) cita outros exemplos de diversos povos selvagens que tinham um cuidado com a prevenção do incesto e tal característica possui uma concordância com a vida psíquica dos neuróticos, na medida em que o complexo nuclear da neurose tem como fundante a relação com os pais permeada por anseios incestuosos.

O significado de tabu possui uma dupla função, por um lado indica algo sagrado e por outro, algo inquietante, perigoso e proibido. Freud (1912) aponta que os tabus dos selvagens se assemelham aos nossos, com as proibições morais que obedecemos. Apesar de um tabu inicialmente surgir como uma proibição diretamente estabelecida, ao longo de gerações "*Torna-se um poder fundamentado em si mesmo, independente do demonismo. Torna-se a coerção do costume e da tradição e, enfim, da lei*" (p. 50). Na sociedade se vê que pessoas estabelecem um tabu social da mesma maneira que os selvagens obedeciam aos tabus primitivos e um dos aspectos que indicam tal semelhança se relacionam ao fato de não ser necessária uma vigilância e punição externa, pois essa consciência já é introjetada internamente no indivíduo. As proibições obsessivas, se assemelham ao tabu, pois trazem consigo diversas renúncias na vida. Dentre os pontos de concordância entre o tabu e a neurose obsessiva, Freud (1912) cita, a "*Ausência de motivos para os preceitos; sua reafirmação por uma necessidade interior; seu caráter deslocável e no perigo de contágio pelo proibido e no fato de originarem ações*

cerimoniosas" (p. 57). Tais proibições, porém, não conseguem abolir o instinto, apenas reprimi-lo, de modo que o indivíduo busca sempre realizar a ação proibida e vê nela o máximo de deleite, mas não pode realizá-la. O adoecimento neurótico implica em um processo no qual as ações obsessivas estão cada vez mais a serviço do instinto e se aproximam cada vez mais da ação proibida originalmente. A origem do tabu para os povos primitivos, assim como para os neuróticos é inconsciente. Os tabus para eles, são proibições antigas, advindas de outras gerações que foram instauradas por meio das tradições, mediada pelas figuras de autoridade dos pais e da sociedade. A violação de um tabu envolve um perigo social, na medida em que pode levar a uma possibilidade de imitação que causaria uma desagregação social, sendo assim, o violador não pode permanecer impune. Um indivíduo que violou um tabu torna-se ele mesmo tabu, por poder tentar os outros a seguir seu exemplo. Mesmo que não tenha violado um tabu, um indivíduo pode ser tabu de forma duradoura ou transitória, ao estimular desejos proibidos nos outros. Freud (1912) resume a comparação da proibição obsessiva do neurótico com o tabu elencando alguns aspectos

O tabu é uma proibição antiquíssima, imposta do exterior (por uma autoridade) e voltada contra os mais fortes desejos do ser humano. A vontade de transgredi-lo continua a existir no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma postura ambivalente quanto ao alvo do tabu. A força mágica a ele atribuída remonta a capacidade de induzir em tentação; ela age como um contágio porque o exemplo é contagioso, e porque o desejo proibido desloca-se para outra coisa no inconsciente. Expiar a violação do tabu como uma renúncia mostra que na base da obediência ao tabu se acha uma renúncia. (p.65)

As determinações psicológicas do tabu, no entanto, são as mesmas presentes na neurose obsessiva? Para responder tal questão, Freud (1912) pensa ser importante investigar três âmbitos diferentes: os tabus relativos aos inimigos, aos mortos e aos chefes. Em relação ao tratamento dos selvagens com os inimigos, Freud (1912) observa que após ser realizado um homicídio, existem uma série de rituais, incluindo "*Reconciliação com o inimigo morto, atos de expiação e purificação do homicida e determinadas medidas cerimoniais*" (p. 67). O autor afirma que seria um erro pensar que tal ato está relacionado a um sarcasmo. Não se trata apenas de impulsos hostis que se revelam na atitude com o inimigo, e sim, expressões de arrependimento, apreciação e má consciência por lhe ter tirado a vida. Existe contida nessa atitude, um medo da punição dos deuses. Porém, Freud (1912) supõe que também exista nos selvagens vivo o mandamento "não matarás", que não pode ser violado de maneira impune. O tabu dos selvagens em relação aos seus chefes é marcado por uma atitude complementar, é necessário protegê-los, mas também proteger-se deles. A necessidade de proteção está relacionada ao chefe ser a figura que regula o curso da vida, e de sua existência possuir uma importância para o bem-estar dos outros. Chama atenção, no entanto, um indivíduo tão

poderoso necessitar de tamanha proteção. Algumas outras contradições citadas por Freud (1912) estão ligadas ao fato da maior liberdade carregar junto uma maior limitação em alguns aspectos,

Concedem-se aos governantes, grandes prerrogativas, que praticamente correspondem aos tabus impostos aos demais. São pessoas privilegiadas, podem fazer ou fruir o que o tabu consta aos demais. Em contraste com essa liberdade, porém, são limitadas por outros tabus, que não oprimem os demais. (p. 84)

Nesse sentido, a elevação dos reis, pode vir carregada de uma vida de sofrimento e um fardo insuportável, muitas vezes maior do que o dos próprios súditos. A divinização de tais pessoas privilegiadas também contém um forte componente hostil, porém, muitas vezes a hostilidade não é admitida como tal e sim, tratada como cerimonial. Muitos aspectos da relação dos selvagens com seus governantes, segundo Freud (1912) assemelham-se a aspectos da relação infantil com o pai, como a visão de que o pai possui certa onipotência e plenitude de poderes, o que causa uma imensa estima pela figura paterna. A analogia contida aí em relação aos neuróticos obsessivos, é que da mesma forma que o ato obsessivo é uma proteção contra o desejo proibido, o cerimonial do tabu dos reis seria uma proteção contra a hostilidade dos súditos.

O ato obsessivo é supostamente uma proteção contra o ato proibido; mas nós dizemos que é, propriamente, a repetição do proibido. O "supostamente" refere-se a instância consciente da psique, o "propriamente", à instância inconsciente. Assim também o tabu dos reis é supostamente a mais alta honra e segurança para ele e, propriamente, o castigo por sua elevação, a vingança que os súditos tem sobre ele. (p.88)

Os mortos são soberanos poderosos, mas podem também ser vistos como inimigos. Existem uma série de restrições as pessoas que tiveram contato com os mortos, os parentes enlutados, os viúvos e as viúvas e em muitas tribos primitivas se verifica a proibição de pronunciar o nome do falecido. Esse primeiro aspecto está ligado muitas vezes a uma proteção do perigo a tentação. Porém, o segundo está relacionado ao nome do defunto ser associado a pessoa, o que faz dele parte do tabu envolvendo o morto. Freud (1912) aponta que a atitude do neurótico obsessivo em relação ao nome é a mesma, visto que possuem uma forte "*sensibilidade do complexo*" (p. 96) em relação a certas palavras e a relação com o próprio nome pode resultar em diversas inibições. Em relação ao fato dos mortos serem encarados com frequência como inimigos existem concepções diferentes entre os autores. Freud (1912) acredita que está relacionado a uma ambivalência afetiva causada por uma reação de hostilidade frente a uma perda dolorosa, que é sentida pelo inconsciente como satisfação. Esse processo psíquico ocorre pelo que Freud (1912) chama de projeção. A hostilidade, negada pelo indivíduo é lançada da percepção interna

para o mundo externo. A projeção ocorre como uma maneira de resolver um conflito emocional e possui uma função no que diz respeito a situações psíquicas que levam à neurose e, apesar de sua importância nos conflitos, também pode ocorrer na ausência deles. A ambivalência existente diante dos mortos, tende a se atenuar na medida que o luto vai cessando e os espíritos mortos passam a ser vistos não mais como demônios aterrorizantes e sim como ancestrais que podem fornecer ajuda. Os neuróticos tendem a encarar o luto de parentes queridos com auto recriminações, o que Freud (1912) avalia ser um recurso arcaico herdado. *"Devemos conceder aos impulsos psíquicos dos homens primitivos um maior grau de ambivalência do que o encontrado no homem civilizado de hoje. Decaindo essa ambivalência, desapareceu lentamente o tabu, o sintoma de compromisso do conflito de ambivalência."* (p. 110). Freud (1912) propõe então uma compreensão do conceito de tabu pautado pela ideia de ambivalência, proibições do tabu devem ser vistas como produtos de uma ambivalência emocional. A palavra "tabu" em sua origem contemplava, em seu significado, essa ambivalência, aspecto que foi diminuído com o passar do tempo, segundo o autor.

O tabu invoca também a questão da consciência. Sendo o tabu um mandamento da consciência, quebrá-lo gera um sentimento de culpa. Nos neuróticos obsessivos também é verificado *"um traço de penosa conscienciosidade, como sintoma reativo à tentação que espreita o inconsciente"* (p. 113). Além disso, da mesma forma que a neurose, o tabu contém uma grande carga de desejo, visto que se se tratasse de algo que ninguém gostaria de fazer, não seria necessária uma proibição. Apesar dessa afirmação parecer absurda para alguns, que diriam que não sentem vontade de matar os outros, Freud (1912) propõe que a tentação de matar os outros é em nós mais frequente do que imaginamos e que os processos psíquicos inconscientes não são nada parecidos com os que conhecemos em nossa vida psíquica. Apesar das semelhanças, o autor aponta que o tabu não é uma neurose, e sim uma instituição social. Na neurose obsessiva, se o sujeito faz algo proibido, não teme uma punição para si e sim, para os outros, diferentemente do que acontece no tabu. Nesse sentido, Freud (1912) aponta que o neurótico se conduz de maneira altruísta, enquanto o homem primitivo de maneira egoísta. O autor também pontua que tal atitude, aparentemente nobre dos neuróticos não tem origem primária, visto que inicialmente o medo do castigo se aplicava a própria pessoa e posteriormente foi deslocado para uma figura terceira. Freud (1912) descreve o processo,

Na raiz da proibição há normalmente um impulso mau - o desejo de morte - em relação a pessoa amada. Esse é reprimido mediante a uma proibição e está ligada a uma determinada ação que, digamos, representa a ação hostil contra a pessoa amada, mediante a um deslocamento; a execução desse ato é ameaçada com pena de morte. Mas o processo vai adiante, o desejo original de que a pessoa amada morra, é substituído pelo medo de que morra. (p. 118)

Visto isso, conclui-se que a atitude que parece ser altruísta, está compensando um mecanismo egoísta. Outro aspecto pontuado é que, apesar do tabu apresentar semelhança com o medo do contato dos neuróticos, na neurose a proibição tem origem sexual. Nesse ponto, Freud (1912) chama atenção para a importância do social nas formações neuróticas e como o estudo das neuroses pode auxiliar ao entendimento da evolução cultural. A comparação com os aborígenes permite o autor perceber como o funcionamento psíquico do homem varia em função do contexto social, histórico e cultural visto que, apesar das semelhanças, existem diferenças fundamentais entre os tabus primitivos e a neurose obsessiva.

Freud (1912) introduz a temática do animismo e da magia como uma maneira de compreender o sentimento de onipotência presente no homem. O autor relata que existe uma tendência universal entre os homens de transferir para objetos qualidades próprias, menciona que o animismo é um sistema de pensamento. A magia se relaciona ao animismo por ser uma ferramenta de como se "assenhorar de homens, coisas e animais" (p. 125). O objetivo da magia seria submeter aos desejos do homem os efeitos naturais. O sentimento de onipotência que o homem sente diante da magia é justificado afirmando que os homens associavam a ordem de seus pensamentos a ordem da natureza e assim, pensavam que o controle que tem sobre seus próprios pensamentos também possibilitaria um controle sobre as coisas. Resumindo, o homem coloca leis psicológicas no lugar de leis naturais. Segundo Freud (1912) é na neurose obsessiva que a onipotência dos pensamentos se revela da forma mais nítida. Apesar disso, em todas as neuroses o autor aponta que a formação do sintoma é influenciada pela realidade do pensar e não a do viver. *"Um neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma consciência de culpa que assentaria bem num grande assassino, embora trate seus semelhantes com o maior escrúpulo e consideração, e assim tenha feito desde pequeno"* (p. 138). Isso ocorre, pois, seu inconsciente abriga um desejo de morte em relação ao próximo, ou seja, o pensamento é que influi sobre a realidade do sintoma. Vemos assim, que a onipotência dos pensamentos tem extrema influência na vida emocional dos neuróticos, o que indica a sua semelhança com os selvagens, que acreditam que podem mudar a realidade externa com seus pensamentos. Retomando o texto "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", em que delimitou os estágios do desenvolvimento sexual, autoerotismo e escolha objetal, Freud (1912) acha pertinente adicionar um novo estágio entre esses dois, o narcisismo. Esse estágio marcado por um momento em que as pulsões sexuais já se juntaram em uma unidade, mas o objeto ainda não é externo ao indivíduo, e sim o próprio eu. O autor chama atenção para o fato de que o estágio de narcisismo jamais é abandonado totalmente ao longo da vida do indivíduo. O narcisismo se relaciona intimamente a maneira (já descrita anteriormente) que os neuróticos e primitivos operam do ponto de vista da onipotência do pensamento. Freud (1912) arrisca um paralelo entre os estágios de desenvolvimento do

pensamento humano e os de desenvolvimento libidinal do indivíduo em que fase animista corresponderia ao narcisismo, a fase religiosa ao estágio de eleição do objeto e a fase científica a um momento mais maduro do homem, de renúncia do prazer.

No último ensaio de Totem e Tabu, Freud (1912) retoma a questão do totemismo, abordado mais características do sistema, os tipos de totem (do clã, do sexo e individual) e aponta que se trata tanto de um sistema religioso como social. A partir da concepção de que o sistema totêmico necessita ser amplamente estudado, por representar uma fase regular de todas as culturas, se debruça em estudar sua origem. O autor cita três teorias para a origem do totemismo: as nominalistas, as sociológicas e as psicológicas.

Freud (1912) entende que a relação das crianças com os animais revela muito da dinâmica primitiva. Inicialmente a criança vê o animal como igual, porém às vezes ocorre uma perturbação em que se produz um quadro zoofóbico, a criança passa a temer uma determinada espécie animal. A experiência psicanalítica aponta que muitas vezes o medo que diz respeito ao animal é um deslocamento do medo a um dos pais para o bicho. A ambivalência é uma característica importante da relação da criança com o animal, ao mesmo tempo que tem medo, demonstra profundo interesse e respeito. Do mesmo modo, a atitude dos primitivos com o animal totêmico era bastante ambivalente. É assim que Freud (1912) introduz o pai no lugar do animal totêmico,

Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo - os dois preceitos que constituem o seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem- coincide com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe como esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejo cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. (p. 203)

Freud (1912) cria então uma hipótese do que teria sido a origem da exogamia levando em conta a horda primeva Darwiniana. Cabe ressaltar que se trata de um mito, e não da descrição de fatos que comprovadamente ocorreram, que o autor julgou ser benéfica por produzir uma unidade de fatos até então separados.

Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem (...). Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (...) Aquilo que antes ele impedia com a sua existência, eles proibiram então a si mesmo(.) declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram as consequências deles, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham que concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (p. 217)

Apesar do valor de poupar o animal totêmico possuir razões afetivas, Freud (1912) afirma que a proibição do incesto possuía uma razão prática, na medida em que os irmãos, apesar de terem se unido para matar o pai, ainda eram rivais em relação às mulheres. O autor desenvolve então, a partir da observação do crime primordial, uma teoria acerca da religião. O pai assassinado se eleva à condição de Deus em que o clã fica vinculado a algo mais profundo do que o totem, com o pai morto ninguém poderia alcançar sua plenitude de poderes. A autoridade paterna nesse momento, se encontra em seu apogeu e os filhos, com intuito de livrar sua consciência de culpa fazem sacrifícios, que tem o intuito de oferecer ao pai uma satisfação diante do crime ocorrido. O desenvolvimento das religiões a partir daí foi todo pautado em dois aspectos centrais: a consciência de culpa no filho e sua rebelião.

A questão da origem da religião e o sentido do sentimento religioso são centrais, portanto, em Totem e Tabu. A culpa pelo assassinato do pai primevo, gera nos filhos um sentimento de necessidade de fazer as pazes com esse pai e a partir disso, surge o totemismo. A religião serviria como uma forma de reexperimentar o assassinio e ao mesmo tempo, conciliar a ambivalência de afetos presentes em relação ao pai. A religião surge pautada pela ideia da renovação da promessa ao pai de que tal ato não se repetirá, em troca de seu amor e proteção. O sentimento religioso, desse modo, surge a partir da culpa e advinda disso, a moralidade e os contratos sociais.

Freud (1912) conclui apontando que a origem da religião, moralidade, sociedade e arte são reunidos no complexo de Édipo e nele também são formados os núcleos de todas as neuroses. Nesse momento, salienta a importância da psique individual para o entendimento da psique das massas e vice-versa. Esse aspecto é importante para a análise da visão do “Social” na obra do autor, pois mesmo na análise de fenômenos coletivos, Freud possui os processos psíquicos individuais como lócus primordial de reflexão. No entendimento do autor, os processos afetivos são transmitidos geracionalmente, e para isso argumenta: *"Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada um tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento"*. (p. 240). Visto isso, todos os costumes, cerimônias e estatutos deixados pela relação com o pai originário foram assumidos como herança nas gerações posteriores. Os neuróticos, nesse sentido, estão submetidos a mesma consciência de culpa contida nos primitivos pelo crime primevo. É por conta disso que, como já visto acima no texto, a neurose se caracteriza por colocar a vida psíquica antes da realidade factual *"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"*. (p. 242) Os neuróticos obsessivos sofrem com uma moral excessiva e se castigam por impulsos sentidos e não vividos.

Existe um caráter histórico também no sentimento neurótico, pois todos os indivíduos apresentam um período mau e perverso na infância. Freud (1912) termina o texto com a frase de Goethe "*No princípio foi o ato*" (p. 244), reafirmando a importância do mito primitivo para a compreensão dos estados neuróticos.

A analogia feita entre os neuróticos e o tabu dos primitivos fundamenta a teoria de que existe um tipo de ligação entre civilizações e gerações. Freud (1912) afirma que existem processos coletivos que são transmitidos geracionalmente, de tal modo que os costumes e hábitos primitivos foram assumidos como herança nas gerações posteriores. Poderíamos questionar se tal teoria teria algum tipo de conexão com o "inconsciente coletivo" de Jung, visto que na época da produção do texto o autor ainda estava sendo influenciado por suas produções. De qualquer maneira, não podemos excluir o componente social dessa teoria, que leva em conta aspectos das relações primitivas que geraram marcas psíquicas nas gerações posteriores, que acabam regendo as relações sociais. Freud (1912) coloca no texto a importância do social nas formações neuróticas. Se para os primitivos o tabu era uma instituição social, para os neuróticos os sintomas são fruto da herança primitiva, mas também de uma consonância do homem com seu tempo. Isso se confirma pela pontuação do autor que reafirma a importância dos estudos das neuroses como uma chave para o entendimento da evolução cultural.

3.2 Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921)

Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921) é um texto que, acima de tudo, testemunha a inquietação de Freud com a política do ódio presente na Europa, que viria a culminar no regime nazista e da segunda Guerra Mundial. Trata-se, portanto, de um texto que dialoga com questões políticas e que discute a dimensão cultural do inconsciente a partir das particularidades do funcionamento do homem na massa.

Partindo do pressuposto que o indivíduo está sempre em relação com o outro, é impossível pensar uma psicologia unicamente individual. Freud (1921) aponta que, nesse sentido, a psicologia individual é, desde o início uma psicologia social. Um hábito comum ao falar de psicologia social ou de massas, segundo o autor, é isolar como objeto de investigação as influências que um grande número de pessoas exercem sob o indivíduo, portanto "*A psicologia das massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para certo fim*" (p. 15). Nesse contexto, estudar o instinto social é inevitável e o autor lança a hipótese de que este pode não ser primário e talvez, tenha

origem em círculos menores como a família, adiantando que não conseguirá abarcar todos os fenômenos e estruturas complexas da psicologia das massas.

Mesmo que a psicologia desse conta de explicar as estruturas e funcionamentos da massa, Freud (1921) aponta que a psicologia se depararia com outro problema: O indivíduo se comportaria completamente diferente do esperado. Ao longo do texto o autor faz uma análise crítica da teoria das massas de diversos outros autores para assim desenvolver ao fim sua própria. O primeiro estudo mencionado é o de *Le Bon*, que aponta que não importa o quão distintos sejam os indivíduos integrantes de uma massa, eles adquirem uma espécie de alma coletiva e são capazes de sentir, pensar e executar ações que não fariam individualmente. Se os indivíduos são tão diferentes entre si, no entanto, deve haver algo que os une e *Le Bon* aponta que é justamente isso que une a massa, sem justificar, no entanto, que elemento é esse. *Le Bon* também acredita que na massa, as características particulares do indivíduo desaparecem, de modo que se torna homogêneo diante do grupo. O motivo de tais mudanças diante da massa são três segundo o francês, o primeiro é a capacidade de se livrar das repressões e dos impulsos instintivo, o que leva ao surgimento de determinadas características como sentimento de invencibilidade, tendência a ceder aos instintos e irresponsabilidade diante dos atos. o segundo é o contágio mental que existem nos atos e pensamentos na massa. O terceiro é que a massa determina nos indivíduos características especiais, bem diferentes das dos indivíduos isolados. Tal aspecto é comparado à hipnose, em que o indivíduo perde as características conscientes, o que o faz obedecer orientações sugestionadas do hipnotizador. Uma deficiência, segundo Freud (1921), da teoria de *Le Bon* é que, apesar de mencionar a comparação com o estado da hipnose, o francês não menciona quem seria o substituto do hipnotizador para a massa. Algumas outras características da massa, pontuadas por *Le Bon* são: impulsiva, volúvel, excitável, impulsos imperiosos, influenciável, crédula, acrítica, possuidora de sentimentos simples ou muito exaltados e não convencida por argumentos lógicos. O francês também compara a alma das massas com a dos povos primitivos, ressaltando a fato de que ideias opostas podem existir sem se darem conta da contradição e de ser regida por uma espécie de força mágica e por poderes sobrenaturais. *Le Bon* aponta que existe uma necessidade da massa em se colocar sob a autoridade de alguém e que essa autoridade também tem que ser submetida aos ideais da massa. O poder e o carisma do líder o francês denomina "prestígio", um domínio que causaria efeito semelhante ao da hipnose.

Para Freud (1921), a descrição do autor não é compatível com a proposta de sua psicologia e que nenhuma das afirmações feitas por ele traz algo novo, visto que já haviam sido fenômenos descritos por outros autores antes. Um dos erros cometidos por alguns autores como *Le Bon*, segundo Freud (1921), é a não diferenciação entre massas efêmeras e massas

revolucionárias, que possuem características distintas e que levam a algumas contradições. McDougall soluciona tal contradição com o "fator organização". Ele denomina o grupo de pessoas unidos sem uma organização como "multidão" e afirma que para se tornar massa, tal multidão deve ter algo em comum, um interesse partilhado. A massa então é tomada por um aumento de afetividade que produz no indivíduo uma impressão de poder ilimitado e perigo indomável, visto que se coloca no lugar de toda a humanidade. Estar em oposição à massa, desse modo, torna-se perigoso, sendo mais seguro seguir a massa do que se contrapor a ela. Em que consiste a organização das massa e por quais fatores se estabelece segundo McDougall? O autor descreve cinco condições básicas: Continuidade de existência na massa; que tenha se formado no integrante da massa uma noção de natureza, função, reivindicação e realizações da massa; que a massa se relacione com outras semelhantes, porém se difere em alguns aspectos, para poder haver algum nível de embate; que a massa tenha tradições e costumes e que exista uma divisão de atividades na massa. McDougall coloca que a satisfação dessas condições compensa as desvantagens psíquicas da formação da massa.

A partir do entendimento que existe uma mudança na atividade anímica do indivíduo, em que sua afetividade é aumentada e sua inteligência diminuída e Freud (1921) busca compreender porque se dá tal transformação. Os fatores racionais não dão conta da complexidade dos aspectos observados. O autor pensa que o conceito de libido pode auxiliar tal explicação.

Libido é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim, denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa- embora atualmente não mensurável - desses instintos relacionados a tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra "amor". (p. 43)

Freud (1921) com isso, parte do pressuposto que as relações de amor constituem a essência da alma coletiva. Dois fatores sustentam essa hipótese. Primeiro que a massa se mantém unida a algum poder e esse poder seria o de Eros, que mantém tudo que há no mundo unido. Segundo que o fato do indivíduo abandonar suas características pessoais, não ocorre por uma necessidade de estar de acordo com a massa e nem por uma oposição. Seria por amor.

Freud (1921) aponta que existem massas passageiras e duradouras, homogêneas e heterogêneas, naturais e artificiais, porém enfatiza por hora a característica: massas com líder e sem líder, tomando como exemplo duas instituições bem presentes nas formações sociais, igreja e exército. Ambas são massa artificiais e altamente organizadas. Em ambas permanece a sensação entre os integrantes da massa de que há um chefe supremo, que ama a todos de maneira igual - na igreja, Cristo e no exército o general. O autor aponta que tal ilusão é fundamental para manter a massa integrada e que essas duas figuras atuam como um substituto paterno. Em

ambos casos, vemos que cada indivíduo se acha ligado libidinalmente ao líder e aos outros indivíduos da massa. Outro indício que aponta a relevância do estudo das ligações libidinais na massa, segundo o autor, é o fenômeno do pânico, que ocorre quando a massa se desintegra e as ordens superiores passam a não ser mais ouvidas, de modo que cada indivíduo cuida apenas de si. Esse fenômeno gera uma angústia muito grande nos envolvidos e é ligada, não ao tamanho do perigo efetivamente, mas a realização de que foram cessadas as ligações afetivas, que até então eram responsáveis por amenizar a sensação do perigo. *"O medo do indivíduo é provocado pela magnitude do perigo ou pela interrupção de laços afetivos (investimentos libidinais); este último caso é o da angústia neurótica."*(p.51). No estudo da morfologia das massas, Freud (1921) constata que um simples agrupamento não constitui uma massa até que laços sejam estabelecidos entre os integrantes da mesma. As relações sentimentais prolongadas, segundo o autor, normalmente contêm afetos de aversão e hostilidade, mesmo com a pessoa amada, o que nesse caso se configura como ambivalência afetiva. Todos esses sentimentos de intolerância desaparecem dentro da massa, de modo que os indivíduos suportam as características do outro de uma maneira não vista fora dela. A leitura do psicanalista sob tal fenômeno, apontaria para uma limitação do narcisismo que só é produzida por meio de uma ligação libidinal aos outros *"O amor a si encontra limite apenas no amor ao outro, amor aos objetos"* (p. 58).

O apontamento do autor pela igreja e o exército como duas grandes instituições presentes nas formações sociais, sendo ambas massas artificiais altamente organizadas, chama a atenção pela sintonia do autor com questões tão atuais. A força social dessas duas instituições enquanto regentes comportamentos, relações e ideologias é tão presente quanto há cem anos atrás, quando Freud escrevia o texto. Rosa (2004) afirma que nesse texto, Freud destaca as modificações psíquicas que a influência das instituições impõe ao indivíduo e considera que a entrada na vida social impõe modificações ao sujeito.

Um dos mecanismos de ligação afetiva é a identificação. Freud (1921) define o fenômeno como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Algumas outras características da identificação são: pode se tornar por via regressiva substitutiva para uma ligação objetal libidinosa, como por exemplo, pela introjeção do objeto no eu, e pode surgir com qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. A ligação afetiva entre integrantes da massa é pautada nessa identificação, que tem suas bases em algo efetivo comum. Alguns exemplos relacionados a identificação em que ocorreu uma introjeção do objeto perdido no eu pontuados por Freud (1921) são o da homossexualidade masculina e da melancolia. Nesse ponto, retoma uma instância já estudada anteriormente, importante para o entendimento do fenômeno das massas, o ideal de eu. Rosa (2004) chama atenção para o fato da identificação, fenômeno habitualmente

tomado como individual, ser tomado como coletivo como uma maneira de ilustrar o sujeito nos grupos e instituições. Descrito em teorias anteriores como a do Narcisismo e Melancolia, o ideal de eu seria uma instância capaz de se separar do resto do eu e entrar em conflito com ele, sendo responsável pela auto-observação, consciência moral, censura e repressão.

A partir da identificação, que influencia na ligação libidinal da massa, Freud (1921) introduz o conceito do sintoma compartilhado. Na visão de Rosa (2004), o sintoma compartilhado é precursor do sintoma social, que se refere a articulação do sujeito no laço social,

Novas operações se processam no bojo dos enunciados sociais, operações de construção de lugares que indicam a qualidade de pertencimento e reconhecimento do sujeito como membro da sociedade e que dependem das formas, condições e estratégias oferecidas por esse grupo – trata-se de análise política de atribuição de lugares sociais. (p. 333)

Vemos assim, que por trás do conceito de identificação da massa, existe um forte componente social, que leva em conta aspectos do meio sociocultural do indivíduo.

Outro mecanismo das ligações afetivas descrito por Freud é o enamoramento, o investimento de objeto por parte das pulsões sexuais para satisfação sexual direta, que acaba quando alcançada. O objeto amado possui uma certa isenção de crítica, de modo que seus atributos são mais valorizados do que os de pessoas não amadas. Isso é causado pela idealização. O objeto amado é tratado como o próprio eu, de modo que uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto. O objeto no enamoramento serve como uma maneira de alcançar o ideal de eu não alcançado pelo indivíduo. Em alguns casos, o eu do enamorado pode se tornar cada vez menos exigente e o objeto cada vez mais admirado, que toma posse de todo o amor próprio do eu, de modo que o objeto consome o eu. O objeto se coloca no lugar do ideal de eu. Nesse ponto, Freud (1921) aponta para a diferença entre identificação e enamoramento.

No primeiro caso o Eu se enriqueceu com os atributos do objeto, introjetou-o, na expressão de Ferenczi; no segundo, ele está empobrecido, entregou-se ao objeto, colocou-o no lugar de sua mais importante componente(...). No caso da identificação o objeto foi perdido ou renunciou-se a ele; então é novamente instaurado no Eu, e este se altera parcialmente conforme o modelo do objeto perdido. No outro caso o objeto foi conservado, e como tal é sobreinvestido por parte e à custa do Eu. (p.73)

Na relação hipnótica se verifica uma entrega enamorada, porém sem o componente sexual. Freud (1921) aponta que a relação hipnótica não é boa para a comparação com a massa, por ser idêntica a essa. Ele entende que a relação entre hipnotizador e hipnotizado é igual a relação do indivíduo da massa com o líder, porém isolando o fenômeno a apenas dois indivíduos. O autor entende que o fenômeno da hipnose seria esclarecedor se ele mesmo não oferecesse aspectos

que fogem do esclarecimento racional. Após a elucidação de todos esses fenômenos, Freud (1912) aponta o que para ele seria a fórmula que esclarecerá a constituição libidinal da massa com líder, “ *Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal de Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*” (p.76)

Alguns outros aspectos, no entanto, não são explicados com essa teoria, como o fato da massa propiciar aos integrantes um enfraquecimento da aptidão intelectual, desinibição da afetividade, incapacidade de moderação e adiamento, entre outros. O fenômeno da sugestão é também uma questão, principalmente pelo fato de não ser exercido apenas pelo líder, mas pelos outros integrantes. Freud (1921) se utiliza de um conceito de Trotter, o gregarismo, que considera ser importante para a compreensão do fenômeno da massa. O gregarismo seria uma tendência de todos os seres vivos a juntarem-se em unidades cada vez mais abrangentes. Tal fenômeno teria fundamento na libido e resultaria do fato do indivíduo sentir-se incompleto quando está só. Para Freud (1921) a sugestionabilidade seria derivada de tal instinto gregário. O sentimento social tem suas bases em uma inversão do sentimento hostil em um positivo, da natureza da identificação

A imagem da massa possui uma semelhança com a imagem da horda primeva já descrita por Freud (1912) em Totem e Tabu, por serem ambas compostas de um indivíduo forte em meio a um bando de companheiros iguais. Todos os fenômenos que ocorrem nas massas, até então não esclarecidos - predomínio da afetividade, impulsividade nas execuções - são atitudes que regressam a uma atividade animada primitiva, contida na horda primeva. Existe uma similaridade também entre a constituição da horda primeva e os meios pelos quais uma massa artificial se mantém unida, a premissa do amor igual do pai. Em relação à hipnose, Freud (1921) identifica que o hipnotizador está em posse de um poder misterioso semelhante ao poder fonte do tabu, que emana dos chefes e reis. O hipnotizador convida o hipnotizado a desviar sua atenção o consciente e desperta neste uma herança arcaica.

O caráter inquietante e compulsivo da formação da massa, evidenciado em seus fenômenos de sugestão, pode então ser remontado, com justiça, à sua origem a partir da horda primeva. O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu. (p. 91)

A retomada de aspectos ditos em Totem e Tabu (1912) marcam uma característica do autor de revisitar conceitos desenvolvidos anteriormente e relacioná-los com os novos. Esse tipo de interlocução ocorre com frequência em seus textos sociais e ilustram a trajetória do pensamento do autor, revelando que a teoria desenvolvida no texto posterior não seria possível

sem a anterior. Freud (1912) apontou que existem processos coletivos que são transmitidos geracionalmente, de modo que costumes primitivos foram assumidos como herança em gerações posteriores. O autor relaciona isso com o fenômeno das massas afirmando que no coletivo existe um predomínio da afetividade, atitudes que regressam de uma atividade primitiva contida na horda primeva. Além disso, o meio de união da massa também guarda uma relação com a horda primeva, pois ambos se mantêm unido por uma premissa de amor igual do pai ou líder da massa. A interlocução com Totem e Tabu, é também uma maneira de ilustrar, como afirma o autor, que a psicologia das massas é mais antiga do que a individual e que um passo decisivo para tal transição foi dada com a morte do pai no mito da horda primeva.

Freud (1921) então, diante da complexidade do fenômeno das massas observado ao longo de seu estudo, aponta ter perdido a coragem para uma exposição muito abrangente. Retomando os esclarecimentos já feitos até então, ele pontua algumas coisas que ficaram pouco esclarecidas no texto. A primeira é a diferença entre a identificação do eu e a substituição do Ideal do Eu por um objeto e a ilustração de tal fenômeno na igreja e no exército. Freud retoma que no exército o soldado toma o líder por ideal, afirmando que até seria ridículo o soldado querer se identificar com o general, e na igreja ocorre a identificação. O segundo aspecto é a possibilidade de indicar na evolução psíquica da humanidade, o ponto em que se efetuou o progresso da psicologia das massas para a psicologia individual. Essa transição pode ser vista no mito da horda primordial quando, depois de assassinar o pai, que representava o ideal de eu dos filhos criou o mito do herói e pode criar o próprio ideal de eu, que substituiu o pai. *"O mito é o passo com que o indivíduo emerge da massa"* (p. 103). O terceiro aspecto é a diferenciação entre pulsões sexuais diretas e inibidas na meta. As pulsões sexuais diretas são os que podem ser vistos no desenvolvimento sexual das crianças. A partir do início do período de latência, tais pulsões são reprimidas e se tornam inconscientes para o indivíduo. Os laços afetivos então se apresentam na forma de impulsos, que não visam diretamente o sexual, embora sejam advindos de impulsos originalmente sexuais - processo denominado por Freud (1921) como sublimação. Esses seriam as pulsões inibidas na meta. A importância dessa noção para o entendimento da massa é que, todas as ligações presentes no grupo são da natureza das pulsões inibidas em sua meta. As pulsões sexuais diretas são desfavoráveis ao grupo. Esse é o quarto aspecto pontuado e Freud (1921) justifica tal afirmação esclarecendo que a junção de dois com objetivo da satisfação sexual inibe o instinto gregário e com o sentimento de massa. Quanto mais apaixonados dois estão, mais se bastam. Isso explica talvez, segundo Freud, porque nas duas grandes massas artificiais, igreja e exército, não há lugar para a mulher como objeto sexual. Considerando que os estudos psicanalíticos já levantaram indícios de que as psicose têm seus sintomas derivados de impulsos sexuais reprimidos, Freud (1921) conclui que as neuroses

agem sobre o grupo com o mesmo efeito desintegrador do que o enamoramento. *"Abandonado a si mesmo, o neurótico é forçado a substituir as grandes formações de grupos, das quais está excluído, por suas formações de sintoma"* (p. 111). No último aspecto ressaltado por Freud (1921), o autor faz uma comparação de alguns estados tratados no texto, o enamoramento, a hipnose, a formação de grupos e a neurose. No enamoramento se encontram ao mesmo tempo pulsões sexuais diretas e inibidas na meta e o objeto atrai para si uma parcela da libido narcísica do Eu. Nele só existe o Eu e o objeto. Na hipnose essa última afirmação também é verdadeira, porém o objeto entra no lugar do ideal de eu e os impulsos são todos inibidos na meta. O grupo também contém impulsos inibidos na meta e a substituição do ideal de eu pelo objeto.

Nesse texto, vemos que Freud utiliza de conceitos anteriormente desenvolvidos pela psicanálise para explicar fenômenos coletivos, como o ideal de eu, a identificação, hipnose e enamoramento, partindo assim, novamente, do estudo individual para o coletivo. O enfoque dado ao indivíduo, mesmo no estudo do grupo, revela uma coerência de Freud que permeia todos os seus textos sociais. O interesse e objeto de estudo do autor sempre foram os processos psíquicos individuais e a partir de tal objeto foi surgindo a necessidade e o desejo de estudar o mundo em que esse indivíduo estava inserido, como uma maneira de compreendê-lo melhor. Freud inicia seu estudo no intrapsíquico, em particular de processos inconscientes e a partir disso cria uma teoria, que posteriormente usa para conhecer o extra psíquico (como é o caso neste texto), que invariavelmente está intimamente relacionada ao intrapsíquico. Ao mesmo tempo que identifica a necessidade de estudar as relações humanas para entender o que ocorre com o indivíduo na sociedade e a entrada do indivíduo na cena social, como aponta Rosa (2004), o instrumento que ele utiliza é o individual, diferentemente de um sociólogo, por exemplo, que adquire o coletivo desde o princípio como objeto de estudo. Isso faz também com que o autor não corra o risco de uma projeção exagerada e grosseira do âmbito individual para o coletivo.

Tal separação entre individual e coletivo, no entanto, é apenas uma maneira de compreender a construção do pensamento do autor, visto que o próprio Freud recusa a divisão entre indivíduo sociedade e psicologia individual e social. Logo no início do texto vemos a importância que o autor dá ao social em seu trabalho, afirmando que a psicologia individual é desde o início social. Sendo o homem um ser social, em constante relação, seria impossível isolá-lo como objeto de estudo, de modo que a psicologia nunca é unicamente individual. Sob essa ótica, vemos que a crítica que muitos têm à psicanálise, afirmando que é demasiada individualista e subjetivista, ignora grande parte das concepções Freudianas.

3.3 O Mal-Estar na Civilização (1930)

Freud (1930) inicia o texto contando de uma carta que recebeu de um amigo, em que, em resposta a uma obra em que o psicanalista trata a religião como uma ilusão, falou que concordava com seu juízo sobre a religião, mas lamentava que Freud não tivesse conseguido avaliar de maneira correta a fonte da religiosidade. Segundo o amigo, a religião propicia uma "sensação de eternidade, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como oceânico" (p. 14). Freud (1930) relata que tal descrição trouxe dificuldades para seu trabalho, pois não é fácil trabalhar cientificamente com sentimentos, além de desconfiar da natureza primária de tal sentimento, mas ainda assim, questiona se tal sentimento pode ser admitido como fonte e origem das necessidades religiosas. O autor aponta que é estranho à psicanálise a ideia de que o homem adquire o vínculo com o mundo por um sentimento imediato.

Freud (1930) diz que nada é mais seguro para o homem do que o "sentimento de nós mesmos, de nosso Eu" (p.16), apesar de ser um sentimento enganoso, na medida em que o Eu que é aparentemente autônomo e bem demarcado, responde a uma camada mais profunda e psiquicamente inconsciente, o Id. Esse sentimento, no entanto, não era assim desde o princípio. O bebê ainda não tem essa separação clara entre o Eu e o mundo exterior e apreende essa separação aos poucos a partir de estímulos. O mundo externo é marcado por variações constantes de prazer e desprazer, o que pode causar a tendência, regida pelo princípio do prazer, em isolar o Eu de tudo que for fonte de desprazer, de modo que o eu se desliga do mundo externo, o que é o primeiro passo para distúrbios patológicos importantes. A distinção entre o que é interior, pertencente ao Eu e o que é externo, pertencente ao mundo, é um primeiro passo, segundo o autor, para a instauração do princípio da realidade.

Visto essa dinâmica, Freud (1930) conclui que inicialmente o Eu abarcava tudo e depois se separou do mundo externo, sendo nosso sentimento de Eu o "vestígio atrofiado" (p. 19) de um sentimento muito mais abrangente.

Se é lícito supormos que esse primário sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens (...) seus conteúdos ideativos seriam justamente o da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento oceânico. (p. 19)

O autor aponta que nada que se formou na vida psíquica pode acabar, tudo é preservado e pode se revelar novamente. Segundo ele, a conservação do passado na vida psíquica é antes regra do que exceção. E qual seria a relação desse sentimento com a necessidade religiosa? Na visão

psicanalítica o sentimento religioso deriva do desamparo infantil e da nostalgia do pai, e se prolonga para a vida adulta. A hipótese é que o sentimento oceânico tenha se vinculado à religião posteriormente e seria como um caminho para negar os perigos que o mundo externo oferece ao Eu, no entanto, deixa a entender que esse ponto ainda está nebuloso e inconclusivo.

Freud (1930) afirma que a vida, tal como é, dá ao indivíduo diversas dores e decepções, e para suportá-las nos utilizamos de alguns paliativos, sendo eles: poderosas diversões, gratificações substitutivas e substâncias inebriantes. Segundo Freud (1930) o lugar que a religião ocupa está ligado ao fato de, apenas ela ser capaz de responder para o homem a questão da finalidade da vida, sendo esta finalidade, em última instância, a busca da felicidade. Para o autor, portanto, a finalidade da vida, é assim, regida apenas pelo princípio do prazer. Freud (1930) aponta que a satisfação da felicidade está na satisfação de necessidades represadas e sendo assim, é possível apenas como fenômeno episódico, não contínuo. O sofrer, por outro lado, segundo o autor, nos ameaça a partir de três lados: do corpo, do mundo externo e das relações com os outros. Sobre todas essas possibilidades de sofrimento, o indivíduo começa a se moderar na pretensão de felicidade e acaba por obter felicidade em escapar do desprazer - o princípio do prazer se converte em princípio da realidade. Como modo de evitar o desprazer, Freud (1930) cita alguns métodos. O isolamento do indivíduo como modo de evitar o sofrimento advindo das relações humanas e o auxílio da ciência, que permite submeter a natureza à vontade humana e evitar o sofrimento advindo do mundo externo. Freud (1930) considera mais interessantes os métodos que influem sobre o próprio organismo, por ser um método que busca dominar as fontes internas da necessidade como método químico da intoxicação. As substâncias tóxicas alteram através de algo incorporado ao corpo a sensação de sensibilidade, porém, Freud (1930) chama a atenção para um estado psicológico, a mania, que produz aspectos semelhantes à embriaguez. A prática dos Iogues e as sabedorias do Oriente são pontuadas pelo autor como um método capaz de conter os instintos, de modo que passam a governar instâncias superiores mais submetidas ao princípio da realidade. Outra técnica seria o deslocamento da libido no aparelho psíquico, ou seja, a meta das pulsões é deslocada de tal modo que não possa ser frustrada pelo mundo externo como por exemplo, elevar o ganho de prazer a partir do trabalho psíquico e intelectual. Esse método é restrito, porém, pois segundo o autor, pressupõe certas aptidões e talentos individuais que nem todos podem ter e não assegura proteção quando o corpo é fonte do sofrimento. Outro método que leva em conta que a realidade é inimiga é dar as costas para o mundo, se isolar. Pode também ocorrer os casos em que um grande número de pessoas busca se proteger do sofrimento através de uma delirante modificação da realidade, o que Freud (1930) chama de delírio de massa. Outra técnica citada pelo autor é a que o indivíduo localiza a satisfação em processos psíquicos internos por meio

do caráter deslocável da libido, mas não se afasta do mundo exterior, agarra-se aos objetos e obtém felicidade com eles. Trata-se da orientação de vida que tem o amor como central. O lado frágil dessa técnica, segundo ele, é evidente pois nunca se está tão desprotegido e vulnerável ao sofrimento como diante do amor. Nesse ponto faz um paralelo com o gozo obtido diante da beleza, cuja importância não revela uma necessidade cultural para humanidade. A última técnica citada pelo autor é a fuga na doença neurótica em que o indivíduo fracassa nos esforços de felicidade e encontra consolo na intoxicação crônica ou ainda na psicose. O autor acredita que essa descrição não está concluída e faz algumas observações diante de tudo que foi visto.

O programa de ser feliz nos é imposto pelo princípio do prazer, é realizável, mas não nos é permitido (...). Há diferentes caminhos que podem ser tomados, seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção de prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum dos caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos. (...). Cada um tem que descobrir sua maneira particular de ser feliz. (p.40)

Freud (1930) nesse ponto exalta a religião como um caminho que poupa diversos homens da neurose individual, mas a crítica afirmando que impõe a todos o seu caminho de felicidade prejudicando esse jogo de adaptação.

Se em “Totem e Tabu” (1912) Freud pontua a origem da religião como um vestígio do sentimento de culpa pela morte do pai contido na horda primeva e em psicologia das massas e análise do Eu (1921) compreende o fenômeno religioso nas massas, no “Mal-estar na civilização” (1930) o autor se detém a compreender as origens e qualidades do sentimento religioso. Freud aponta que o sentimento religioso deriva do desamparo infantil e da nostalgia do pai que se prolonga até a vida adulta. O autor critica a religião, como o faz em diversos outros textos ao longo de sua obra, apontando que, apesar de ser capaz de poupar diversos homens da neurose individual, acaba impondo um caminho de felicidade único que prejudica o jogo adaptativo. A religião é uma categoria importante para pensar o homem social, pois além de ser uma instituição milenar, que permeia a vida de diferentes culturas ao redor do mundo, impõe desafios em relação à psicanálise, pois a compreensão da relação do homem com o sentimento religioso a passa por questões que fogem da explicação científica que Freud se propunha a fazer. O autor aponta nesse texto, que a religião ocupa um lugar importante na vida social, pois em um mundo que garante sofrimento ao homem nas mais diversas instâncias, é capaz de dar respostas relacionadas à finalidade da vida.

Freud (1930) comenta uma afirmação que aponta que boa parte da miséria do homem advém da própria civilização e que seríamos mais felizes se abandonássemos a civilização e voltássemos a condições primitivas. Para o autor, essa insatisfação com o estado civilizatório foi concretizada em algumas das ocasiões históricas e admite reconhecer a última e a penúltima, sendo a penúltima o contato com os povos primitivos nas viagens de descobrimento, em que os

índios aos olhos europeus pareciam levar uma vida simples, feliz e com poucas necessidades e o último seria o reconhecimento das neuroses, que começam a ameaçar a felicidade do homem civilizado, que passa a não suportar as privações que a sociedade o impõe em prol das exigências culturais. Junto a isso o homem civilizado também se deparou com outra grande decepção, percebeu que os avanços científicos e tecnológicos não aumentaram o grau de satisfação com a vida e criou um outro paradoxo. Os exemplos dados pelo autor são: sou capaz de ouvir a qualquer momento a voz do filho que mora longe, mas não havendo estrada de ferro, o filho jamais estaria longe da mãe; a medicina conseguiu reduzir drasticamente a mortalidade dos bebês, mas justamente ela nos força a conter a procriação. Isso ilustra como a própria ciência que ajuda a sanar o sofrimento também produz sofrimento. Segundo Freud (1930), a existência da civilização cumpre duas funções, a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si, sendo que a cultura seriam as atividades e valores úteis ao ser humano, que colocam a terra a seu serviço, e protege o homem da violência das forças naturais. O homem que chegou à Terra como um animal fraco, com o desenvolver da ciência atingiu uma condição de onipotência e onisciência, corporificando deuses. O autor chama atenção também para a ordem, beleza e limpeza que ocupam um lugar central nas exigências culturais do homem civilizado. O elemento cultural cumpre uma função de regulamentar a relação dos homens entre si. A da substituição do poder individual pelo poder da comunidade, fez com que indivíduos limitassem a quantidade de gratificações, de modo que a ordem legal instaurada não seria violada em prol do desejo individual. Todos contribuem para o sacrifício instintual e ninguém se torna vítima da força bruta. A liberdade individual, nesse cenário, não é um bem cultural. A sublimação é uma categoria importante para pensar o homem social, pois a vida em sociedade impõe renúncias que precisam ser canalizadas para fins não sexuais e socialmente valorizados. O ato de sublimar tem, portanto, a função de fortalecer os laços sociais entre os homens, bem como de fazer circular grandes criações culturais e intelectuais. É justamente sobre a problemática da sublimação que ressoara a crítica de Marcuse à teoria freudiana, como veremos mais a frente no trabalho. A sublimação das pulsões se faz assim, bastante necessária com a evolução cultural, sendo definido por Freud (1930) como um destino imposto a pulsão pela civilização.

É impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa frustração cultural domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens e já sabemos que é a causa da hostilidade que quase todas as culturas têm de combater (...). Não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios. (p.60)

Em uma retomada das origens da civilização e sua evolução cultural retoma a construção de famílias entre os homens primitivos que surge como uma necessidade de estabelecer-se mais duradouramente com alguém, os machos por conta da necessidade de ter o objeto sexual mais próximo e a mulher pelo interesse de estar junto do macho forte e não se separar de seus filhotes. Os membros da família se configuraram como os primeiros ajudantes do pai configurando assim, segundo o autor, um duplo fundamento da vida humana, a compulsão ao trabalho em função das exigências externas e o poder do amor. Em relação ao amor, Freud (1930) faz algumas considerações. A descoberta do amor sexual genital proporcionou ao indivíduo fortes satisfações, que devem ter feito com que se tornasse centro da vida individual. Isso fez com que o indivíduo se tornasse dependente de maneira preocupante do mundo exterior e do objeto amoroso, ficando exposto a muito sofrimento. O amor, por um lado, opõe-se aos interesses da cultura, e por outro a cultura ameaça o amor com restrições. Apesar de um dos grandes empenhos da civilização seja a tarefa de juntar indivíduos, a família quando constituída resiste em ceder o indivíduo. As mulheres também são, segundo Freud (1930), uma dificuldade para a corrente civilizatória, pois representam os interesses da família e da vida sexual, enquanto o homem se ocupa mais do trabalho e da cultura. A restrição da vida sexual também é uma tendência cultural. Freud (1912) aponta em Totem e Tabu que a primeira fase cultural no totemismo se configurou a partir do impedimento de relações incestuosas, o que se perpetuou até as restrições à manifestação da sexualidade infantil, a restrição da escolha do indivíduo maduro ao sexo oposto e até mesmo a monogamia. Segundo o autor, tudo isso evidencia como a vida sexual do homem contemporâneo está gravemente prejudicada.

Como já foi visto anteriormente, os indivíduos neuróticos não suportam a frustração da vida sexual e acabam criando sintomas compensatórios, que causam sofrimento por criarem dificuldades no ambiente social. A civilização, no entanto, requer outros sacrifícios além da satisfação sexual, quer unir libidinalmente os membros da comunidade e para isso se vale de todos os meios, sendo a limitação da vida sexual inevitável. Um dos ideais da sociedade civilizada, como exemplifica o autor, é um retrato claro disso "ama teu próximo como a ti mesmo". Fazendo o exercício de ler esta frase com um olhar ingênuo, Freud (1930) conclui que não tem sentido algum, pois se o outro lhe é estranho e não pode atrair nenhuma significação na minha vida eu não o amarei, muito pelo contrário. O autor aponta que o outro é mais digno de hostilidade e ódio do que de amor, pois não hesita em me prejudicar se isto lhe traz vantagens. Assim, conclui que se o mandamento fosse "Ama-te ao próximo assim como ele te ama", não teria objeções. Esse ponto revela um aspecto importante da teoria freudiana. O autor acredita que o ser humano não é uma criatura pacífica, mas possui uma carga grande de agressividade.

Para ele [homem] o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo.
(p. 77)

Essa tendência à agressividade é justamente o que obriga a civilização fazer grandes dispêndios para contê-la, como as restrições à vida sexual e o mandamento de amar o próximo, tão contrário à natureza humana. É nesse ponto da teoria Freudiana também que se encontra a crítica do autor ao comunismo. Segundo Freud (1912), os comunistas acreditam que o ser humano é bem-disposto com o próximo e que a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza, de modo que se a propriedade privada for abolida desapareceria a maldade e inimizade entre os homens. Freud (1912), apesar de pensar que com o fim da propriedade privada uma parte do gosto humano pela agressão ser subtraída, acredita que jamais será extinguida. O autor defende sua tese apontando que a agressividade já existia no tempo pré-histórico e reina de maneira ilimitada na infância.

Se eliminarmos o direito pessoal aos bens materiais, subsiste o privilégio no âmbito das relações sexuais, que se tornam fonte do mais vívido desgosto e da mais violenta inimizade entre seres que de outro modo se acham em pé de igualdade. Suprimindo também este, mediante a completa liberação da vida sexual, ou seja, abolindo a família, célula germinal da civilização, fica impossível prever que novos caminhos a evolução cultural podem acarretar, mas uma coisa é lícito esperar: que esse indestrutível traço da natureza humana também a acompanhe por onde vá. (p. 80)

Uma das maneiras pela qual uma pulsão escapa na civilização, segundo Freud (1912), é o do narcisismo das pequenas diferenças. Esse fenômeno se dá em um agrupamento cultural menor que permite que o instinto escape através da hostilização dos que não pertencem a ele, o que permite uma satisfação da agressividade em que é facilitada a coesão entre membros da mesma comunidade, sendo os principais exemplos ilustrados por Freud (1930) ligados à xenofobia. O fato da cultura impor tantas renúncias à agressividade do homem, nos leva a concluir, a princípio, que o homem primitivo estava melhor, pois atualmente é difícil ser feliz na cultura. O homem civilizado trocou liberdade pela segurança. Freud (1930) pondera, no entanto, que a liberdade do homem primitivo era sujeita a limitações de outra ordem, possivelmente maiores do que a do homem civilizado moderno e que se o homem civilizado compreender que a civilização traz diversos sofrimentos e, de modo crítico, expor as raízes de sua imperfeição, não se mostrará inimigo da cultura e sim poderá introduzir mudanças que irão melhorar suas próprias necessidades.

O conceito do narcisismo das pequenas diferenças resgata a crítica de Freud à xenofobia do nazifascismo e resquícios sociais e políticos da Primeira Guerra mundial e está ligada a

muitos dos fenômenos descritos em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921). Esse ponto revela aspectos da maneira que o homem se relaciona socialmente, forja sua identidade a partir da dialética da identificação e diferenciação do outro

Sabendo que existe tal agressividade inerente ao homem, a cultura acha meios de eliminá-la e torná-la inofensiva. A instância do Supereu, já amplamente descrita por Freud ao longo de sua obra, se mostra importante nesse aspecto, pois é por meio da tensão entre o Supereu e o Eu que entra o fator da consciência de culpa, que se manifesta com a necessidade de punição. A cultura controla o indivíduo fazendo com que ele seja vigiado por uma instância interior. A pessoa não se sente culpada, no entanto, apenas quando realiza o mal, mas também quando reconhece em si o ímpeto de fazer o mal. O mal, com frequência, segundo Freud (1930) não é algo nocivo e perigoso para o eu, muito pelo contrário, é algo que ele deseja e que lhe dá prazer. O mal é assim controlado pelo outro e fazer o mal coloca em risco algo fundamental para o homem, o amor do outro, do qual é dependente. Nas crianças, principalmente, esse fenômeno é evidente, elas se permitem fazer o mal se a figura de autoridade não estiver presente e seu medo é apenas serem descobertas. Quando a autoridade é internalizada pelo estabelecimento do Supereu, no entanto, isso muda, pois dele nada se pode esconder, nem mesmo os pensamentos.

Conhecemos, então, duas origens para o sentimento de culpa: o medo da autoridade e, depois, o medo ante o Super-eu. O primeiro nos obriga a renunciar às satisfações instintuais, o segundo nos leva a satisfações instintuais e nos leva também ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Super-eu a continuação dos desejos proibidos. (...). Originalmente a renúncia ao instinto é resultado do medo à autoridade externa; renuncia-se a satisfação para não perder o seu amor. (...) A renúncia instintual [do Super-eu] já não tem efeito completamente liberador, a abstenção virtuosa já não é compensada com a certeza do amor; um infortúnio que ameaça a partir de fora - perda do amor e castigo da autoridade externa - é trocado por uma permanente infelicidade interna e tensão da consciência de culpa. (p. 98)

Aí ocorre um processo em que inicialmente a consciência é a causa da renúncia pulsional, mas depois se inverte a relação, de modo que toda nova renúncia aumenta o rigor da consciência. O paradoxo aí está na seguinte formulação: a consciência é resultado da renúncia pulsional, ou a renúncia pulsional, imposta do exterior, cria a consciência, que então exige mais renúncia instintual? Freud (1930) defende que ambas teorias se justificam, não se contradizem e concordam em alguns pontos.

A instância do Supereu é um passo fundamental da inserção do homem na vida social, pois é ele que substitui a figura do terceiro e permite a introjeção de normas e valores e instaura

a lei. Como as renúncias são fundamentais, a não existência do Supereu levaria os homens de volta ao estado primitivo.

Freud (1930) chama mais uma vez a atenção para o embate entre Eros e a pulsão de morte, que caracteriza um processo da evolução cultural, mas também individual e até da vida orgânica. Segundo o autor o processo cultural do gênero humano é uma abstração do desenvolvimento do indivíduo. No processo de desenvolvimento individual conserva-se a meta do princípio do prazer que acha satisfação na felicidade, e a integração a comunidade aparece como uma condição inevitável. No cultural, a meta é criar uma unidade com a comunidade e, apesar da meta da felicidade existir, é impelida a um segundo plano. O individual possui mais a ênfase egoísta e o cultural a altruísta. É apenas por meio da aspiração individual a incorporação da comunidade que o âmbito cultural tem sucesso. O autor chama atenção para o fato do Supereu ser composto também culturalmente, que da mesma maneira que o individual institui severas exigências cujo não cumprimento é punido com uma angústia de consciência. Um exemplo do Supereu cultural seria a ética. Isso, segundo o autor, faz com que muitas das características do Supereu sejam mais facilmente percebidas em seu comportamento na comunidade do que no individual.

A partir disso Freud (1930) questiona: tendo em vista a semelhança do percurso individual com o cultural, não seria justificável pensar que muitas culturas se tornaram neuróticas? O autor aponta a necessidade de ser prudente ao fazer tal tipo de generalização de um fenômeno individual para um coletivo. Uma dificuldade encontrada é que, no âmbito individual, é possível fazer um contraste de um indivíduo afetado com indivíduos não afetados, o que não é possível no caso social. Além disso, o autor questiona qual seria o sentido do diagnóstico da neurose coletiva se ninguém possui autoridade para impor ao grupo uma terapia? Apesar disso, o autor espera que um dia alguém seja capaz de empreender semelhante patologia das comunidades culturais. A conclusão Freudiana deixa uma questão decisiva para a espécie humana, em que medida a evolução cultural será capaz de controlar as perturbações trazidas pelos instintos de agressão e autodestruição do homem?

3.4 Acerca de uma visão de mundo (1933)

O texto "Acerca de uma visão de mundo" é, talvez, um dos que Freud (1933) se posiciona mais diretamente sobre temas importantes que regem a sociedade, como ciência, política e religião. A questão central que Freud (1933) se propõe a responder é se a psicanálise leva a uma visão de mundo (Weltanschauung) e qual seria ela. Ele define visão de mundo como,

"uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e que tudo que nos concerne tem seu lugar definido". (p. 322). O autor já responde a pergunta adiante, afirmando que a psicanálise é inadequada para criar uma visão própria e deve aceitar a da ciência. Um impasse colocado diante de tal afirmação antecipado pelo autor, é que a ciência possui aspectos que se distanciam da visão psicanalítica. Um deles está contido no fato da ciência compreender que a apreensão intelectual, que se dá por meio de observações cuidadosamente checadas, é a única forma de entender o mundo, de modo que não há lugar para revelação, intuição e adivinhação. A psicanálise, por outro lado, entende que o intelecto e a psique são objetos da investigação científica e a extensão da investigação ao psiquismo é exatamente sua compreensão para a ciência.

Como filho do Iluminismo, que acreditava na ciência como força do progresso civilizatório, vemos que fazia sentido a tentativa de Freud de inserir a psicanálise, a todo o custo, no campo da ciência. Freud, no entanto, compreendia a ciência de maneira diferente da pretensão científica da época, que se propunha a dar respostas únicas e absolutas sobre a realidade e a partir disso, cria um modelo de cientificidade único e original.

Dentre os três poderes que podem disputar a ciência, segundo Freud (1933), estão à filosofia, arte e religião, e para ele apenas a última é um "inimigo sério" (p. 325). O autor aponta que a arte é quase sempre inofensiva e benéfica e a filosofia não se opõe a ciência, e sim tenta se comportar como ela, além de não movimentar uma grande massa de pessoas, muito pelo contrário. A religião, por outro lado, tem para ele um poder tremendo e preenche três funções. A primeira, é satisfazer a ânsia de saber humana, o que o autor aponta ser a mesma coisa que faz a ciência, e por isso, entra em embate com ela. A segunda, é aliviar a angústia das pessoas ante os perigos e as contingências da vida, proporcionando um conforto que a ciência não pode trazer. Mas apesar de auxiliar os humanos em certa medida, em outra abandona as pessoas em sua dor. A terceira é instaurar preceitos e proibições. A explicação sobre a origem do mundo e a imposição de preceitos éticos, segundo o autor, se unem ao garantir felicidade como prêmio ao respeito dos mandamentos. Freud (1933) aponta também alguns aspectos da relação religiosa com Deus, como o fato do criador do mundo ser quase sempre um só, mesmo quando se acredita em muitos deles, e o fato de possuir uma imagem normalmente vinculada à figura masculina, mesmo existido referências de divindades femininas. A nomeação de Deus como "pai", leva a psicanálise a concluir que é uma relação que remete a relação infantil com o pai grandioso. A criança deve sua existência à instância parental, que além de a colocar no mundo, a protegeu e vigiou dos perigos externos. Ao se tornar adulto o homem conclui que no fundo, permaneceu tão desamparado e desprotegido como na infância e ainda se sente uma criança diante do

mundo. Conforme o indivíduo passa a perceber que o pai possui um poder limitado, ele retorna a imagem de pai criado na infância e a partir disso "*A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção, sustentam sua crença em deus*" (p. 329). O terceiro ponto da instauração de regras e proibições morais, também guarda semelhança com a dinâmica familiar. As proibições impostas pelos pais na infância subsidiem posteriormente no indivíduo como consciência moral e com o mesmo sistema de recompensas e punições Deus governa o mundo dos homens, visto que o grau de felicidade guardado ao homem depende do nível de cumprimento das premissas impostas por Deus.

Freud (1933) aponta, portanto que não restam dúvidas que a visão de mundo religiosa é determinada pela situação típica da infância. No entanto, a religião possui alguns pontos que podem ser colocados a prova, segundo ele. Um deles é que a promessa de felicidade e proteção que seriam garantidas se o homem seguisse os preceitos éticos impostos, não se realiza.

Ocorre, isto sim, que os destinos humanos não se harmonizam nem com a hipótese de uma bondade universal nem com a ideia- que contradiz parcialmente aquela- de uma justiça universal. Terremotos, inundações e incêndios não fazem distinção entre bons e piedosos e malvados e descrentes. (p.334)

Outro ponto, já visto que Freud (1933) considera ser a contribuição da psicanálise à crítica religiosa é a proposição, já exposta anteriormente, de que a religião se origina da experiência de desamparo infantil e faz seus conteúdos, derivam de seus desejos e necessidades infantis que prosseguem na vida adulta. Freud (1933) aponta que a visão científica sobre a religião é que se trata de "*uma tentativa de lidar com o mundo sensorial, em que estamos colocados, através do mundo dos desejos que desenvolvemos em nós, através das necessidades biológicas e psicológicas*" (p. 335). O autor entende que a religião não é uma aquisição permanente, e sim, uma contrapartida a neurose. Freud (1933) lista alguns argumentos que defensores da religião podem fazer. O primeiro é que não cabe a ciência opinar sobre a religião, visto que a religião não pode ser medida com o metro humano por ser de origem divina. Freud faz uma analogia para contrapor tal argumento:

Quando um paciente, normalmente sensato, rejeita determinada conjectura, com razões particularmente tolas, essa debilidade lógica esconde a existência de um motivo particularmente forte para se contrapor, que pode ser apenas de natureza afetiva, uma ligação emocional. (p. 337)

Freud (1933) faz uma inversão, enfatizando também que não se trata de uma invasão da religião pelo espírito científico, e sim, do pensamento científico pela religião. A religião, segundo o autor, não tem direito de restringir o pensamento, nem de excluir a si a aplicação do mesmo. Quando a religião afirma que pode substituir a ciência, pelo fato de ser benéfica ao homem, é na realidade, uma invasão, visto que o trabalho científico busca uma "verdade"- a concordância

entre mundo exterior e real. O autor também faz outras críticas a religião, como a da sensação de segurança garantida por ela, que segundo ele é falsa. A proibição do pensar, promete uma autopreservação, mas inibe, segundo Freud (1933), a poderosa arma do intelecto e da razão, que é para ele, um dos poderes que mais garantem uma unificação entre os humanos. Freud (1933) nesse ponto, faz uma ampla defesa da ciência rebatendo algumas críticas feitas a ela e apontando que é uma atividade humana que se desenvolveu tarde, que a vida humana é muito breve para a vida da humanidade, o que dificulta a produção científica e que, portanto, o caminho da ciência é naturalmente lento, hesitante e laborioso e que até agora o que se vê no percurso científico é uma sólida base, modificada e desenvolvida, mas não diminuída. O autor conclui o pensamento afirmando que a visão científica é capaz de aperfeiçoamentos, enquanto a visão religiosa não.

Freud, que era um ateu convicto, manifestou em diversos textos de sua obra um interesse pela questão religiosa e pela maneira com a qual os indivíduos se relacionam com a religião, como já vimos anteriormente no presente trabalho. Nesse texto, vemos uma postura bastante crítica do autor com as questões religiosas, crítica esta que vem respaldada por um pensamento racional e científico. Apesar de compreender a importância da religião para os indivíduos, colocando-a até mesmo como uma contrapartida à neurose, o autor também faz duras críticas, pontuando que a religião aliena os indivíduos em uma falsa promessa de felicidade, que nem sempre é cumprida e que apesar de se propor a satisfazer a ânsia do saber humano, não pode substituir a ciência e suas verdades. O autor também retoma a teoria desenvolvida em 1930 em “O Mal-Estar na Civilização” de que a visão de mundo religiosa é determinada pela situação típica da infância. O pensamento da religião pautado pelos aspectos subjetivos

Freud se pronuncia sobre alguns temas políticos, entre eles o anarquismo político. O autor aponta que a doutrina anarquista afirma que a verdade científica é um produto de nossas próprias necessidades, o que não deixa de ser uma ilusão. Nós acabamos vendo o que queremos e necessitamos ver. Como não existe o critério da verdade, visto que a concordância com o mundo externo é comprometida, todas as opiniões são igualmente verdadeiras e igualmente falsas. Freud (1933) aponta que a teoria anarquista é superior quando se trata de coisas abstratas, mas fracassa quando fala da vida prática. Aponta também que se não houvessem conhecimentos que se distinguem por sua correspondência com a realidade "*poderíamos construir pontes tanto de pedra como de papel, ministrar a um paciente um decigrama de morfina, em vez de um centigrama e usar gás lacrimogêneo como anestésico, em vez de éter.*" (p. 346). Outra visão de mundo, que segundo Freud (1933) deve ser tomada mais a sério é o Marxismo, o autor descreve:

Na teoria Marxista, me causaram espécie afirmações como a de que o desenvolvimento das formações sociais é um processo de história natural, ou de que as mudanças na estratificação social procedem umas das outras mediante a um processo dialético. (p. 347).

Freud (1933) entende que originalmente as diferenças sociais eram fruto de diferenças tribais ou raciais e que a vitória era decidida por fatores psicológicos. Apesar desse ponto de discordância o autor concorda que a relação dos homens com seu domínio da natureza influencia diretamente nas instituições econômicas. O principal ponto de discordância entre o pensamento Freudiano e Marxista é que o psicanalista entende que não se pode supor que motivos econômicos sejam os únicos determinantes do comportamento do homem na sociedade. Isso pode ser comprovado pela verificação de que povos nas mesmas condições econômicas se comportam de modos diferentes. Para Freud a teoria do filósofo peca em não considerar os fatores psicológicos das relações humanas, como "*o instinto de autoconservação, a agressividade, a necessidade de amor, seu impulso por obter prazer e evitar o desprazer (p. 350)*". Freud (1933) afirma que o Marxismo busca mudar a natureza humana de tal forma que os homens não tenham atritos e convivam desempenhando seu trabalho sem coerção, o que aponta ser muito pouco provável. Para o autor, a única possibilidade disso acontecer seria se novas descobertas intensificarem o domínio da natureza de modo a tornar mais fácil a satisfação de necessidade dos homens.

Como podemos ver, o posicionamento sobre temas econômicos e políticos, que já foram feitos na obra de 1930, principalmente relacionados ao comunismo, são retomados. A psicanálise é um estudo do inconsciente e não se propõe a dar respostas sobre acontecimentos políticos, econômicos e sociais, como o próprio Freud antecipa no texto. A crítica que o autor faz ao Marxismo é especialmente interessante, pois não leva em conta as contradições socioeconômicas e sim, a natureza má do homem que acaba influenciando todas as construções sociais e culturais ao seu redor.

O autor conclui o texto afirmando que a psicanálise não é capaz de criar uma visão de mundo própria e que não necessita de uma, visto que pode se acoplar a visão de mundo científica. Ele aponta que a visão de mundo baseada na ciência ainda é muito nova e não resolve uma série de problemas, além de ser portadora de aspectos negativos como a resignação a verdade e a recua das ilusões

Para a questão do social esse texto é especialmente interessante, pois dá pistas sobre os limites da psicanálise, até onde ela vai nos posicionamentos sobre temas importantes e estruturantes para a sociedade.

4. TEORIA CRÍTICA DA PSICANÁLISE

4.1 Adorno e Horkheimer

Muitos autores, ao falarem dos filósofos da teoria crítica, tendem agrupar Adorno e Horkheimer, por ambos terem concepções teóricas semelhantes e por terem desenvolvidos juntos um dos conceitos fundamentais para a dialética entre a psicanálise e a teoria crítica, o "Esclarecimento". Segundo Souza (2011), a pergunta chave que norteia o trabalho de ambos autores é “ Porque o presente parece guardar um retorno à barbárie?”. Tendo em vista tal questão, ambos traçaram questionamentos acerca dos avanços tecnológicos e suas influências no campo da subjetividade, o que os levou a desenvolver tal conceito. Freitas (2010) acrescenta um aspecto a mais na contextualização, e aponta que a dialética do esclarecimento surge como uma reflexão acerca do aparecimento dos regimes nazifascistas e da percepção de que na história ocidental as diversas formas de racionalidade demonstram vinculação íntima com as relações de poder.

O conceito de esclarecimento gira em torno da ideia de que a tentativa do homem moderno de atingir o espírito conhecedor estaria levando a humanidade justamente para o caminho contrário, o da indiferenciação ante a natureza.

Eis, portanto, fundamento último da dialética presente aqui: visando o que em uma perspectiva positivista, poder-se-ia chamar de “progresso”, mais e mais nos aproximamos de um estado natural onde a visão de mundo (Weltanschauung) predominante revelaria os seus traços míticos supostamente arcaicos esquecidos. Ao mesmo tempo, tal pensamento mítico, desde seus primórdios (na Odisseia de Homero, por exemplo) já aguardaria em si um germe da racionalidade que caracteriza o atual desencantamento do mundo.
(Souza, 2011, p. 470).

O domínio da tecnologia, apesar de proporcionar a melhoria da qualidade de vida em termos de bens materiais, acentuaria o nível de desigualdade social e equivaleria a perda da capacidade crítica do homem, de modo que a exuberância material exigiria em contrapartida a derrocada do espírito. A princípio, a ilusão de dominação da natureza teria levado o sujeito a uma identificação com o pensamento ordenador em que presumiria estar livre do desconhecido. Assim como no pensamento mítico, o esclarecimento agiria como mecanismo de defesa frente a angústia do desconhecido. Souza (2011) aponta que o esclarecimento levaria o sujeito cada vez mais a se assemelhar a um fantoche, um autômato e em última instância ao homem natural. Como pretexto de atingir o avanço tecnológico, o homem se tornaria cada vez mais escravo do seu trabalho, de modo que a insistência da dominação da natureza acabaria paradoxalmente levando o sujeito a repressão do que havia de instintivo em si.

A questão das implicações do desenvolvimento científico e tecnológico na felicidade e bem-estar do homem é também trabalhado por Freud. No "Mal-Estar na Civilização" o autor pontua que boa parte da miséria do homem advém da própria civilização e chega a afirmar que os homens seriam mais felizes se abandonássemos a civilização e voltássemos a condições primitivas. Para o psicanalista, o homem civilizado se deparou com uma grande decepção ao perceber que os avanços científicos e tecnológicos não aumentaram seu grau de satisfação com a vida. Rouanet (1998) concorda que ambos partilham com a psicanálise a visão pessimista de que a cultura só é possível a preço do sofrimento do homem. Apesar da ideia de Adorno e Horkheimer se assemelhar a de Freud nesse aspecto, os frankfurtianos acrescentaram ainda duas categorias importantes: a desigualdade social, fruto das influências do Marxismo em seu pensamento e o esclarecimento, que carrega também uma crítica à racionalidade e ao pensamento positivista.

Para Freitas (2010), a apropriação filosófica de conceitos psicanalíticos por Adorno e Horkheimer dirige-se àquilo que, na obra de Freud, permite-lhes fazer um balanceamento entre o aspecto repressivo do âmbito social, como a economia, política e cultura e a dimensão "desiderativa somática" (p.124) do indivíduo, de modo que traçaram a partir daí sua crítica ao desenvolvimento histórico da civilização ocidental. Para Chiarello e Caldana (2003), a psicanálise passa a fazer parte da interioridade constitutiva da teoria crítica, quando a dominação do homem se revela de maneira internalizada, visto que a estrutura psíquica moldada pela racionalidade instrumental passou a ser constitutiva na civilização, de modo que não restaria outro meio de compreender a dominação, senão compreendendo os funcionamentos subjetivos. Horkheimer (1985) ilustra a linha tênue que separa a dominação interna e externa afirmando,

A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. (p. 55)

A violência do homem para com a natureza exterior, nesse sentido, se configura como outra face da violência do homem para com ele mesmo.

Ao tratarem do conceito de esclarecimento, Horkheimer e Adorno utilizam como ilustrativo a epopeia homérica. O poema demonstra a consciência do distanciamento do sujeito perante o natural e as aventuras de Ulisses são metáforas de uma alteridade ameaçada, que ao mesmo tempo em que promete uma fusão ilusória com a natureza, tem que encarar os perigos e as adversidades impostas por ela. Na medida em que Ulisses se depara com a força da natureza e a violência com que ela se impõe, é obrigado a abdicar a sua conexão instintiva com o que é

natural. O desenvolvimento do racional e da consciência, acaba criando uma obstrução entre o indivíduo e seus instintos e uma negação do mito e da unidade coletiva se constrói a partir da negação dos sacrifícios impostos pela natureza. Resumindo, a civilização exige uma renúncia por parte do homem. Freitas (2010) chama atenção novamente para a similaridade dessa ideia com a propostas por Freud, tanto em "Mal-Estar na civilização", quanto em "Totem e Tabu". Para o autor, em ambos textos, a cultura é concebida como resultado da confluência de energia psíquica pulsional represada. A vida em sociedade impõe a constante frustração dos desejos individuais e estabelece o conflito entre forças pulsionais antagônicas.

Freitas (2010) aponta, entretanto, uma diferença fundamental entre os dois frankfurtianos e Freud. Enquanto Adorno e Horkheimer conferem uma exclusividade a renúncia [Entsagung] ao se refere ao mecanismo que conecta o indivíduo a sociedade, enquanto Freud também se referiria a frustração [Versagung]. A renúncia se caracterizaria como uma recusa do objeto imposta ao desejo, seja pelo próprio indivíduo, seja pelo outro. A frustração, por outro lado, seria mais regida por processos inconscientes e indicaria uma falha na assimilação do objeto como fonte de satisfação por parte do sujeito, podendo ser causado não só pela recusa, mas pelo excesso do objeto. Essa mudança no uso das palavras que podem parecer detalhes, revela, na verdade, uma diferença teórica fundamental. Para Freitas (2010), a escolha de Adorno e Horkheimer denota como ambos dão um maior peso ao conflito entre indivíduo e sociedade do que dele consigo mesmo, ou seja, entre os frankfurtianos o social se evidencia de maneira mais clara e direta.

Para Adorno e Horkheimer, o comportamento anterior civilizatório, que era regido pelo mimetismo, ou seja, uma adaptação orgânica ao outro, passa a ser regido pelo racional e pelo trabalho. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento enquanto trabalhadores e os impede de se perderem nas flutuações da natureza ambiente, de modo que o ego se forja, enrijecido contra isso. É através da constituição do ego que se realiza a passagem da mimese reflectora para a reflexão controlada.

A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social dá natureza. A ciência é repetição, aprimorada como regularidade observada e conservada em estereótipos. A fórmula matemática é uma regressão conscientemente manipulada, como já o era o rito mágico; é a mais sublime modalidade do mimetismo. A técnica efectua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos. Com seu triunfo, as manifestações humanas tornam-se ao mesmo tempo controláveis e compulsivas. Da assimilação à natureza resta apenas o enrijecimento contra ela. (p.86)

Adorno e Horkheimer ao criarem o conceito da dialética do esclarecimento, entre outras questões, traçaram um diagnóstico do pós-guerra e buscaram maior entendimento do porque o uso da tecnologia por parte do homem, ao invés de culminar em um mundo de mais paz, acabou dando suporte a novas guerras, como a Segunda Guerra Mundial. O uso da tecnologia por parte do nazismo foi um exemplo de situação que trouxe a tona a essas questões, por ter sido um retorno efetivo da civilização esclarecida a barbárie. Esse é um ponto que também é trabalhado por Freud em alguns de seus escritos, como em *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1921), porém dando maior ênfase em como os fenômenos intrapsíquicos já estudados anteriormente pela psicanálise - como o ideal de eu, identificação, hipnose e enamoramento - se efetivam no agrupamento, Adorno e Horkheimer por outro lado, fazem uma leitura do fenômeno também ligada a aspectos políticos, econômicos, culturais e sociais. Apesar das diferenças, Freitas (2010) aponta que a presença da psicanálise foi tão importante nas hipóteses de Adorno sobre o antissemitismo, que ele teve que se defender de críticas de psicologismo, situação que serviu para o filósofo reafirmar a importância da psicanálise nesse complexo teórico.

Em relação ao antissemitismo, os dois frankfurtianos apontam seus componentes econômicos. Adorno e Horkheimer afirmam que em uma sociedade em que a política não é somente um negócio, mas que o negócio é a política inteira, o retrógrado mercantilismo atribuído ao judeu era tido como materialista. A maneira que os judeus lidavam com o trabalho causou uma verdadeira transformação de paradigmas e desagradou muitos por seu caráter "rapinante". *"Por isso as pessoas gritam: "pega-ladrão" e apontam para o judeu. Ele é, de facto, o bode expiatório, não somente para manobras e maquinacões particulares, mas no sentido mais amplo, em que a injustiça econômica da classe inteira é descarregada nele."* (p. 82). Para eles, os direitos humanos que haviam prometido felicidade, mesmo na ausência de qualquer tipo de poder, fizeram com que as massas, que pressentiram que essa promessa não iria se concretizar enquanto houvessem classes, se sentissem enganadas, o que aumentou ainda mais sua fúria.

Adorno e Horkheimer ao ilustrar o conceito da *mentalidade do ticket*, afirmam que a "sociedade capitalista expropria os indivíduos da tarefa de mediação cognitiva entre o âmbito abstrato, racional e a particularidade concreta, sensível" (Freitas, 2010, p. 137). Fazendo um paralelo do âmbito individual como âmbito econômico, o autor exemplifica que seria como se a pequena empresa psicológica cedesse lugar a indústria cultural, aos gerentes de multinacionais, os comandos políticos e etc. (Freitas, 2010). Nesse sentido, o juízo não seria mais realizado no âmbito subjetivos, das instâncias psíquicas (Id, Eu e Supereu), pois foram expropriadas para que a aparelhagem econômica não fosse perturbada pelo indivíduo. A tese da *sociedade sem pai*, segundo Freitas (2010), também se relaciona com esse aspecto. Os

filósofos apontam que cada vez mais a autoridade paterna deixou de ser uma referência na constituição dos filhos, o que causa uma mudança no núcleo familiar. Enquanto no capitalismo inicial o pai, fonte de interdição e admiração, propiciava para a família certa mediação frente aos poderes socialmente instituídos, com a redução desse apoio na formação psíquica familiar, o superego individual tende a um enfraquecimento, gerando indivíduos domesticados pelo sistema ou autoritários.

Apesar de reconhecerem o caráter econômico e social, Adorno e Horkheimer relacionam também o fenômeno do antissemitismo a um conceito Freudiano, a projeção. Segundo eles, o antissemitismo se baseia em uma falsa projeção e resgatam novamente a questão da mimese. Se a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Segundo Laplanche e Pontalis (1983) a projeção é definida por Freud como "*uma defesa primária que é um mau uso de um mecanismo normal e consiste em procurar no exterior a origem de um desprazer*" (p. 480). Desse modo, os impulsos que o sujeito não admite como seus, mas que, no entanto, lhe pertencem, são transpostos ao objeto. Para Adorno e Horkheimer, no fascismo esse comportamento é adotado pela política,

O mecanismo que a ordem totalitária põe a seu serviço é tão antigo quanto a civilização. Os mesmos impulsos sexuais que a raça humana reprimiu souberam se conservar e se impor num sistema diabólico, tanto dentro dos indivíduos, quanto dos povos, na metamorfose imaginária do mundo ambiente. (p.88)

Ambos propõem que na sociedade o indivíduo precisa ter um controle de suas projeções de modo que consiga aprimorá-la e inibi-la. Uma reflexão mais profunda permite e possibilita a distinção entre interior e exterior e uma identificação do que seria uma falsa projeção. Para os filósofos, o patológico do antissemitismo não está na projeção e sim, na ausência de reflexão que caracteriza o comportamento projetivo. Com isso, o sujeito perde a capacidade tanto de refletir sobre o objeto, quanto sobre si mesmo.

Vemos assim, que passo além dado pelos frankfurtianos nesse caso, é que, diferentemente de Freud que faz uma leitura do fenômeno das massas por meio do uso de conceitos intrapsíquicos já desenvolvidos pela psicanálise, Adorno e Horkheimer fazem uma leitura mais ligada aos fenômenos econômicos, como o capitalismo; sociais, como as mudanças no núcleo familiar, políticos e culturais. Apesar de Freud não deixar de lado alguns desses aspectos em seus textos, o foco de sua análise era outro - seja pelo contexto diferente em que viveu, seja por seu foco epistemológico.

A questão da religião, também é um ponto em comum entre a obra dos frankfurtianos e Freud. Souza (2011) aponta que em "O futuro de uma ilusão", Freud (1927) aposta suas fichas no poder da razão, o que é bastante contrária à perspectiva presente no Conceito de

Esclarecimento. Em "Acerca de uma Visão de Mundo" (1933), vemos que Freud, da mesma maneira, faz uma ampla defesa da ciência e da razão e critica a tentativa da religião de substituir a ciência. Em "O conceito de Esclarecimento" Adorno e Horkheimer tem uma perspectiva bem menos otimista de que o mito em si já era esclarecido e que a razão, atrelada à lógica cientificista e aos interesses do capital, a cada passo que dá fica mais atrelada à mitologia (Souza, 2011). Vemos aqui então, uma das críticas que os frankfurtianos fazem a certeza dos poderes da racionalidade propostos pelo psicanalista. Para Souza (2011), os vinte anos que separam ambas as publicações em questão podem ser, em parte, uma explicação para tal mudança de perspectiva, na medida em que, nesse meio tempo alguns marcos históricos importantes ocorreram, como a Segunda Guerra Mundial.

Para Assis (2011), Adorno e Horkheimer dão um grande salto qualitativo nas abordagens teóricas críticas que incorporam a psicanálise e suas contribuições foram fundamentais para o surgimento das reflexões de Marcuse.

4.2 Herbert Marcuse

A reflexão Marcuseana se caracteriza, de acordo com Assis (2011) pelo abandono do pessimismo encontrado em Adorno e Horkheimer, na medida em que este pensa uma práxis revolucionária a partir da reflexão sobre um novo projeto histórico que utiliza as concepções do freudismo para fundar a possibilidade de uma ordem não repressiva, interpretação esta que ele denominou "tendência oculta em psicanálise". Segundo Pisani (2006), "Eros e a Civilização" tem como proposta a ortodoxia em relação aos conceitos da teoria freudiana, ou seja, Marcuse não pretendia acrescentar concepções exteriores a teoria do psicanalista, e sim manter-se fiel a suas categorias, observando a possibilidade de um desenvolvimento não repressivo das pulsões. A autora afirma que Marcuse utiliza da obra freudiana apenas os elementos que lhe interessavam, pois parte de um objetivo e uma perspectiva teórica definida de antemão. Pisani (2004) pensa que a compreensão da obra de Marcuse, passa necessariamente pela compreensão da relação entre o Marxismo e a psicanálise freudiana, que segundo ela, não é nem de oposição, nem de síntese, mas de dialética. Essa interlocução proposta pelo autor em "Eros e a Civilização", foi fruto de polêmicas e sofreu a crítica de alguns pensadores, entre eles Paul Robinson¹, que não concordava com a interpretação da relação entre Freud e Marx proposta.

¹ "A esquerda Freudiana" (1971)

Pisani (2004) aponta que a interpretação de Marcuse deve ser entendida em um contexto de um marxismo não ortodoxo. É a partir da possibilidade de questionar e repensar conceitos marxistas, que Marcuse vê a necessidade de resgatar a teoria Freudiana. Marcuse afirma que as categorias psicológicas do pensamento de Freud são em si mesmas, categorias políticas e históricas, e que, a separação entre psicologia, de um lado e filosofia social de outro, tornou-se obsoleta, visto que no homem presente os processos psíquicos anteriormente autônomos estão sendo absorvidos por sua vida pública.

Ao pensar sobre o conceito de "princípio de realidade", Marcuse traça um paralelo entre as concepções freudianas e um cenário mais amplo da filosofia ocidental. Segundo Pisani (2006) isso ocorre por um movimento duplo, por um lado a partir do reconhecimento da dominação instrumental, interna e externa, que implica na oposição entre razão e sensibilidade e por outro a denúncia de uma realidade repressiva através de uma imagem de reconciliação. Para Costa Filho (1995), Marcuse radicaliza as consequências da repressão a partir da associação entre Freud e Marx, e aponta que o progresso das forças destrutivas, derivadas da repressão estão presentes em dois âmbitos. Na ontogênese, desde a evolução do indivíduo reprimido desde a infância até sua existência social consciente e na filogênese, a evolução da civilização repressiva desde a horda primordial até o estado civilizado constituído. A teoria freudiana de que o trabalho socialmente útil só é possível pelo homem a partir da repressão e sublimação das pulsões, que por consequência acaba suprimindo as possibilidades de obtenção de prazer por parte do homem, se assemelham, segundo Pisani (2006), com as ideias de Aristóteles e Hegel. O que tem em comum entre estas filosofias, segundo a autora, é que, se por um lado apresentam a realidade como realidade de dominação, por outro reconhecem a necessidade de superação desse cenário. A superação da realidade repressiva nesse autores, no entanto, segundo Marcuse existe apenas como imagem e não como possibilidade de realização efetiva.

O passo além dado por Marcuse é que, diante de um novo contexto histórico, o autor reconhece que a realização da satisfação por parte do homem se torna possível em função do desenvolvimento tecnológico, o que seria equivalente a criação de um novo princípio de realidade, um princípio de realidade não repressivo. A separação entre "razão" e "sensibilidade", que foi fundamental no período de dominação da natureza, com o avanço das técnicas da sociedade industrial, não seria mais necessária.

Marcuse realiza uma interpretação da teoria freudiana tendo em vista a possibilidade de uma sociedade na qual as "pulsões de vida" possam se realizar e em que o trabalho não seja oposto a essa satisfação. Mas para isso precisa demonstrar que as "pulsões de morte" não destruiriam esta civilização, já que Freud vê em sua atividade o maior empecilho para o "princípio de realidade não repressivo. (Pisani, 2006, p. 206)

Pisani (2006) aponta que uma das categorias fundamentais resgatadas da teoria freudiana por Marcuse para a compreensão do que poderia sugerir um princípio da realidade não repressivo, é o da "Imaginação". O imaginário liga as camadas mais profundas do inconsciente à consciência, e se relaciona com o princípio do prazer em detrimento do princípio de realidade e, nesse sentido, evoca uma imagem de liberdade e felicidade que se opõe a realidade repressiva. Pisani (2006), pontua que Freud em sua obra via muito mais a imagem evocada pela imaginação como reflexo de um passado sub histórico². Apesar da ideia de um princípio da realidade não repressivo, em um primeiro momento, parecer implicar em um passo atrás no desenvolvimento da civilização, a autora aponta que Marcuse não pensava assim, pois defendia que esse processo resultaria não no estancamento do progresso e sim em sua libertação.

Pisani (2006) aponta que a leitura de Marcuse é a de que os obstáculos impostos às pulsões sociais em Freud se devem a duas coisas: a necessidade de trabalho na civilização e a necessidade de formação de relações duráveis entre as pessoas. Se o tempo e a energia empregados no trabalho fossem reduzidos, no entanto, o corpo se ressexualizaria e não seria mais utilizado como instrumento de trabalho.

O fator central para a compreensão da possibilidade de realização desta utopia vislumbrada por Marcuse é que esse processo não conduz só a libertação da sexualidade, mas também uma transformação da libido como resultado de uma transformação social. (p. 209)

A liberação da sexualidade dentro do princípio de rendimento corresponderia a uma "dessublimação repressiva da sexualidade". De acordo com Assis (2011), no capitalismo a dominação, que não seria mais justificada pela ideologia, passa a ser legitimada pela possibilidade de gratificação do sistema, seja pela abundância material ou pela possibilidade de gratificação imediata, o que assume o aspecto da dessublimação repressiva. A transformação da sexualidade através de uma libertação diante de uma realidade transformada e não repressiva, no entanto, corresponderia a sua transformação em Eros (Pisani, 2006). A sublimação também adquire uma nova forma nesse contexto.

Segundo Laplanche e Pontalis (1983), a sublimação definida por Freud seria o processo psíquico pelo qual as pulsões sexuais perdem sua meta imediata e se satisfazem em objetos não diretamente sexuais, ou seja, corresponde a capacidade de trocar uma meta originalmente sexual, por outra não exatamente sexual, mas aparentada a ela. A sublimação freudiana foi vista por Marcuse como uma sublimação repressiva, na medida em que implica a dessexualização da

² O passado sub-histórico diz respeito a "estruturas e tendências do indivíduo anteriores a sua organização pela realidade, anteriores a sua conversão num indivíduo, em contraste a outros indivíduos." (Marcuse, 1968, p. 137)

pulsão e a inibição de sua meta sexual. A sublimação funcionaria como uma maneira de permitir a vida em sociedade pelo adiamento da satisfação pulsional e permitiria diversos tipos de realização humana. Segundo Marcuse, essas realizações possibilitadas pela sublimação, como a arte, a literatura, a religião, a ciência, a filosofia e a música, representariam recusas em aceitar o princípio de realidade imposto pela modificação das pulsões, ou seja, a recusa do homem em aceitar o princípio da realidade. A diferença entre a sublimação Freudiana e a proposta por Marcuse, a "sublimação de Eros", é que a última representaria a possibilidade de sublimação sem dessexualização em que a revolta das pulsões com o princípio de realidade seria enfraquecida. Marcuse (1968) defende que esse deve ser um processo supra individual, na medida em que a sublimação uniria o coletivo e alguma coisa se criaria no grupo. Assis (2011) aponta que Marcuse considera que a realidade de sublimação é preferível à de dessublimação repressiva, na medida em que na primeira o indivíduo poderia desenvolver um senso de privação frente às privações infligidas a ele, enquanto na segunda, tem a ilusão de que suas pulsões eróticas são satisfeitas plenamente. A criação de uma sociedade não repressiva assim, exigiria uma ressexualização do corpo todo tornando-o um órgão de prazer e não de labuta e esforço, o que revitalizaria as energias libidinais da espécie e configuraria a ordem da dessublimação não-repressiva. A emancipação do homem, nesse sentido, coincidiria com a libertação erótica (Assis, 2011).

A questão do trabalho, que antes era vista por Freud como fonte de desprazer passa a ser trazida por Marcuse como possibilidade prazerosa. Pisani (2006), afirma que a possibilidade de um trabalho prazeroso já não era estranha a Freud e Marcuse aponta que em "Psicologia das Massas e Análise do Eu" o psicanalista já reconhecia a possibilidade da libido se ligar a satisfação das grandes necessidades vitais. Para Marcuse, o próprio fato dele reconhecer a ligação entre trabalho e sexualidade já abre portas para essa perspectiva. O progresso tecnológico, que diminuiria a necessidade do homem lutar pela existência, seria capaz de proporcionar a possibilidade do trabalho investido libidinalmente. *"Uma vez que a sexualidade transformada em Eros toma como objeto de satisfação a própria vida e sendo o trabalho parte integral na sua constituição e na sua autopreservação, então ela também tomará o trabalho como fonte de satisfação."* (Pisani, 2006, p.211)

A questão da pulsão de morte também ocupa uma parte importante na obra de Marcuse. A tendência inata do ser humano que conduz a agressão acaba sendo um empecilho para a vida em sociedade para Freud, e acaba sendo ligada às manifestações de Eros e da Sexualidade, pois a inibição dos impulsos agressivos vem junto com a inibição da sexualidade. Para Marcuse, a ideia da agressão inata ao ser humano, bem como a negação da possibilidade de transformação das pulsões em Freud, acaba gerando uma ideologia conformista que colocam agressão e a

dominação como fatores naturais. Levando em conta a ideia proposta por Marcuse de uma sociedade não repressiva, a busca pela ausência do desprazer (mecanismo da pulsão de morte) não teria mais porque existir.

Segundo Pisani (2006) uma das condições propostas por Marcuse para a transformação do princípio da realidade repressivo é a liberação do recalco da memória. Segundo ele a civilização impõe constantemente o esquecimento, como forma de esquecimento das injustiças sociais já ocorridas, para que assim possa continuar impondo as injustiças. Isso acabaria gerando uma resignação que é estimulada pela moral civilizada e a liberação desse conteúdo acabaria gerando uma ação histórica. O tempo só perderia seu poder repressivo quando a memória fosse resgatada, memória essa que teria um papel político. A crítica ao marxismo proposta por Marcuse seria que não basta um olhar focado apenas das questões estruturais, numa transformação socioeconômica e na reorganização das forças produtivas, é necessária também um olhar para a subjetividade, a cultura e os padrões de comportamento.

Apesar do alinhamento teórico de Marcuse e Horkheimer em alguns aspectos, entre eles na crítica ao revisionismo e ao positivismo (que a psicanálise permite esboçar), Carnáuba (2011) aponta que a diferença principal entre "Eros e a Civilização" e a "Dialética do Esclarecimento" está no diagnóstico implícito de utopia presente na obra de Marcuse. A autora aponta que, diferentemente de Adorno e Horkheimer, que utilizam a psicanálise como crítica do existente, Marcuse vai além e a utiliza como fomento para seu projeto utópico em Eros. Apesar disso, vemos uma série de convergências entre o pensamento dos quatro frankfurtianos, entre eles, o lugar que a crítica à cultura ocupa em suas obras.

4.3 Jürgen Habermas

A aproximação de Habermas com a psicanálise surge a partir do seu interesse pelos processos envolvidos na constituição do sujeito e as relações entre a construção da identidade e da sociedade. Lima (2012) aponta que, inspirado pela vertente alemã, que entendia a psicanálise como um procedimento hermenêutico-materialista das profundidades, capaz de explicar o advento do sujeito a partir de uma teoria materialista da socialização, Habermas vai de encontro às produções Freudianas.

Uma das categorias fundamentais no trabalho de Habermas é a da comunicação. Diante disso, o autor desenvolve uma teoria acerca dos processos comunicativos entre o homem e a maneira que a comunicação vem sendo modificada ao longo dos anos. Segundo ele, a possibilidade da comunicação, presente na esfera interativa, desde o gesto nos homínidos até

a familiarização do homem, foi um passo fundamental para que o ser social conseguisse se destacar da natureza.

Com o advento da família, a ordem hierárquica dos primatas e homínidas (unidimensional) é substituída pela ordem hierárquica dos homo sapiens (pluridimensional), que passa a ser organizada a partir das relações intersubjetivas fundadas em expectativas de comportamento e próprias ao modo de reprodução da vida pela interação- a moralização dos motivos de ação. (Lima, 2012, p. 254)

Essa complexificação das interações fez com que o único elemento próprio ao ser social fosse a ação comunicativa, de modo que o estabelecimento de relações com o mundo e interações com os outros indivíduos só fosse possível a partir de normas sociais compartilhadas intersubjetivamente pela comunidade linguística. Os papéis sociais se inserem nesse universo, na medida em que constituem um sistema de motivação recíproca entre *Alter* e *Ego*, em que um satisfaz as expectativas de comportamento do outro. Algumas condições para o funcionamento pleno dos papéis sociais citadas por Lima (2012) são: que os indivíduos possam, na interação e por meio dos papéis sociais, não apenas assumir a perspectiva do outro, mas também dos observadores, pois só assim poderão criar um sistema em que as expectativas recíprocas sejam realizadas; que a constituição dos papéis sociais pressuponha a conscientização acerca do tempo, ou seja, os papéis não se esgotam imediatamente após uma relação interativa e que os papéis sociais se relacionem apenas pelo intermédio de interpretações das normas vigentes de dada formação social, e não mais por intermédio da força. Esse último aspecto soa familiar ao que Freud (1913) afirma em “Totem e Tabu”. Ao teorizar sobre a horda primitiva, coloca que a substituição da violência do pai pelo pacto entre os irmãos, ou seja, a substituição da violência pela linguagem, foi um passo chave na constituição da cultura.

Habermas vai além, no entanto, e a partir disso desenvolve uma teoria. A teoria da "Ação Comunicativa" parte do pressuposto, segundo Lima (2012), de que as relações intersubjetivas estabelecidas entre os indivíduos instituem um verdadeiro processo de reprodução cultural, integração social e socialização. Em outras palavras *"Um processo cooperativo de interpretação, em que os participantes se referem simultaneamente a respeito de algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo"* (Habermas, 1981). Esse processo resultaria na possibilidade dos envolvidos se referirem a algo do mundo objetivo, social e subjetivo e permitiria a reprodução de estruturas simbólicas. Algumas das funções da ação comunicativa segundo Habermas (1981) são,

Sob o aspecto funcional do entendimento serve a tradição e a renovação do saber cultural; sob o aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e a criação da solidariedade; e, finalmente, sob o aspecto da socialização, serve à formação de identidades pessoais.(p. 196)

A realização da teoria comunicativa, não pode ocorrer senão no mundo da vida. Segundo Lima (2012), o mundo da vida seria um pano de fundo compartilhado intersubjetivamente entre todos na sociedade. As três características fundamentais dele são: O caráter de comunidade, possuir um a priori social inscrito intersubjetivamente e formar um contexto em que ele próprio, sem limites, delinea limites. Sendo um lugar transcendental, o mundo da vida manifesta infinitas possibilidades de integração linguística em que os agentes comunicativos estão em constante movimento. Quando dois indivíduos linguística e interativamente competentes estiverem travando uma relação dialógica com o objetivo de alcançar um entendimento sobre algo do mundo ocorrerá o que Habermas chama de "situação ideal de fala".

Segundo Lima (2012), Habermas alerta também para o fato de que a crescente racionalização e burocratização da vida pela ação instrumental tem causado uma neutralização do mundo da vida, distorcendo a comunicação e produzido patologias da modernidade. O sistema, entendido pelo filósofo como lócus da esfera econômica e burocrática, tem como meios de controle o dinheiro e o poder, dois elementos que tomam o lugar da linguagem e são responsáveis pela tecnicização do mundo da vida, que segundo o autor, é hegemônica na atualidade. Como sistematiza Lima (2012),

A tarefa da Teoria Crítica Habermasiana passa a ser, portanto, apreender o modo como esta diferenciação entre mundo da vida e lógica sistêmica se efetiva. A crítica se direciona para o telos do entendimento, ao ponto de Habermas afirmar que as patologias da sociedade surgem quando os meios a-linguísticos dinheiro e poder(...) passam a atacar o espaço intersubjetivo que emerge nas relações entre sujeitos linguística e interativamente competentes para assim instrumentalizar tal espaço, configurando uma verdadeira violência estrutural. (p. 258)

Baumgarten (1998) afirma que Habermas aponta duas formas de conhecimento com o objetivo de questionar a possibilidade de neutralidade da ciência. Nas ciências naturais, o interesse que orienta seu processo de conhecimento é o técnico de dominação da natureza, que se enraíza nas estruturas da ação instrumental e permite com que o homem submeta a natureza a seu controle. Nas ciências histórico-hermenêuticas, o interesse é comunicativo, enraizado nas estruturas da ação comunicativa, pela qual os homens se relacionam entre si, por meio de normas linguisticamente articuladas e cujo objetivo é o entendimento mútuo. Ambas as formas têm como interesse a emancipação da espécie. Especificamente sobre a comunicação o autor afirma,

É lógico que o processo de comunicação só pode realizar-se numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade do Ego formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso. (Habermas, 1975, p. 300).

O crescimento das forças produtivas e a ideologia, no entanto, atuariam como vetores opostos ao processo emancipatório do homem, pois legitima uma série de estruturas dominantes. Baumgarten (1998) aponta que, no entanto, na medida em que os homens pensam, falam e agem coletivamente de forma racional estão se libertando tanto das formas de conceber o mundo impostas pela tradição, quanto das formas de poder nas instituições, assumindo a ação comunicativa um caráter emancipatório. *"Habermas defende que, apenas em uma sociedade emancipada a comunicação pode se desenvolver em sua plenitude, isenta de coerções, possibilitando a constituição mútua da identidade do Eu e dotada da ideia de um acordo verdadeiro"* (p. 80)

Todas essas categorias, ação comunicativa, papéis sociais e emancipação acabam encontrando interlocução com a psicanálise. Costa Filho (1995) afirma que Habermas reconstrói a psicanálise de Freud como uma teoria da comunicação sistematicamente distorcida. Para Rouanet (1989), é graças a Freud que Habermas consegue manter uma articulação entre o saber existente e o projeto de um novo saber, por um lado, e entre as configurações atuais da cultura e o projeto de novas configurações, por outro. Diante de tal cenário, em que a comunicação entre os homens bloqueada ou prejudicada, a psicanálise surge com a proposta de uma comunicação *sui generis*, que instaura um processo de auto reflexão cujo o resultado final é a tomada de consciência.

O discurso psicanalítico, ao mesmo tempo que aponta para a existência de uma comunicação sistematicamente deformada, contém, em pontilhado, a exigência de uma teoria da competência comunicativa, que inclua tanto a comunicação "normal" como a "patológica" (neuroses e ideologias); e na medida em que implica o erro estruturalmente necessário (opacidade da biografia do analisando para o próprio sujeito) aponta, em negativo, para uma teoria da verdade, baseada não somente na livre comunicação (...) como na transparência de cada um deles para si mesmo e para os outros, o que supõe a veracidade dos participantes e a ausência de auto ilusão. (Rouanet, 1989, p. 259)

É em Freud que Habermas encontra o paradigma de uma ciência crítica que assume o interesse na dissolução das estruturas patológicas que inibem a livre comunicação do sujeito consigo mesmo e com os outros. Segundo Beltrame (2008), Habermas esboça uma metapsicologia com a pretensão de esclarecimento das condições de possibilidade de conhecimento analítico, revelando uma conexão específica entre deformação da linguagem e patologia comportamental.

Parte-se do pressuposto segundo o qual uma total transparência entre linguagem verbal, agir e expressão não - verbal existiria somente em uma sociedade não repressiva. Destarte, a psicanálise, através de sua interpretação das conexões simbólicas a partir de determinadas regras técnicas, assume nova direção em relação àquela praticada pelas ciências do espírito. Neste sentido, o ato de compreender ao qual a psicanálise conduz é uma forma de autorreflexão. (Beltrame, 1998, p. 80)

A psicanálise, enquanto uma teoria crítica, possibilitaria, segundo Habermas, o ato de autorreflexão que alteraria a vida e levaria ao movimento de emancipação por parte do homem (Lima, 2012).

Para Rouanet (1989), o último dos frankfurtianos usa uma linguagem que se aproxima bem mais da filosofia e da ciência social anglo-saxônica que da teoria crítica. No entanto, justifica,

Uma leitura mais atenta mostra que sua intenção, ao dialogar com áreas do correntes do pensamento contemporâneo, não é abandonar os postulados da teoria crítica, mas dar-lhes maior plausibilidade, reformulando-os em termos que satisfaçam critérios de veracidade mais exigentes do que os postulados pelos seu fundadores. (p. 258)

Esse aspecto talvez, seja o que faz a categoria do "social" aparecer de maneira mais disfarçada na teoria de Habermas. A comunicação, enquanto processo fundamental para a vida em sociedade, aparece mais ligada a questão do método psicanalítico, que possibilitaria a autorreflexão e a emancipação, do que a conceitos propriamente ditos, propostos por Freud. Se partimos do pressuposto que a comunicação é parte fundamental do processo de socialização do homem, podemos pensar que está presente direta ou indiretamente em todos os textos sociais freudianos.

5. OS CONTEMPORÂNEOS BRASILEIROS

Diferentemente dos outros dois tempos discutidos nesse trabalho, pensar a questão do social da psicanálise contemporânea instaura outros desafios. Se por um lado, em Freud, falávamos da produção de apenas um autor, e na teoria crítica um grupo de autores, ambos circunscritos em um contexto específico, a contemporaneidade, além de abrigar uma infinidade de autores, ainda é tempo presente e portanto, ainda está se construindo e se modificando. Diante de uma categoria tão abrangente, a ideia aqui é fazer um recorte de alguns autores brasileiros significativos especificamente para a discussão em torno da articulação do homem com o social, bem como apresentar algumas críticas que vêm sendo traçadas acerca dos modos atuais de resgatar a psicanálise freudiana.

Freud em suas obras fazia o diagnóstico de um tempo, e é inegável que as influências da modernidade sob a constituição do sujeito, ocuparam um lugar de importância em suas análises, principalmente pautadas pelo conflito entre os polos da pulsão e da civilização, "*Os discursos forjados por Freud para enunciar a questão da subjetividade no campo da civilização, no sentido universalista desta última, foram, na verdade, comentários tecidos sobre*

a condição do sujeito na modernidade" (Birman, 2005, p.204). Nesse contexto, somos inegavelmente levados, compreender, também, que os sintomas possuem um grande potencial a crítica social (Fuks, 2011). Para Birman (2005), essa localização é fundamental para dar a leitura freudiana toda a espessura de sua relatividade histórica e retirá-la, em contrapartida, do estatuto inconsciente e abstrato.

Apesar de não ser a proposta do trabalho, falar da importância de Jacques Lacan para alguns dos paradigmas da psicanálise contemporânea é inevitável e, além disso, alguns dos contemporâneos abordados aqui foram bastante influenciados por suas concepções. Para Fuks (2011), Lacan ocupou um lugar de "terceira margem no rio" da psicanálise, o lugar simbólico da transmissão de uma tradição de história e vivências de valor. Ele confrontou o já dito e ousou dizer o não dito, se tornando um dos grandes pensadores da psicanálise e cultura. Para a autora, o lugar que Freud havia reservado aos analistas, de agregar a prática clínica a função de críticos da cultura que testemunham, foi retomada por Lacan, que articula conceitos anteriores como modo de retomar e reafirmar o caráter transindividual do inconsciente. Tão fundamental é essa função, que Lacan chega a advertir que o analista deve renunciar de exercer a psicanálise se não puder alcançar, em seu horizonte, a subjetividade de sua época (Fuks, 2011). Lacan assim, instaurou um modo de escuta próprio a contemporaneidade e serviu de paradigma para alguns analistas pós freudianos.

Como forma de sustentar o argumento de Freud como pensador de sua época, Birman (2005) retoma dois polos opostos na obra freudiana no que diz respeito ao sujeito e o social, um proposto no texto "A moral sexual civilizada e doença nervosa dos tempos modernos" (1908) e outro proposto em " O mal-estar na civilização" (1930). Enquanto no primeiro texto, Freud se mostrava totalmente confiante nos poderes da psicanálise e propunha que esta poderia oferecer uma resposta resolutiva ao mal-estar na civilização, no segundo compreendia que o conflito entre pulsão e civilização era estrutural e jamais seria superado, de modo que o poder da psicanálise viria muito mais direcionado à gestão do conflito do que à cura, na medida que o sujeito não poderia se deslocar dessa posição de desamparo. Para Birman (2005), essa mudança permite vislumbrar uma perspectiva ética e política do discurso freudiano sobre o conflito em questão, visto que o sujeito teria que realizar a gestão do conflito nos campos político e social, pois seria regulado pelos laços sociais.

Pode parecer estranho falar tanto da obra freudiana na parte do trabalho voltada aos pensadores contemporâneos, porém, é a partir desse aspecto que Birman (2005) faz sua crítica à tradição psicanalítica pós-freudiana. A promessa de que a psicanálise seria a resposta para o apaziguamento do desamparo e a solução para o domínio do mal-estar social não se concretizou, porém, a demanda das pessoas por respostas e por uma cura, não cessou, demanda essa que

vem também da comunidade psicanalítica. Alguns ainda insistem em acreditar na cura do mal-estar e diante disso, a psicanálise assume um caráter, não mais político, e sim tecnológico, de forma que as teorias buscam cada vez mais oferecer respostas. Isso, segundo Birman (2005), desvitaliza o discurso psicanalítico cria um "monstro epistemológico" (p.221) que baliza pesquisas em laboratórios de psicanálise e associa o discurso psicanalítico e neurociência e ao cognitivismo. Com isso, a tese de que a psicanálise foi colocada decisivamente em questão pelo social, foi recalçada e esquecida,

De nossa parte, não acreditamos que a psicanálise possa efetivamente sobreviver, marcada por sua especificidade nos registros teórico e ético, se ela não pode reconhecer o desamparo do sujeito e do mal-estar social decorrente na dita pós-modernidade. Não será pela bricolagem com as neurociências e o cognitivismo triunfantes, prometendo a harmonia entre a natureza e a liberdade, que a psicanálise sairá de sua crise atual. É preciso retomar o último Freud, retirando dele as consequências políticas que o desamparo originário impõe, para realizar a gestão do mal-estar no social. (p.222)

Birman (2005) faz assim, um apelo aos caminhos que a psicanálise deveria seguir. O objetivo do trabalho é evidenciar alguns dos pensadores que se apropriaram do caráter político da psicanálise e conseguiram pensar no sujeito também a partir da questão social.

Silva Júnior (2018), ao refletir sobre as "patologias" atuais e a sua vinculação ao social, aponta que o mal-estar na cultura atual é diferente do diagnosticado por Freud (1930) em "Mal-Estar na civilização" e coloca assim a necessidade de sua revisão pela psicanálise. Para o autor, esse aspecto está muito ligado à mudança na concepção de ciência, e a impossibilidade de Freud em responder conceitualmente à mudança do lugar social da racionalidade científica a partir do século XX. Para ele, essa mudança refletiu em três aspectos importantes: em primeiro lugar, permitiu a compreensão da origem de formações acadêmico-empresariais que exploram a compreensão do sofrimento psíquico hoje, formações estas que excluem o sujeito das causas do seu sofrimento; em segundo lugar, a compreensão atual do funcionamento social da ciência, permite apreender o sujeito em seus novos modos de subjetivação; além disso, isola o que Silva Júnior (2018) aponta ser o "ponto cego" da teoria freudiana e demonstra a necessidade de uma retomada das patologias do social, que congregue elementos históricos filosóficos e clínicos. Em suma, para ele, uma nova psiquiatria se estabeleceu a partir do século XX, com características muito diferentes da que vinha ocorrendo até então e alterou significativamente a própria diagnóstica do sofrimento psíquico, bem como a linguagem e a narração do sujeito sobre o sofrimento.

A descrição das mudanças da diagnóstica e na narração do sofrimento, é uma condição para que possamos examinar a impossibilidade, para a teoria freudiana, de

diagnosticar essa mudança do lugar social da ciência e seus efeitos na economia psíquica do sujeito (...) A localização desse ponto cego na teoria freudiana traz consigo a necessidade de um amplo reposicionamento conceitual da psicanálise diante da cultura. (p. 36)

De acordo com Silva Júnior (2018) o primeiro a fazer esse diagnóstico foi Heidegger, nos anos 30, que passou a perceber na sociedade, movimentos em que a experiência de alienação não era mais vivida e pensada individualmente, como fora em *Ser e Tempo*. Desse modo, o problema fundamental da metafísica deveria ultrapassar o âmbito da filosofia, na medida em que impregnava a cultura como um todo e afetava também, a linguagem.

Tal impregnação da linguagem cotidiana se mostra como uma modalidade específica de perceber e compreender o mundo a natureza e as pessoas (...) Uma nova linguagem havia se apropriado da relação entre os sujeitos e o mundo, uma linguagem instrumental. Nesse sentido, o termo que melhor expressa essa nova gramática de extração e acúmulo, gramática na qual a existência passa a ser dita, seria "técnica". (p.39)

Em tempos de marketing, em que a manipulação simbólica é usada como instrumento do consumo das massas, qualquer processo psíquico pode se tornar uma ferramenta efetiva para produzir ainda mais consumo. Nesse contexto, as formas de adoecimento também foram incorporadas na lógica mercantil e o que se vê é uma banalização e naturalização das doenças. A banalização do sofrimento psíquico faz com que as doenças sejam apresentadas como condições naturais do ser humano, processos orgânicos e totalmente desvinculadas do contexto histórico comum e da historicidade de cada um. Assim é criada, de acordo com Silva Júnior (2018), uma *weltanschauung* organicista que sustenta a identidade do sujeito como consumidor de drogas psicoativas, que através de seu sofrimento passa a ocupar seu lugar cívico de consumidor do mundo capitalista. Nesse contexto são criados novos *modos de subjetivação do indivíduo*³ que produzem identidades patológicas, de modo que sofrimentos são transformados em casos que contêm verdades prévias sobre as formas de sofrer humanas. Esses modos de subjetivação para Silva Júnior (2018) dizem respeito a uma época, "*São assim fenômenos coletivos, restritos a grupos sociais, períodos de tempo e, em certa medida, também comparáveis a moda. São fenômenos discursivos que legitimam saberes, partilham identidades e orientam moralmente.*" (p. 46)

Da mesma maneira que Birman (2005), Silva Júnior (2018) também aponta dois momentos diferentes do pensamento de Freud em relação ao social. Se em um primeiro momento Freud assume que as organizações sociais requerem uma renúncia satisfação pulsional, renúncia esta, que é compensada, seja por formas deformadas de satisfação, seja pela

³ Foucault

sublimação, depois de 1920 a nova teoria pulsional freudiana impede a solução sublimatória como argumento. Se toda a sublimação exige uma regressão libidinal preliminar ao seu posterior desvio para novos objetos socialmente valorizados, isso teria como efeito uma deserotização importante da libido, que por sua vez teria como efeito a defusão das pulsões eróticas e das pulsões de morte. Silva Júnior (2018) aponta que nesse contexto, o mal-estar na civilização adquire uma segunda faceta, a da deserotização e do consequente domínio do psiquismo por uma economia masoquista, expressa pelo sentimento de culpa inconsciente.

Se o primeiro centro da elipse causal freudiana é aquele de uma antropologia filosófica, o segundo centro se inscreve numa filosofia da história. Nesse segundo centro, Freud atribui uma indeclinável eficácia patogênica, não mais ao abandono da satisfação pulsional imediata, mas ao problema da verdade. Mais especificamente, à relação deficitária dos discursos com a verdade histórica do sujeito e de sua vida pulsional em comunidade(...). Em outras palavras, as grandes narrativas de uma cultura, seus ideais, suas exigências morais, podem fazer adoecer na medida em que estabelecem relações deficitárias dos seus sujeitos com a verdade de suas histórias e seus desejos. (p. 47)

Desse modo, a relação do sujeito com a verdade pode potencializar ou atenuar o sofrimento decorrente do impasse entre natureza e cultura e é aí que Silva Júnior (2018) localiza o papel político das teses psicanalíticas. As teses freudianas, que por um lado denunciam o sofrimento inerente da vida em sociedade, também apostam na minimização de tal sofrimento a partir da análise crítica deste e da sua potência de transformação.

Silva Júnior (2018) localiza o "ponto cego" da teoria freudiana justamente na *weltanschauung* científica, postulados que coincidem com os jogos de verdade que sustentam a nova discursividade do sofrimento, "*a natureza radicalmente orgânica da experiência psíquica do sofrimento e a ascensão da racionalidade científica ao estatuto avalista da verdade*" (p.53). Freud ao compreender a ciência como única forma de alcance da verdade, não considerou a possibilidade da própria racionalidade científica se transformar em um discurso banalizado e operar como resposta ilusória a sociedade do marketing.

O diagnóstico que Silva Júnior (2018) faz do sujeito contemporâneo, portanto, é o de um sujeito marcado por modos de subjetivação pautados pela hegemonia da narrativa organicista, aspecto este, que foge da crítica psicanalítica freudiana.

Vemos nesse ponto, que existe uma visão diferente entre Birman (2005) e Silva Júnior (2018). Se Birman por um lado, compreende que a bricolagem atual que se faz da psicanálise com o cognitivismo e a neurociência é fruto de uma má interpretação de Freud, e que o resgate ao "último Freud" é fundamental como forma de revitalizar a psicanálise, Silva Júnior (2018) aponta que é justamente a visão de mundo cientificista de Freud que impede uma crítica aos modos de subjetivação atuais pautados pelo domínio tecnológico do sofrimento.

Dunker (2004), ao falar sobre as formas de subjetivação do mal-estar contemporâneo no Brasil, coloca que a singularidade do sofrimento psíquico só pode ser devidamente compreendida a partir de uma análise conjuntural maior, que leva em conta as políticas de gozo e os discursos, que produzem e reproduzem a subjetividade. Para ele, o Brasil vive um momento de tensão entre um enquadramento do gozo, que funciona fora de qualquer localização e é inominável e, ao mesmo tempo, um aparecimento de políticas de tipificação e nomeação que se encarregam de sua administração e controle. Nesse último aspecto, poderíamos mencionar a busca pela nomeação do sofrimento psíquico por meio do enquadre do sujeito em diagnósticos, aspecto que foi anunciado também por Birman (2005) e Silva Júnior (2018).

Kehl (2009) também faz esse apontamento. Para ela, uma sociedade tão marcada pelo culto da normalidade, do indivíduo autônomo, soberano e bem-funcionante, reage ao mal-estar com um ódio contra tudo que provoque dissonância em si mesmo, e conseqüentemente, um ódio contra o outro. Ela aponta que em uma sociedade em que os homens concebem sua vida psíquica segundo o modelo do distúrbio e da cura neuroquímica, tem como efeito indivíduos que não conseguem negociar suas diferenças. Esse empobrecimento dos laços sociais tem para ela dois efeitos: a violência de um lado e a depressão de outro. O sujeito da psicanálise não poderia ser mais oposto a isso: "sujeito do inconsciente, da falta e do conflito" (p. 78). Nesse contexto, a psicanálise surge como resistência, enfrentando esses discursos dominantes e é obrigada a se reinventar para dar conta desses novos modos de subjetivação que surgem.

Para Rosa (2004), a crítica de que a psicanálise está indo além de seu campo de origem, refere-se muito mais a uma direção tomada pelo movimento psicanalítico do que a uma proposta imprópria ou externa a esse campo, visto que existem muitos modos de se desenvolver, dentro dos fundamentos éticos e teóricos da psicanálise, uma investigação dos fenômenos sociais. Um dos conceitos trazidos pela autora no texto é o de sintoma social. No início dos anos 70, Lacan muda de posição em relação ao sintoma, que passa a ser referido ao discurso do mestre.

O que Lacan introduziu como sintoma social não é oposto ao sintoma particular, com uma psicologia individual e outra coletiva; não há relação com uma patologia social, mas descreve uma forma de laço social característica do capitalismo. Diferencia o sintoma social dos sintomas que aparecem no campo social, os fenômenos sociais. (p.339)

O sintoma social para Lacan é, portanto, relacionado a como os discursos se articulam ligados a certo fenômeno, e determinam efeitos subjetivos, resultando assim, em certa forma de laço social, que por sua vez, determinam e promovem efeitos diferentes no sintoma.

Pacheco Filho (2009) localiza no Édipo uma condição trans-histórica que constitui o sujeito e o laço social, ancora o sujeito no desejo do outro e instaura a linguagem. Essa condição, portanto, independe do momento histórico que vive o sujeito. Ele, da mesma maneira que Rosa

(2004), aponta que sintoma social para Lacan não está relacionado às patologias sociais, que pensam a sociedade como geradora dos sintomas e sim, com algo estrutural que transcende o fator histórico. " *Para Lacan, "sintoma social" não se opõe a "sintoma particular", do mesmo modo que "individual" não se opõe a "coletivo" e que "subjetivo" não se opõe a "social".*" (p. 146). Pacheco Filho (2009) aponta, no entanto, que isso não tira a possibilidade e a relevância de que a Psicanálise traga suas contribuições, também, para a análise de fenômenos particulares, que, surgindo no campo social, provocam descontinuidades e rupturas no laço social bem como, conflitos e sofrimentos nos sujeitos por ele articulados.

Rosa (2004) aponta que o "sintoma social", no entanto, é usado de maneira diferente entre os autores contemporâneos. Melman (1992) considera que o sintoma social está relacionado ao discurso dominante de uma sociedade em uma dada época. Souza (1991) considera que é sustentado por uma fantasia por meio da qual denota o modo como sujeitos constroem seus ideais, buscando manter a castração distante. Volnovich (1993), mesmo não denotando o sintoma como social, mas chama atenção para seu estatuto da mensagem conflitiva individual, familiar, sócio-político-institucional, revelando como o sintoma tende variar dependendo da cultura que pertence, podendo denunciar processos sociais e particulares da forma de advir do sujeito (Melman, 1992, Souza, 2011, Volnovich, 1993, apud ROSA, 2004, p. 339). Para Rosa (2004), um dispositivo útil para a análise da articulação entre a construção da subjetividade e os laços sociais é destacar o que os enunciados e a enunciação, presentes na cena social referentes a organização social e psíquica, revelam sobre o imaginário de grupos sociais, que atribuem lugares específicos ao sujeito.

Gonçalves Filho (1998) ao desenvolver o conceito de "humilhação social", também pondera sobre as fronteiras entre o individual e o social. Para ele, a psicologia social caracteriza-se não pela focalização da subjetividade no homem separado, e sim pela exigência de encontrar a subjetividade realizando-se intersubjetivamente, podendo atentar nesse processo para a experiência comum em sociedade. Os temas da psicologia social são, assim, aqueles intermediários, difíceis de ser considerados apenas pelo lado do indivíduo ou apenas pelo lado da sociedade, e é justamente nessa fronteira que o autor localiza a humilhação social. A questão da interlocução entre Freud e Marx também é tratada pelo autor, que afirma que a equiparação das noções freudianas e marxistas implicam em um rebaixamento terminológico generalizado e a descaracterização e simplificação dos fenômenos em causa. Para ele, processos políticos informam subjetivamente e desdobram-se internamente, mas o desdobramento sofre um metabolismo pessoal e assume uma figura singular. Assim, tanto Marx, com as determinações econômicas, quanto Freud, com as determinações pulsionais nos ensinaram, segundo ele, a olhar o homem em situação inter-humana, havendo-se com outros homens, mais do que com

mecanismos. O mecanismo no homem para ele, não é fato natural e sim, histórico e intersubjetivo.

Mezan (2002) faz uma analogia em que aponta que falar de "subjetividades contemporâneas" é tão difícil quanto falar de "Deus em sua época". Trata-se de uma categoria tão ampla que é impossível falar do tema em sua completude, sendo necessário focalizar em alguns aspectos do problema. Para o autor o sujeito se encontra no cruzamento de diversas linhas de força, algumas que ele determina e outras que o determinam. A subjetividade seria, por sua vez, a condensação de uma série de determinações, em que fatores combinados engendram uma organização subjetiva e moldam experiências individuais.

Esses fatores são por natureza extra individuais, o que quer dizer que a subjetividade é resultado de processos que começam antes dela e vão além dela, processos que podem ser biológicos, psíquicos, sociais, culturais, etc. Por isso pode-se concebê-la como condensação, ou sedimentação, num dado indivíduo, de determinações que se situam aquém ou além da experiência de si, e que de algum modo a confirmam, ou pelo menos lhe designam certos limites e condições. (p.260)

Falar de contemporaneidade, implica em falar sobre algo que se refere ao "nosso tempo". Porém, quando se inicia esse tempo? Até quando ele vai? Existem diversas perspectivas sobre datas que poderiam demarcar o início desse período. Para Mezan (2002), vincular a diversidade das subjetividades a uma questão cronológica é restritivo, pois pressupõe que em uma determinada época as condições de subjetivação sejam as mesmas. Diversas questões influenciam a subjetivação, geográficas, culturais, econômicas e mesmo dentro das sociedades ocidentais, o lugar social que o indivíduo ocupa implica em experiências subjetivas diferentes. No entanto, existem aspectos universais que permeiam todas as sociedades, como a necessidade de se culturalizar e se socializar, tornar-se humano. É justamente nesse jogo entre social e coletivo que se encontra a psicanálise. Como Mezan (2004) esclarece, "*Os mecanismos e conflitos fundamentais se situam no plano universal; os conteúdos e soluções, na sua infinita variedade, pertencem ao domínio do particular e do singular.*" (p. 271). Para o autor, portanto, o problema psicanalítico fundamental seria de que modo o indivíduo, portador de uma realidade psíquica que a psicanálise pode investigar, se constitui e constitui a realidade a partir de condições aquém e além da psique.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois desse percurso, algumas considerações são necessárias para articular esses três tempos discutidos, tão distintos e ao mesmo tempo tão complementares.

Freud construiu a psicanálise a partir da clínica da neurose e possuía o sujeito do inconsciente como objeto primordial de investigação. Por conta disso, pautou sua visão do social, muito em função dos mecanismos psicológicos já investigados por ele anteriormente. Em "Totem e Tabu" vemos que o autor faz a comparação entre o funcionamento psíquico de neuróticos obsessivos, que já havia sido teorizado anteriormente em sua obra, e com pesquisas antropológicas acerca do modo de vida dos aborígenes australianos é capaz de traçar semelhanças e diferenças entre ambos. A partir disso, Freud consegue inferir sobre a origem de aspectos da organização social do homem de seu tempo, como a proibição do incesto e o surgimento da família e da religião. Tudo isso, permite a ele, uma compreensão mais ampla do homem, que mesmo tendo sintomas compatíveis a sua época também carrega heranças do passado. Em "Psicologia das massas e análise do Eu" o foco é em quais processos psíquicos entram em jogo quando o homem está na situação de massa. Alguns mecanismos psicológicos individuais são extrapolados para o grupo nessas condições, como a libido, o enamoramento e o Ideal de eu. O texto investiga, portanto, a relação do homem com o coletivo, bem como a influência de instituições sociais importantes como o exército e a igreja. Diante dessas instituições, Freud aponta o como podemos ser facilmente tornados massa de manobra e percebe a figura do líder como ponto chave nessa articulação, por ser capaz de evocar aspectos estruturais do complexo de Édipo e da relação infantil com o pai. A todo o momento nesse texto, Freud observa fenômenos coletivos e os relaciona com fenômenos que, ao longo de sua obra, foram referidos ao indivíduo. No mal-estar na civilização, tendo como norte as tensões entre pulsão e as demandas da vida social, Freud reflete acerca das privações do homem civilizado frente às exigências culturais. Em troca de segurança, o homem abdica de sua liberdade. Os temas relacionados a vida social aparecem muito nesse texto, porém como uma forma de investigação às condições do homem. A religião como possibilidade de poupar os indivíduos da neurose individual, a monogamia como necessidade de proteção e possibilidade de satisfação sexual, a xenofobia e o nazifascismo como o escape da agressividade inata do homem, entre outros. Visto tudo isso, podemos pensar que o direcionamento da reflexão freudiana é primordialmente pautado pelo individual e a partir disso se transfigura ao coletivo.

Os filósofos da teoria crítica, por outro lado, fazem um movimento oposto, vão do coletivo ao individual. Encontram nas teorias criadas por Freud uma base e a usam para pensar questões globais ligadas ao funcionamento social. Em Adorno e Horkheimer, por exemplo, o

conceito do esclarecimento surge como uma tentativa de compreender o fenômeno do aparecimento de regimes nazifascistas e a reflexão acerca da racionalidade na modernidade, o que torna necessário um retorno ao homem e a sua estrutura psíquica mais fundamental. A retomada Marcuseana da obra de Freud também surge a partir da possibilidade de fundar uma ordem não repressiva, ou seja, é a partir da percepção de um novo contexto histórico e do desenvolvimento de uma sociedade que permitiria um novo princípio de realidade, que Marcuse retorna ao indivíduo, refutando e complementando aspectos da teoria freudiana. Em Habermas, apesar de haver um interesse pelos processos da constituição do sujeito, esse processo é explicado a partir de uma teoria materialista da socialização. O autor dialoga muito com os impactos que as mudanças sociais têm no sujeito, como a racionalização, burocratização, tecnicização, processos estes que acabam distorcendo a comunicação entre os homens. O foco do autor, portanto, é em um contexto mais estruturante da sociedade, contexto esse em que o indivíduo está inserido e é por ele influenciado.

Se Freud possui uma epistemologia que parte do individual ao coletivo e os filósofos da teoria crítica, do coletivo para o individual, poderíamos dizer que os contemporâneos fazem uma dialética em que os dois âmbitos se misturam e se inter-relacionam de forma mais homogênea. Por possuírem a obra freudiana como grande referencial teórico, mas ao mesmo tempo, terem que revê-la em função das mudanças na sociedade atual, os dois âmbitos aparecem mesclados. Pensar nas peculiaridades do homem brasileiro do século XXI exige uma reflexão diferente da postulada por Freud em sua época, que pensava no contexto Vienense do século XIX. O Psicólogo trabalha com narrativas, e as narrativas atuais apesar de conservarem aspectos semelhantes aos propostos por Freud, também revelam mudanças que exigem uma ênfase teórica e prática diferente.

Esse trabalho, se propôs a dar um panorama histórico e para isso, se fez necessário uma passagem mais superficial pelos três tempos. Uma ideia para um próximo trabalho poderia ser a de um aprofundamento maior na perspectiva da Psicanálise Social pelos contemporâneos, que possuem um pensamento mais sintonizado com o que tem se discutido atualmente na Psicanálise.

Independente do modo de investigação e do caminho percorrido pelos autores mencionados aqui, todos fazem uma reflexão do indivíduo como homem social, produto e produtor de seu tempo. Esse ponto é de grande valia para todas as áreas da Psicologia, pois permite uma compreensão ampliada da psique e uma prática profissional mais comprometida e engajada. Para além das questões teóricas, a prática psicanalítica exige um compromisso ético político e um diálogo continuado com a pós-modernidade, de forma a se posicionar de maneira mais inclusiva com as transformações sociais.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Zahar, 1947/1985.

ASSIS, Frederico Souza Queiroz. **As relações entre teoria crítica e psicanálise**. Humanidades em diálogo, São Paulo, v. 4, n. 1, jun. 2011.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Trad. Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMGARTEN, Maíra. **Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva? In.: Teoria Social Desafios de uma nova era**. Cadernos de Sociologia/Programa Pós-Graduação em Sociologia, v. 10, Porto Alegre: UFRGS, 1998. 178 p. p. 137-178.

BELTRAME, Matheus Maria. **A concepção de emancipação em Jürgen Habermas the conception of emancipation in Jürgen Habermas**. *Problemata: r. intern. fil.* v. 9. n. 1 (2018), p. 68-95 issn 2236-8612, mar. 2018.

BIRMAN, Joel. **O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social**. *Physis: Rev. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 203-204, 2005.

CARNAÚBA, Maria Érbia C.. **A importância de Herbert Marcuse para a relação entre teoria crítica e psicanálise no contexto da década de 30**. São Carlos, 2011. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/05/mariacarnauba.pdf>>. Acesso em: jan. 2019

CASTRO, Emanuel Messias Aguiar De; LIMA, Aluísio Ferreira De. **O Freudismo e a escola de Frankfurt: Ensaio sobre a relação entre metapsicologia e teoria crítica**. *Revista de Psicologia*, [S.L], v. 5, n. 2, jul./dez. 2014.

CHIARELLO, Maurício; CALDANA, Regina Helena Lima. **O perverso fim de uma ilusão. Max Horkheimer e a terapêutica psicanalítica**. *Revista de psicanálise*, São Paulo, n. 176, p. 10-24, dez. 2003.

COSTA FILHO, Severino D. **A ética do discurso de Jürgen Habermas: uma alternativa à crise da modernidade**. Recife, 1995. Dissertação. (Mestrado em Filosofia Social), UFPE, 1995.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Formas de apresentação do sofrimento psíquico: alguns tipos clínicos no Brasil contemporâneo**. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, vol. IV, núm. 1, março, 2004, pp. 94 - 111

ELIA, Luciano da Fonseca. **O operário e a histérica: dois sujeitos modernos**. *Hist. cienc. saúde-Manguinhos* [online]. 2007, vol.14, n.3, pp.823-840. ISSN 0104-5970. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702007000300008>.

FUKS, Betty Bernardo. **Freud & a cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

FUKS, Betty Bernardo. **Duas propostas para a psicanálise contemporânea**. Tempo psicanalítico, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2, p. 355-376, 2011.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu: contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos** (1912- 1914). 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos** (1920-1923): 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos** (1930-1936). 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 473 p.

FREITAS, Verlaine. **Adorno e Horkheimer leitores de Freud**. Remate de males, Campinas, p. 123-146, jan/jun. 2010.

GONÇALVES FILHO, José Moura. **Humilhação social - um problema político em Psicologia**. Psicologia USP, São Paulo, v. 9, n. 2, p.111-222, 1998.

GRANUZZIO, Patrícia Magri e CERIBELLI, Renata de Fátima. **Do individual e do coletivo: sobre aproximações entre o pensamento de Freud e Marx**. *Trans/Form/Ação* [online]. 2011, vol.34, n.2, pp.71-84.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse** In: Escola de Frankfurt. Os Pensadores, XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir comunicativo**, 1: Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1981

JAY, M. (2008). **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisa Social**, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contratempo.

KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. **Vocabulário da psicanálise**. 8 Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LIMA, A. F. (2012). **Acepções de identidade na obra de Jürgen Habermas: subsídios para uma psicologia social criticamente orientada**. *Psicologia & Sociedade*, 24(2), 253-262.h

MARCUSE, Herbert. **Eros e a civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MATOS, O.C.F (2005). **A Escola de Frankfurt: luzes e sombra do Iluminismo**. São Paulo: Moderna (2 edição)

MATTEO, Vincenzo Di. **Subjetividade e cultura em Freud: ressonâncias no "mal-estar" contemporâneo**. Discurso, São Paulo, n. 36. 2007.

MEZAN, Renato. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PACHECO FILHO, Raul Albino. **A praga do capitalismo e a peste da psicanálise**. A peste, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 143-163, jan./jun. 2009

PISANI, Marília Mello. **Utopia e psicanálise em Herbert Marcuse.** *Trans/Form/Ação* [online]. vol.29, n.2, pp.203-217. 2006.

PISANI, Marília Mello. **Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse: uma polêmica.** *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. 4, n. 1, p. 203-217, mar. 2004.

ROSA, Miriam Debieux. **A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica.** *Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. , n. 2, p.329-348, set. 2004.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise.** 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **Por uma crítica da economia libidinal.** *Revista IDE*, São Paulo, v. 31, n. 46, p. 16-26, 2008.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JÚNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian. **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico.** 1 ed. Belo Horizonte: autêntica, 2018.

SOUZA, Maurício Rodrigues De. **O conceito de esclarecimento em Horkheimer, Adorno e Freud: apontamentos para um debate.** *Psicologia e sociedade*, Pará, v. 23, n. 3, p. 469-476, 2011.

VIOLANTE, M. L. V. V. **Pesquisa em Psicanálise.** In: Pacheco Filho, R.A., Coelho Junior, N., Rosa, M.D. (orgs.) *Ciência, pesquisa, representação e realidade em Psicanálise.* São Paulo, Casa do Psicólogo, EDUC, 2000.