

É difícil escapar a impressão de que em geral as pessoas usam medidas falsas, de que buscam poder, sucesso e riqueza para si mesmas e admiram aqueles que os têm, subestimando os autênticos valores da vida. E no entanto corremos o risco, num julgamento assim genérico, de esquecer a variedade do mundo humano e de sua vida psíquica. Existem homens que não flexam de ser venerados pelos contemporâneos, embora sua grandeza repouse em qualidades e realizações intrinsecamente alheias aos objetivos e ideais da multidão. Provavelmente se há de supor que apenas uma minoria reconhece esses grandes homens, enquanto a maioria os ignora. Mas a coisa pode não ser tão simples, devido à incongruência entre as ideias e os atos das pessoas e à diversidade dos seus desejos.

Um desses homens excepcionais se declara meu amigo, em cartas que me escreveu. Eu lhe enviara a primeira obra em que trate a religião como ilusão, e ele respondeu que estava de acordo com o meu juízo sobre a religião, mas lamentava que eu não tivesse apreendido corretamente a fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento peculiar, que a ele próprio jamais abandonara, que ele viu confirmado por muitas pessoas e pode ser por existente em milhões de outras. Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de "eternidade", um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que "occêntrico". Seria um fato puramente subjetivo, não um artigo de fé, não traz qualquer garantia de sobrevivência pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa de que

as diferentes igrejas e sistemas de religião se apoderaram, conduzem por determinado caminho e também dissipam, sem dúvida. Com base apenas nesse sentimento ocêntrico alguém poderia considerar-se religioso, ainda que rejeitasse toda fé e toda ilusão.

Tal manifestação de um amigo que reverencio, e que já apreciei de um modo peculiarmente a magna da dúvida, trouxe-me dificuldades de alguma monta. Eu próprio não consigo dividir em duas esse "sentimento ocêntrico". Não é fácil trabalhar cientificamente os sentimentos. Pode-se tentar descrever os seus sinais fisiológicos. Quando isso não ocorre — o reação que também o sentimento ocêntrico se sujeita a uma caracterização assim —, nada resta senão ater-se ao conteúdo ideativo que provavelmente se junta associativamente ao sentimento. Se compreendi bem o meu amigo, ele quer dizer o mesmo que um dramaturgo original e um tanto excêntrico, ao brincar com esse conceito o herói que vai se matar: "Para fim deste mundo não podemos ir" — Um sentimento de vinculação indissolúvel, de comunhão com todo o mundo exterior. Devo dizer que para mim isso tem antes o caráter de uma percepção intelectual, certamente com uma tonalidade arética, mas, tal como ela, não tal-

1. *Idem*, 1912 [1910]. Desde a publicação dos livros *La vida de Ramón y Cajal* e *La vida de Freud* (1913), não preciso mais explicar que o amigo de que falo no texto é Ramón y Cajal. [Nota acrescentada em 1914.]

2. Christian Dietrich Gräbe, *Heredität*, "in, *aus der Welt werden wir nicht fallen. Ist es ein ewiges Leben?*" ["Sim, para fora do mundo não caímos. Será eternamente existencial?"].

ria em outros atos de pensamento de convergência semelhante. Por experiência própria não pude me convencer da natureza primária de tal sentimento. Mas isso não me autoriza a questionar sua ocorrência em outros. Perguntamos apenas se ela é interpretada de modo correto e se deve ser admitida como *fons et origo* [fonte e origem] de todas as necessidades religiosas.

Nada tenho a apresentar que possa influir decisivamente na solução desse problema. A ideia de que o homem adquire noção de seu vínculo com o mundo por um sentimento mediano, desde o início orientado para isso, é tão estranha, ajustada tão mal à trama de nossa psicologia, que podemos tentar uma explicação psicanalítica, isto é, genética, para esse sentimento. A seguinte linha de pensamento se oferece. Normalmente nada nos é mais seguro do que o sentimento de nos mesmos, de nosso Eu. Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais — que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira útil, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos *Iu*, a qual ele serve como uma espécie de fachada — isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o *Iu* e o *Id*. Mas ao menos para fins o *Iu* parece manter limites claros e precisos. Não é diferente numa estado — por certo extraordinário, mas que não pode ser considerado como patológico. No auge do enamoramento, a fronteira entre *Iu* e objeto ameaça desaparecer. Contrariando o testemunho dos sentidos, o enamoração afirma que *Iu*

e *Iu* são um, e está preparado para agir como se assim fosse. Algo que pode ser temporariamente abolido por uma função fisiológica também poderia ser transformado por processos morbidos. A patologia nos apresenta um grande número de estados em que a delimitação do *Iu* ante o mundo externo se torna problemática, ou os limites são traçados incorretamente; casos em que parte do próprio corpo, e componentes da própria vida psíquica, percepções, pensamentos, atos, nos surgem como alheios e não pertencentes ao *Iu*; outros, em que se atribui ao mundo externo o que evidentemente surge no *Iu* e deveria ser reconhecido por ele. Logo, também o sentimento do *Iu* está sujeito a transursos, e as fronteiras do *Iu* não são permanentes.

Prossequindo na reflexão, vemos que esse sentimento de *Iu* que tem o adulto não pode ter sido o mesmo desde o princípio. Deve ter passado por uma evolução que compreensivelmente não pode ser demonstrada, mas que podemos construir¹ com certo grau de proba-

¹ Tradução literal do verbo *konstruieren*, que pode significar sentido literalmente “reparar, consertar, consertar”, e, estando o correspondente aparece no título de um dos outros textos de Freud, “Konstruktionsmethode der Analyse” (1917) e no diálogo que ele faz do romance de Theodor Fontane, alguns capítulos finais, das versões estrangeiras consultadas, não adotou esse sentido, traduzindo (na citação a *Wörterbuch* inglês), enquanto de se poderia “reconstruir” (respostas de Roy Andiel, Biblioteca Nova, o inglês de Juan Riviere, no vol. 34 de *Teoría Psicoanalítica de Sigmund Freud* e a tradução de Odier, na edição citada). [As notas chamadas para a referência e as terminologias nas notas do autor, entre colchetes, são de autoria do tradutor. As notas de autor são sempre marcadas.]

bilidade.³ O bebê lactante ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte das sensações que lhe sobrevêm. Aprende a fazê-lo aos poucos, em resposta a estímulos diversos. Devo impressionar-se tanto que várias das fontes de excitação, em que depois reconhecerá as ações de seu corpo, possam enviar-lhe sensações a qualquer momento, enquanto outras — entre elas a mãe desejada, o peito materno — faltam-se temporariamente a ele, e são trazidas apenas por um grito requisitando ajuda. É assim que ao Eu se contrapõe inicialmente um “objeto”, como algo que se acha “fora” e somente através de uma ação particular é obrigado a aparecer. Um outro incentivo para que o Eu se desprenda da massa de sensações, para que reconheça um “fora”, um mundo exterior, é dado pelas frequências, variadas, inevitáveis sensações de dor e de prazer que, em sua limitada vigência, o princípio do prazer busca eliminar e evitar. Surge a tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-de-prazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador “fora”. As funções desse primitivo Eu-de-prazer não podem escapar à retificação mediante a experiência. Algumas coisas a que não se gostaria de renunciar, por darem prazer, não são Eu, são objetos, e alguns tormentos que se pres-

tende expô-los revelam-se como insuperáveis do Eu, de procedência interna. Chega-se ao procedimento que permite, pela orientação intencional da atividade dos sentidos e ação muscular apropriada, distinguir entre o que é interior — pertencente ao Eu — e o que é exterior — oriundo de um mundo externo —, e com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior. Essa distinção serve, naturalmente, à intenção prática de afastar-se das sensações de desprazer percebidas no das que ameaçam, via fato do Eu, na defesa, contra determinadas excitações desprazerosas vindas do seu interior, utilizar os mesmos métodos de que se vale contra o desprazer vindo de fora, tornando-se o ponto de partida de significativas distúrbios patológicos.

É do se modo, então, que o Eu se desliga do mundo exterior. Daí, mais corretamente, no início o Eu abarca tudo, depois se para de si um mundo externo. Isso, ao al sentimento do Eu e, portanto, apenas o vestígio atenuado de um sentimento muito mais abrangente — sim, tudo — abrangente —, que corresponde a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno. Se é hábito suprimos que esse primitivo sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens — em medida maior ou menor —, então ele figura em lado do mais escuro e mais inicialmente limitado sentimento do Eu da época madura, como uma espécie de contraparte dele, e os seus conteúdos ideativos setiam justamente os da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento “oscênico”. Mas temos o direito de

3 Ver os numerosos trabalhos sobre desenvolvimento do Eu e o sentimento do Eu, desde “*Einigkeit und Bewußtsein*” de Wilhelm Reich, “*Estágios no desenvolvimento do caráter da realidade*” (suje) de Ferenczi, em as conferências de Paul Federn, em 1928, 1927 e depois.

supra a sobrevivência do que é original junto ao que vem depois, que se origina dele?

Sem dúvida. Algo assim não é estranho no âmbito psíquico, e ramponco em outras áreas. Com relação aos animais mantemos a hipótese de que as espécies mais evoluídas procederam das mais básicas. No entanto, ainda hoje todas as formas simples de vida se acham presentes. Os grandes répteis se extinguíram e deram lugar aos mamíferos, mas um réptil representativo daquela família, o crocodilo, ainda vive entre nós. A analogia pode parecer recusa, e parece também do fato de as espécies inferiores sobreviventes não serem as verdadeiras ancestrais das mais evoluídas de hoje. Entretanto as elos intermediários se extinguíram, ou são conhecidos apenas em reconstituição. Já no âmbito psíquico é tão frequente a conservação do primitivo junto àquilo transformado que dele nasceu, que não é preciso demonstrá-lo mediante exemplos. Via de regra, isso ocorre em consequência de uma crise no desenvolvimento. Parte de uma atitude, de um impulso instintual, permanece inalterada, enquanto outra continuou se desenvolvendo.

Com isso tocamos no problema mais geral da conservação no psíquico, que quase não foi trabalhado, mas é tão importante e atual que nos é permitido lhe conceder um momento de atenção, embora a ocasião não pareça justificá-lo. Desde que superamos o erro de achar que nosso habitual esquecimento significa uma destruição do traço mentalmente, tendemos à suposição errônea de que na vida psíquica nada que uma vez se firmou pode acabar, de que tudo é preservado de

alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas, mediante uma regressão de largo alcance, por exemplo. Vamos tentar apreender o que esta suposição envolve, por meio de um símile de outra área. Tomemos como exemplo a evolução da Cidade Eterna.¹ Os historiadores ensinam que a maior colina romana é a *Palatium quadratum*, um povoamento rodeado de cerca no monte Palatino. Segundo se conta a lenda *Septimontium*, uma redenção das colinas sobre os sete montes, depois a cidade que foi cercada pelo muro de Sêrvio Túlio, e ainda mais tarde, após todas as transformações do tempo da república e dos primeiros cesares, a cidade que o imperador Auréliano cercou com seus muros. Não acompanharemos mais as mudanças sofridas pela cidade. Perguntemo-nos agora o que um visitante da Roma atual, munido dos mais completos conhecimentos históricos e topográficos, ainda encontraria desses velhos edifícios. Excetuando algumas brechas, verá o muro de Auréliano quase intacto. Em certos lugares achará trechos do muro de Sêrvio, trazidos à luz por escavações. Se tiver suficiente informação

mais do que a presente arquelogia — poderá talvez desenhar, no mapa da cidade, todo o traçado desse muro e o contorno da *Palatium quadratum*. Das ruínas que um dia ocuparam essa moldura de achata, quando muito, vestígios, pois elas não mais existem. O melhor conhecimento da Roma republicana lhe permitiria, no

1. Sepy, ed. *The Cambridge ancient history*, v. 11, 1928. "The foundations of Rome", por Hupfel, et al.

maximo, indicar onde se localizavam o templo e os edifícios públicos da época. Nesses lugares há ruínas atualmente, não das construções mesmas, porém, e sim de restauração de época posterior, feitas após terremotos e destruições. Não é preciso dizer que esses resíduos totais da antiga Itálica se acham dispersos no maciço urbano de uma metrópole surgida nos últimos séculos, a partir da Itálica-nova. Seguramente, ainda muita coisa antiga se achou enterrada no seio da cidade ou sob as construções modernas. É assim que para nós se preservou o passado, em sítios históricos como Roma.

Façamos agora a fantástica suposição de que Roma não seja uma morada humana, mas uma entidade psíquica com um passado igualmente longo e rico, na qual nada que veio a existir chegou a perecer, na qual, portanto, com a última fase de desenvolvimento, todas as anteriores continuam a viver. Isto significa que em Roma os palácios dos césares e o *Atrium Vestae* de Sétimo Severo ainda se erguiam sobre o Palatino, que o Castelo de Sant'Angelo ainda mostrava em suas muralhas as helias esternas que adornavam até a invasão dos godos etc. Mais ainda: que no lugar do palácio Calixto II estaria novamente, sem que fosse preciso retirar essa construção, o templo de Júpiter Capitolino, e este não apenas em seu último aspecto, tal como o viam os romanos da época imperial, mas também naqueles mais antigos, quando ainda apresentava formas etruscas e era ornado de arcaicas decorações. Onde agora está o Coliseu poderíamos admitir também a desaparecida *Duums Arca*, de Nero; na *Piazza della Rotonda* veria-

mos não só o atual Pantheon, como nos foi deixado por Adriano, mas também a construção original de Agripa; e o mesmo caso suportaria a igreja de Maria sopra Minerva e o velho templo sobre o qual ela está erguida. Nisso, bastaria talvez que o observador mudasse apenas a direção do olhar ou a posição, para obter uma ou outra dessas visões.

Evidentemente, não há sentido em continuar tentando essa fantasia, que leva ao imaginário, ao absurdo mesmo. Quando queremos representar espacialmente o suceder histórico, isso pode se dar apenas com a justaposição em espaço; um mesmo espaço não admite ser precedido duas vezes. Nossa tentativa parece uma brincaadeira ociosa; ela tem uma justificação apenas: mostramos como estamos longe de dominar as peculiaridades da vida psíquica por meio da representação visual.

Há uma objeção que deve nos ainda levar em conta. Pode nos ser questionado por que escolhemos justamente o passado de uma cidade para fazer a comparação com o passado psíquico. Também para a vida psíquica, a hipótese da conservação de tudo o que passou vale apenas na condição de que o órgão da psique tenha permanecido intacto, de que seus tecidos não tenham sido afetados por trauma ou inflamação. Mas interferências destruidoras, que poderíamos equiparar a essas causas de doença, não fazem na história de nenhuma cidade, mesmo se ela teve um passado menos agitado que Roma, mesmo se ela, como Londres, jamais foi devastada por um inimigo. Ainda a evolução mais pacífica de uma cidade implica demolições e substituições de pró-

deus, o que em princípio a torna inapropriada para essa comparação com um organismo psíquico.

Nos nos referimos a esta objeção e, renunciando a um formidável contraste, voltamo-nos para um objeto de comparação que em todos os casos é mais próximo ao corpo humano ou animal. Mas também aí deparamos com a mesma dificuldade. As fases anteriores do desenvolvimento não são conservadas em nenhum sentido; desfazem-se nas posteriores, às quais fornecem um material. Não se pode ver a medula no adulto; a glândula do tórax, que a criança possui, é substituída por tecido conjuntivo após a puberdade, deixando ela mesma de existir; no osso longo do homem adulto podemos desenterrar o contorno do osso infantil, mas este desapareceu, ao se estirar e adensar até atingir sua forma final. O fato é que a conservação de todos os estígios anteriores, ao lado da configuração definitiva, é possível apenas no âmbito psíquico, e não tanto como representar visualmente esse fenômeno.

Talvez levemos longe demais esta suposição. Talvez devêssemos nos contentar em afirmar que o que passou *pode* ficar conservado na vida psíquica, não *tem* que ser destruído. De toda maneira é possível que também na psique elementos antigos sejam apagados ou consumidos — via de regra ou excepcionalmente — a tal ponto que não mais possam ser reanimados e restabelecidos, ou que em geral a conservação dependa de certas condições favoráveis. É possível, mas nada sabemos a respeito. Podemos tão só nos ater ao fato de que a conservação do passado na vida psíquica é antes a regra do que a surpreendente exceção.

Se estivermos assim dispostos a reconhecer que em muitos homens há um sentimento "oceânico", e inclinados a fazê-lo remontar a uma fase primitiva do sentimento do Eu, surge uma nova questão: que direito tem esse sentimento de ser visto como a fonte das necessidades religiosas?

Para mim esse direito não é a guisa. Um sentimento *pode* ser uma fonte de energia apenas quando e ele mesmo expressão de uma forte necessidade. Quanto às necessidades religiosas, parece-me irremediável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despendida por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante a superior poder de destino. Eu não saberia indicar uma necessidade vital da infância que seja tão forte quanto a de proteção paterna. Desse modo, o papel do sentimento oceânico, que poderia buscar o restabelecimento do narcisismo ilimitado, é excluído do primeiro plano. Poderíamos rastrear a origem da atitude religiosa, em claros contornos, até o sentimento de desamparo infantil. Talvez se encontre algo mais nisso, mas atualmente está envolto em névoas.

Poderia imaginar que o sentimento oceânico tenha se vinculado à religião posteriormente. Este ser-tum com o universo, que é o seu conteúdo ideativo, apresenta-se-nos como uma tentativa inicial de consolidação religiosa, como um outro caminho para negar o perigo que o Eu percebe a ameaçá-lo do mundo exterior. Confesso, uma vez mais, que me é bastante difícil trabalhar com tais

grandezas quase utoprensíveis. Um outro amigo, ao qual um insaciável dia de saber impeliu às mais incógnitas experiências, retornando por transformação suprasabida, assegurou-me que nas perícias da yoga, com o afastar-se do mundo exterior, o fixar a atenção nas funções do corpo, em métodos especiais de respiração, pode-se realmente despertar em si novas sensações e sentimentos de universalidade, que ele apreende como regressões a estados arcaicos da vida psíquica, há muito tempo cobertos. Essa gama nelas tem fundamento fisiológico, por assim dizer, de muitas sabedorias da mistica. Nesse ponto se ofereceriam nexos com obscuras meditações da vida psíquica, como o traua e o êxtase. Quanto a mim, sinto-me levado a exclamar, como o eriguidor de Schiller:

[...] *Alingosa,
Quem aí respira na luz física?*

II

Em *O Jansé de uma ibisão*, eu estava menos interessado nas fontes profundas do sentimento religioso do que naquilo que o homem comum entende como sua religião, o sistema de doutrinas e promessas que de um lado ilustra e esclarece os enigmas deste mundo com inefável perfei-

¹ [...] *Es ist so schön, / Wer da vom Himmel kommt!*, Schiller, "Der Fischer" [O mergulhador].

ção, e de outro lhe garante que uma sólida Providência velará com sua mão e compensará numa outra existência as eventuais frustrações desta. Essa Providência o homem comum só pode imaginar como um patriciosamente elevado. Apenas um ser assim é capaz de conhecer as necessidades da criatura humana, de ordenar a seus rogos e ser apaziguado por sua aceitação. Tudo isso é tão claramente infantil, tão alheio à realidade, que para alguém de atitude humanitária, é doloroso pensar que a grande maioria dos mortais nunca se põe acima de si como péio de vida. Ainda mais vergulhoso é constatar que um bom número de contemporâneos, embora percebendo como é insustentável essa religião, procuram defendê-la palmo a palmo, em inalienável renrada. Quase nos jantarmos às técnicas de videntes, para temblar e advertência: "Não invoquem o santo nome do Senhor em vão!" aos filósofos que acreditam salvar o Deus da religião, substituindo-o por um princípio impessoal, espectralmente abstrato. Se alguns dos maiores e quito de tempo passados fizeram o mesmo, não se pode invocar, neste ponto, Saberes por que tratam que fizelos.

Voltemos ao homem comum e à sua religião, a única que deveria ter esse nome. Também nos ocorrem na memória as palavras de um dos nossos grandes poetas e sábios, ao se manifestar sobre as laços da religião com a arte e a ciência. Elas dizem:

*Quem tem ciência e arte,
tem também religião;*

*Quem casa duas não tem,
 esse tenha religião!*⁵

Por um lado, a religião é aí colocada em oposição às duas maiores realizações do ser humano: por outro lado, afirma-se que ela pode representá-las substituintemente, no que toca ao valor para a vida. Se quisermos privar o homem comum de sua religião, tudo indica que não teremos a nosso favor a autoridade do poeta. Tomaremos um caminho particular para a apreciação do seu dito. A vida, tal como nos conhece, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos. ("Sem construções auxiliares" não é possível", disse Theodor Fontane.)⁶ Existem três desses recursos, talvez por vezes coisas diversas, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias incluíantes, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível. É para as distrações que aponta Voltaire, ao terminar seu *Candide* com a sugestão de cada qual cultivar um jardim; em

5 "Der Mensch hat zwei Besten, / Ein auch Religion! / Wer beide haben will, bester ist der auch Religion!" Anthon, "Edmunda Nerdin" (1797) in *Die Werke von Anton Anthon*.

6 No original: "Es ist nicht ohne Hilfsmittel gehen", frase usada no romance alemão de Fontane, cujo título é o nome da protagonista: *Effi Briest* (1895).

7 em *The German Novel: Wilhelm Bucher's Contribution to a New Kind of Novel* (1911): "Die Sorgen hat, hat auch Lili!" ["Quem tem os seus, tem também os seus"]

tal distração é também a atividade científica. As gratificações substitutivas, tal como a arte as oferecem, não ilusões face à realidade, não por isso meros elucos psicologicamente, graças ao papel que tem a fantasia na vida mental. Os emparentes influem sobre nosso tempo, mudam a sua guinada. Não é fácil ver o lugar da religião nesta série. Teremos que lançar mais longe o olhar.

A questão da finalidade da vida humana já foi posta inúmeras vezes. Jamais encontramos resposta satisfatória, e talvez não a tenha sequer. Muitos dos que a puseram a ressonar não se a vida não tiver finalidade, perdera qualquer valor. Mas esta ameaça toda altera. Parece, isto sim, que temos o direito de rejeitar a questão. O seu pressuposto parece ser aquela humana soberba de que já conhecemos tantos exemplos. Não têm fala sobre a finalidade da vida dos animais, a não nos que ela consista em servir aos homens, talvez. Mas isso também não é sustentável, pois com muitos animais o ser humano não sabe o que fazer — e certo descreve-os, classificá-los, estudá-los — e muitas espécies animais se extinguiu antes que o homem as visse. No entanto, apenas a religião sabe responder à questão sobre a finalidade da vida. Difícilmente cremos, ao concluir que a ideia de uma finalidade na vida existe em função do sistema língüico.

Então passaremos à questão menos ambiciosa: o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e atenção de sua vida, o que podem eles da vida e de si mesmos alcançar? É difícil não aceitar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se manter e permanecer

felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a existência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, "felicidade" se refere apenas à segunda. Correspondendo a essa direção das metas, a atividade dos homens se desdobra em duas direções, segundo procure realizar uma ou outra dessas metas predominantemente ou mesmo exclusivamente.

Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo, não há dúvidas quanto a sua adequação,¹ mas seu programa está em desacordo com o mundo externo, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexorável, todo o arranjo do Universo o comanda; podemos dizer que a intenção de que o homem seja "feliz" não se acha no plano da "Criação". Aquilo a que chamamos "felicidade", no sentido mais estrito, vem da satisfação repetitiva de necessidades altamente repressíveis, e por sua natureza é possível ape-

nas como fenômeno episódico. Quando uma situação desajada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um mau bem-estar; somos felizes de modo a poder finir inenxavelmente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. O sofrimento ameaça a partir de três lados do próprio corpo, que, incluído na declínio e a dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro; tendemos a considerá-lo um acréscimo ao tanto empírico, sendo que possa ser tão facilmente inevitável quanto o sofrimento de outra origem.

Não é de admirar que, sob a pressão destas possibilidades de sofrimento, os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade — assim como também o princípio do prazer se convertem no mais modesto princípio da realidade, sob a influência do mundo externo —, se alguém se dá por feliz ao escapar à dor e ao sofrer viver ao torto moço, se em geral a tarefa de evitar o sofrer impele para segundo plano a de conquistar o prazer. A reflexão ensina que podemos tentar a solução dessa ta-

¹ *Zusammenhang* no original; trata-se de uma substantivação de adjectivo *zusammenhängend* que significa a nível de dependência (*abhängig*) uma determinada função (*Funktion*). Nas versões alemãs, mas com algumas exceções, a *zusammenhängend* não se usa onde a *gleichzeitig*, *gleichzeitig*, *gleichzeitig*, *gleichzeitig* é. A partir daqui eu traduzirei utilizada (e a dual, em correspondência à *Verbindung* inglesa), de que somos de certo a tipicamente. *Funções* *Ungleichzeitig* *gleichzeitig*. Paris: PUF, 1971. (1) d. Ch. S. (Ch. S.) e d. (2) p. 100. (3) inglês e de José Ricardo *La integración del yo* *desarrollo*, de 1963, reproduzida em *Case Studies in the development of the ego*, traduzida em *Case Studies in the development of the ego*, *Collected Papers of Erik Erikson* (1954).

(1) Goethe chega a advertir: "Nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias felizes". Mas isso pode ser um exagero.

refa por caminhos bem diferentes: uns e os outros foram recomendados pelas escolas de sabedoria de vida e foram utilizados pelos homens. A satisfação restrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa por o ego à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo. Os outros métodos, nos quais evitar o desprazer é a obrigação predominante se diferenciam conforme a fonte de desprazer a que mais dirigem a atenção. Alguns são extremos, outros, moderados, alguns são unilaterais e outros atingem vários pontos simultaneamente. O deliberado isolamento, o afastamento dos demais e a salvaguarda mais disponível contra o sofrimento que pode resultar das relações humanas, compreende-se: a felicidade que se pode alcançar por essa via é a da quietude. Contra o mundo ruído externo o indivíduo só pode se defender por algum tipo de distanciamento, querendo realiza sozinho essa tarefa. É verdade que existe outro caminho melhor: enquanto membro da comunidade humana, e como o auxílio da técnica orientada da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. Então se trabalha com todos para a felicidade de todos. Mas os métodos mais interessantes para prevenir o sofrimento são aqueles que tentam agir no próprio organismo. Pois no sofrimento é apenas sensação, existe somente na medida em que o sentimos, e nós o sentimos em virtude de certos arranjos de nosso organismo.

O método mais crua, mas também mais eficaz de exercer tal influência é o químico, a intoxicação. Não creio que alguém penetre intencionalmente no seu mecanis-

mo, mas é fato que há substâncias de fora do corpo que, uma vez presentes no sangue e nos tecidos, produzem em nós sensações imediatas de prazer, e também mediante tal forma as condições de nossa sensibilidade, que nos tornamos incapazes de atender impulsos desprazerosos. Os dois efeitos não se acontecem ao mesmo tempo, como parecem intimamente ligados. Mas deve haver, na química de nosso corpo, substâncias que realizam algo semelhante, pois conhecemos ao menos um estado patológico, a mania, em que se produz esse comportamente análogo a embriaguez, sem ter havido ingestão de estupefaciente. Além disto, nossa vida psíquica normal mostra associações entre uma maior ou menor dificuldade em experimentar prazer, paralelamente às quais há uma receptividade acentuada ou diminuída ao desprazer. É muito lamentável que esse lado tóxico dos processos psíquicos tenha até agora escapado à exploração científica. O serviço dos narcóticos na luta pela felicidade e no afastamento da miséria é tão valorizado como benéfico, que tanto indivíduos como povos lhes recorram um sólido lugar em sua economia libidinal. A eles se deve não só o gozo imediato de prazer, mas também uma parcela muito desejada de independência em relação ao mundo externo. Sabe-se que com ajuda do "alastia tristezæ"⁵ podemos nos subtrair a pressão da realidade a qualquer momento e criar outro refúgio num mundo próprio que tenha melhores condições de senti-

⁵ "antiqua, entretanto, uma expressão em que para a bebida alcohólica, *Agaricū trizē* (literalmente, "quibudo de psilocopos").

sibilidade. É notório que justamente esta característica dos erupcentes determina também o seu perigo e toxicidade. Em algumas circunstâncias eles são culpados pelo desperdício de grandes quantidades de energia que poderiam ser usadas na melhoria da sorte humana.

Mas a complicada estrutura de nosso aparelho psíquico também admite um bom número de outras influências. Do mesmo modo que a satisfação de instintos é felicidade, torna-se causa de muito sofrer se o mundo exterior nos deixa a míngua, recusando-se a nos saciar as carências. Então é possível esperar que, agindo sobre esses impulsos instintivos, fiquemos livres de uma parte do sofrer. Esse tipo de defesa contra o sofrimento já não luta com o aparelho sensorial, busca dominar as fontes internas das necessidades. De modo extremo isso ocorre ao se liquidar os instintos, como prega a submissão da Onetog e como praticam os iugues. Sendo-se conseguida isso, também qualquer outra atividade foi abandonada (e a vida, sacrificada), e novamente se adquirem, por outro meio, apenas a felicidade da infância. Segue-se o mesmo caminho quando os objetivos são mais moderados, ao se procurar apenas o governo dos instintos. Então governam as instâncias psíquicas mais elevadas, que se submetem ao princípio da realidade. Com isso o problema da satisfação não é absolutamente abandonado; uma certa proteção contra o sofrer é alcançada, pois a não satisfação das instâncias subjugadas não é sentida tão dolorosamente como a dos não inibidos. Em troca, há uma íngua e diminuição das potencialidades de fruição. A sensação de felicidade ao satis-

fazer um impulso instintual selvagem, não demandado pelo Eú, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao sariar um instinto domesticado.⁷ O caráter irresistível dos impulsos perversos, tribu e fascínio mesmo do que é proibido, tem aqui uma explicação econômica.

Outra técnica de aliviar o sofrimento recorre aos deslocamentos da libido que nosso aparelho psíquico permite, através dos quais sua função ganha muito em flexibilidade. A tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos na frustração a partir do mundo exterior. A sublimação dos instintos emprega aqui sua força. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar inferiormente o ponto de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Então o destino não pode fazer tanto contra o indivíduo. A satisfação desse gênero, como a alegria do artista no criar, as danças e as fantasias, a alegria do pesquisador na solução de problemas e na apreensão da verdade, tem uma qualidade especial, que um dia poderemos caracterizar metapsicologicamente. Agora podemos dizer apenas, de modo figurado, que ela nos parece "mais fina e elevada", mas a sua intensidade é amortecida, comparada a satisfação de impulsos instintivos grossieiros e primários: ela não nos abala fisicamente. A fraqueza desse método, porém, está em não ser de aplicação geral, no lado de poucos

⁷ No caso fresco, os termos *frische Lust* ("prazer vivo") e *impulso instintual* ("impulso instintivo") e *erregte Lust* ("prazer excitado") são claramente os mesmos como sinônimos.

lhes terem acesso. Ele pressupõe talentos e disposições especiais, que não se acham presentes em medida eficaz. Também a esses poucos ele não pode assegurar completa proteção do sofrimento, não lhes proporcionando sendo impenetrável aos dardos do destino e costume (altrui, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer).⁸

Se já neste procedimento é nitida a intenção de tornar-se independente do mundo exterior, buscando suas satisfações em processos internos, psíquicos, as mesmas características surgem mais fortemente no próximo. Nela o vínculo com a realidade é ainda mais frôuxo, a

8. Não há, no entanto, uma disposição especial que pre-seja em tempo necessário a direção dos interesses para se dedicar a tais trabalhos e esforços, tal como pede o trabalho que aqui lhe é proposto pelo Estado como o. Em vez de Valtair, Não é possível nos limites de um período limitado, e os demais satisfazem também a importância do trabalho para a economia global. Não é uma tarefa que se possa realizar em um período de vida porque a pessoa não tem acesso à realidade como a ênfase no trabalho, que não é uma tarefa de mundo algum ou na presença da realidade, a comunidade humana. A possibilidade que o indivíduo desce para se estabelecer a relação com a realidade humana, a legalidade, a fonte e medida de competências. E há uma presença de agressões e um modo de se relacionar com o mundo que nos leva a uma de duas ações: a primeira é a tentativa de justificação da existência em sociedade. A segunda é a tentativa de justificação da existência quando é a realidade diretamente, não quando permite viver mais, através da sublimação, através da existência, a possibilidade de sublimação ou construção individualmente ou coletivamente. E, no entanto, a possibilidade de se relacionar com a realidade. As pessoas não se limitam a se relacionar com a realidade, mas também se relacionam com a realidade através de outras possibilidades de justificação. A terceira é a possibilidade de se relacionar com a realidade pela necessidade, e graves problemas sociais derivam de sua natural aversão a uma ação individual.

satisfação é ubíqua de ilusões que a pessoa reconhece como tais, sem que a disreparação entre elas e a realidade lhe perturbe a função. O âmbito de que se originam tais ilusões é aquele da vida da fantasia; quando dentro o desenvolvimento do sentido da realidade, ele foi expressamente poupado do teste da realidade e ficou disponível à satisfação de desejos dificilmente concretizáveis. Entre essas satisfações pela fantasia se destaca a função de obras de arte, que por um trabalho do artista se torna acessível também aos que não são elel mesmos criadores.⁹ Quem é receptivo à influência da arte nem a estima demasiadamente como fonte de prazer e consolo para a vida. Mas a arte não se em que nos induz a arte não consegue proporcionar mais que um prazer que alivia, não nos dá a dureza da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real.

Mas energia e mais radical é tal outro procedimento, que converge na realidade com o indivíduo, a fonte de todo sofrimento, com a qual é impossível viver e com a qual, portanto, devemos nos romper todos os laços, para ser feliz em algum sentido. O eremita dá as costas a este mundo, nada quer saber dele. Mas pode-se fazer mais, pode-se tentar refazê-lo, construir outro em seu lugar, no qual os aspectos mais interferentes sejam eliminados e substituídos por outros conformes aos próprios desejos. O indivíduo que, em desesperada revolta, encetar este caminho para a felicidade, normalmente, nada

9. Cf. "A ermitagem sobre os princípios de la vida em um mundo preparado" (1917) e a 22. das *Condições de vida em um mundo preparado* (1917).

alcançará; a realidade é forte demais para ele. Torna-se um louco, que em geral não encontra quem o ajude na execução de seu delírio. Mas diz-se que cada um de nós, em algum ponto, age de modo semelhante ao paranoico, corrigindo algum traço inagrável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade. É na particular importância o caso em que grande número de pessoas empreende conjuntamente a tentativa de assegurar a felicidade e proteger-se do sofrimento através de uma delirante modificação da realidade. Devemos caracterizar como tal delírio de massa também as religiões da humanidade. Naturalmente, quem pratica o delírio jamais o percebe.

Não acredito que seja completa essa conteneração dos métodos pelos quais os homens se esforçam em obter a felicidade e manter à distância o sofrer, e sei também que o material admite uma outra maneira. Um desses procedimentos ainda não mencionados não que o tenha esquecido, mas porque nos não paremos dele ainda em outro contexto. E como seria possível esquecer justamente essa técnica da arte de viver! Ela se distingue pela combinação muito peculiar de características diversas. Uma que também possui a independência que o dinheiro — o melhor nome a se usar — e com esse propósito localiza a satisfação em processos psíquicos internos, valendo-se aí do mencionado caráter de doçável da libido, mas não se afasta do mundo exterior, agarra-se nos seus objetos, pelo contrário, e obtém felicidade de uma relação ativa para com eles. Também não se dá por satisfeita com evitar o desprazer — uma

meta, digamos, de garantir a resignação —, mas ignora isto e se apega ao esforço original, apaixonado, por uma reavogação positiva da felicidade. Talvez ela realmente se aproxime mais dessa meta do que qualquer outro método. Estou falando, claro, daquela orientação de vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação de amar e ser amado. Essa atitude psíquica é familiar a todos nós, uma das formas de manifestação do amor, o amor sexual, que proporcionou a mais forte experiência de uma sensação de prazer avassaladora, dando-nos assim o modelo para nossa busca da felicidade. Nada mais natural do que insistirmos em procurá-la no mesmo caminho em que a encontramos primeiro. O lado frágil dessa técnica de vida é patente, se não a ninguém ocorreria imediatamente esse caminho por outro. Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, muito mais do que simplesmente intelectos do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor. Mas com isso não entramos no tema da técnica de vida baseada no valor de felicidade do amor, haverá muito mais a dizer sobre isso.

Aqui podemos transitar para o caso que se sempre em que a felicidade na vida é buscada sobretudo no gozo da beleza, onde quer que ela se encontre a nossos sentidos e nosso julgamento, a beleza das formas e dos gestos humanos, de objetos naturais e de paisagens, de criações artísticas e mesmo científicas. Essa atitude estética para com o objetivo da vida não oferece muita proteção contra a ameaça do sofrer, mas compensa muitas coisas. A fruição da beleza tem uma qualidade sensorial peculiar,

stivamente inebriante. Não há utilidade evidente na beleza, nem se trata de uma clara necessidade cultural para ela; no entanto, a civilização não poderia dispensá-la. A ciência da estética investiga as condições em que o belo é percebido; sobre a natureza e origem da beleza ela nada pôde revelar; e, como de hábito, o insucesso é escondido numa profusão de palavras altissonantes e pobres de sentido. Infelizmente, tampouco a psicanálise tem muito a dizer sobre a beleza. O que parece fora de dúvida é apenas a derivação do terreno das sensações sexuais, seria um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua meta. A "beleza" e a "atração", originalmente, são características do objeto sexual. É digno de nota que os genitais masculinos, cuja visão tem efeito excitador, quase nunca sejam tidos como belos, enquanto a qualidade da beleza para a ligada a certas características sexuais secundárias.

Apesar dessa incompletude de nossa investigação, arrisamos-nos a fazer algumas observações conclusivas, a) programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido -- ou melhor, não somos capazes de -- abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. Nisso 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 desses caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos. No sentido moderado em que é admitida como possível, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo. Não há,

aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz. Fatores os mais variados atuam para influir em sua escolha. Depende de quanta satisfação real ele pode esperar do mundo exterior e de até que ponto é levado a fazer-se independente dele; e também, afinal, de quanta força ele se aplica para moldar à lei o conteúdo de seus desejos. Já neste ponto a constituição psíquica do indivíduo, a parte as circunstâncias externas, será decisiva. Aquela predominantemente vivida dá prioridade às relações afetivas com outras pessoas; a narcísista, inclinado a atos satisficentes, baseará as satisfações principais em seus eventos psíquicos internos; o homem de ação não largará o mundo externo, no qual pode estar sua força. Para o segundo desses tipos, a natureza de seus dons e a medida de sublimação inercial que lhe é possível determinarão onde colocará seus interesses. Toda decisão extrema terá algum estrigo, a falta de exportar o indivíduo aos perigos inerentes a uma técnica de vida adotada exclusivamente e que se revela inadequada. Assim como o negligente camêlono evita imobilizar todo o seu capital numa só coisa, também a sabedoria aconselhará talvez a não esperar toda satisfação de uma única tendência. O fato jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatores, e de nem tudo mais, talvez, que da capacidade da constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar prazer. Quem possui uma constituição libidinal particularmente deslavável e não tiver passado apropriadamente pela transformação e resolução de seus componentes libidinais, ter-

preconceitual para realizações posteriores, terá problema em obter felicidade de sua situação externa, ainda mais quando lutando de frente a tarefas mais difíceis. A última técnica de vida, que ao menos lhe promete satisfações e substituições, é a fuga para a doença ou morte, que em geral de emprego ainda jovem. O indivíduo que numidade posterior é encerrado nos esforços pela felicidade, encontra ainda consolo no prazer obtido por meio da intoxicação rítmica, ou faz a desesperada tentativa de rebelião que é a pterose.¹⁴

A religião estorva esse jogo de escolha e adaptação, ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar deliberadamente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a inundação da inteligência. A este preço, pela recumbente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue por par a muitos homens a neartose individual. Mas pouco mais que isso. Externi, como dissemos, manter camuflado que podem levar à felicidade, tal como é acessível ao ser humano, mas nenhum que a ela conduza seguramente. Tampouco a religião pode manter sua promessa. Quando o crente se vê finalmente obrigado a falar dos “inecrutáveis desígnios” do Senhor, está admitindo que Ele

14. Somente é isto, pontar os meios mais das formas das coisas e a vida. Uma consideração da possibilidade humana de felicidade de vida leva em conta a relação do narcisismo com a vida corporal. Precisamos saber o que agredir para a economia libidinal de prazer e seus efeitos de si mesma.

negou, como última possibilidade de consolo e fonte de prazer no sofrimento, apenas a submissão racionalizadora. E, se está disposto a isso, provavelmente poderia ter se ocupado com o deito.

III

À medida que nossa investigação sobre a felicidade não nos ensina muita coisa que já não fosse conhecida, é se lhe éramos prazerosamente argumentando por que é tão difícil para os homens serem felizes, a perspectiva de aprender algo novo também não parece grande. Já demos a resposta, ao indicar as três fontes de onde vem o nosso sofrimento: a propensão da natureza à fragilidade de nosso corpo e a insubordinação das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade. No tocante às duas primeiras, nosso julgamento não tem por que hesitar: ele nos obriga ao reconhecimento de que fontes da natureza e a tendência ao crível. Nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, de mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adaptação e crescimento. Já o crescimento não produz um efeito paralisante: pelo contrário, ele mostra à nossa atividade a direção que deve tomar. Se não pudemos abolir todo o sofrer, podemos abolir parte dele, e mitigar outra parte — uma experiência milenar nos convenceu disso. Temos outra atitude para com a terceira fonte de sofrimento, a social. Esta não queremos

admitir, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não tinham hem estar e proteção para nós mesmos. Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte da privação do sufrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um que da natureza indomável, desta vez da nossa própria contribuição psíquica.

Começando a nos ocupar dessa possibilidade, encontramos com uma afirmação tão espontânea que é preciso nos determos nela. Ela diz que boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos hem mais felizes se a abandonássemos e retornássemos a condições primitivas. A asserção me parece espantosa porque é tão estabelecido — como quer que se distinga o conceito de civilização — que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fúrias do sol por é parte da civilização.

Como é que tantas pessoas chegaram a partir de esse ponto de vista de surpreendente hostilidade à civilização? Asio que uma profunda, duradoura insatisfação com o estado civilizacional existente preparou o solo no qual, em determinadas ocasiões históricas, formou-se uma conflagração. Acredito mesmo ser a última e a penúltima dessas ocasiões: não sou erudito o bastante para seguir o seu encaixe muito longe na história da humanidade. Um fator assim, hostil à civilização, já devia estar presente na vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs. Estava ligado à depreciação da vida terrena, orientada pela doutrina cristã. A penúltima ocasião se deu quando, no curso das viagens de descobrimen-

to, estabelecemos contato com tribos e povos primitivos. Devido à observação insuficiente e à compreensão equivocada de seus usos e costumes, eles pareceram, aos europeus, levar uma vida simples, feliz, de poucas necessidades, inatingível para os visitantes culturalmente superiores. A experiência posterior corrigiu vários julgamentos dessa ordem; em muitos casos a dificuldade era realmente a ausência de complicadas exigências culturais uma maior facilidade no viver, que realmente se dá via a generosidade da natureza e à comodidade na satisfação das grandes necessidades. A última ocasião não é tão familiar; surgiu ao tomarmos conhecimento do metacortico e das neuroses, que ameaçam minar o ponto de felicidade que tem o homem civilizado. Descobriu-se que o homem se torna metacortico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou hem atenuadas, isto significaria um retorno à possibilidades de felicidade.

Um outro fator de decepção juntou-se a estes. Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável. Os promotores desses progressos são conhecidos; não é mister enumerá-los. Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. Mas eles parecem haver notado que esta têm-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um ansio milen-

nar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes. Dessa constatação deveríamos concluir apenas que o poder sobre a natureza não é a realização única da felicidade humana, assim como não é o único objetivo dos esforços culturais, e não que os progressos da técnica não tenham valor nenhum para a economia da nossa felicidade. Podemos objetar: não é um positivo: ganhos de prazer, um respirável aumento na sensação de felicidade, se sou capaz de ouvir a qualquer momento a voz do filho que mora a centenas de quilômetros de distância, se logo após o desembarque do longo penoso sahar que ele suportou bent a foga e penosa viagem? Não significa nada o fato de a medicina haver conseguido reduzir extraordinariamente a mortalidade dos bebês, o perigo de infecção nas mulheres que dão à luz, e prolongar consideravelmente a duração média de vida do homem civilizado? E a essas benéficas, que devemos à tão visível e grandiosa era do avanço técnico e científico, pode-se ainda acrescentar toda uma série. — Mas aqui se ouve a voz da crítica pessimista, lembrando que a maioria dessas satisfações segue o modelo do "prazer barato", que é lavado numa certa anestesia. Ele consiste em pôr fora da cobertura uma prima despida, numa noite fria de inverno, e em seguida guardá-la novamente. Não havendo estradas de ferro para vencer as distâncias, o filho jamais deixaria a cidade natal, não seria necessário o telefone para ouvir-lhe a voz. Sem os navios transatlânticos, o amigo não emprenderia a viagem, e eu não precisaria do telégrafo para acalmar minha inquietação

por ele. De que nos serve a diminuição da mortalidade infantil, se justamente ela nos força a morrer prematuramente a procriação, de sorte que afinal não criamos mais filhos do que nos tempos anteriores ao domínio da higiene, mas por outro lado dificultamos muito a nossa vida a saúde no casamento e provavelmente comprometemos a benéfica seleção natural? E, enfim, de que nos vale uma vida mais longa, se ela tor penosa, pobre em alegrias e tão plena de dores que só podemos saudar a morte como uma redenção?

Parece fora de dúvida que não nos sentimos bem em nossa atual civilização, mas é difícil julgar se, e em que medida, os homens de épocas anteriores sentiriam-se mais felizes, e que papel desempenharam nisso suas condições culturais. Sempre nos inclinaremos a apreciar a nossa miséria objetivamente, isto é, a nos transportar para tais condições com as mesmas exigências e susceptibilidades, para então examinar que razões, nelas existentes para experimentar felicidade ou infelicidade. Este modo de consideração que parece objetivo porque abstrai das variações da sensibilidade subjetiva, é naturalmente o mais subjetivo que pode haver, ao colocar a nossa própria e construída psicologia no lugar de todas as outras que não conhecemos. Mas a felicidade é algo inteiramente subjetivo. Por mais que nos arrepiemos ante determinadas situações — a do amigo estranho magrô, do camponês na Guerra dos Trinta Anos, da vítima da Sagrada Inquisição, do judeu à espera do pogrom —, é para nós impossível nos sentirmos na pele dessa gente, intuir as mudanças que a torpor original, o gradual

entorpecimento, a cessação de expectativas, as maneiras mais finas e mais grosseiras de racionalização provocaram na susceptibilidade para sensações de prazer e desprazer. Na possibilidade de dar extrema também passam a agir dispositivos psíquicos e espirituais de proteção. Não me parece fecundo levar adiante esse aspecto do problema.

É hora de nos voltarmos para a essência desta civilização, cujo valor para a felicidade é posto em dúvida. Não vamos requerer uma fórmula que expresse tal essência em poucas palavras, antes mesmo que nos a investigá-la; emime algo. Basta-nos então repetir¹¹ que a palavra "civilização"¹² designa a inteira soma das

realizações e instituições que afastam a massa vida da queda de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si. Para maior clareza vamos reunir os traços característicos da civilização, tal como se apresentam nas sociedades humanas. Nisso não hesitaremos em nos deixar guiar pelo uso corrente da língua — ou, como também se diz, pelo "sentimento da língua" —, contando em que assun fazemos justiça a realções¹³ que ainda se encontram expressas em palavras abstratas.

11 Ver *La futura de una época*, 1927.

¹² No original, *Kultur*, termo que consta no título deste ensaio. Em alemão também existe "Zivilisation", mas não é um sinónimo verdadeiro, nomeadamente dos termos por "cultura" e "civilização", em português, por ocorrerem amarrados — ou conjuntos de sentidos.

¹³ *Geist* em deities não inferior a outras é as línguas, e pode variar até mesmo no interior de uma língua, do acordo com o tipo. Assim, por exemplo, o período considerado se *Kultur* algo em um profundo germanico quando concepção de verdade e formalismo aldrádo, daí remanente de *Zivilisation*, que se a algum extenu superficial, francês. Talvez seja a esta operação que Freud se refere, afirmando, em *La psico de una época*, que se a causa dista relação entre *Kultur* e *Zivilisation*. Para chegar ao(s) símbolo(s) em questão, é preciso verificar os contextos em que é usada — o significado se altera em. Neste texto, *Kultur* é empregado muitas vezes para designar o que chamamos de "civilização", ou seja, uma cultura em, há nome de qualquer um das instituições, técnicas e artes, e algumas vezes para designar "cultura" mais sentido mais antropológico, designando sendo que em a outras as as formas sociointerabáveis. Daí para, a língua também encontrará "cultura" no texto. Nas versões estrangeiras em tradução

es traduzido em em geralmente "civilização" para evitar o título, com exceção do sempre literal argentino, que prefere *civilización* e do alemão, que al que do singular *Kultur* e *Zivilisation* que não é exatamente a mesma palavra. Já o adjetivo *kulturel* e aqui em tradução em português por "cultural", e a solução adotada para *Kulturgeschichte* ("História da cultura"). Ver também que a tradução do título deste ensaio foi objeto de um pequeno debate entre os quando a obra por de glória em a edição de João Barata. O problema da tradução corresponde para *Lebensgefühl* (pois não havia dúvida quanto a "civilização") para *Kultur* ("cultura" ou "cultura") ("malaise", "malaise", "disconfort", "desagrado, insatisfação") ("Leve superior" ("Bem de conforto no cotidiano"), mas realmente foi adotada a solução da cultura. *Civilization and its discontents*, título que permanece até hoje em. Peter Gay, *Freud, a vida íntima* (Nova York: Norton, 1978), p. 320 [ed. em alemão: *Freud, uma vida íntima para a nossa época*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986, trad. Denise Bottmann].

¹⁴ No original *Wesen*, *Essência*; em tradução, como traduzidas *Intencionalidade* e *Intencionalidade*, isto é, como *intencional* (isto é, *intencional*), *intencional* *profundo*, *intencional* *profundo*, *intencional* *profundo*. No original também o adjetivo "intencional" ou "intencional" por que em a redutância, quanto a "intencional", a versão que equidamos a *Intencional*.

ele pode ser indicado como aquisição cultural. Há tempos ele havia formado uma concepção ideal de civilização e civilização, que incorporaram em seus deuses. Acreditava-lhes tudo o que parecia inatingível para seus desejos — ou que lhe era proibido. Pode-se então dizer que os deuses eram ideais culturais. Agora ele aproximou-se bastante desse ideal, tornou-se ele próprio quase um deus. Coisas que apenas na medida em que os ideais, no progresso geral dos homens, costumam ser alcançados. Não intencionalmente, em alguns pontos de modo algum, em outros acidentalmente em parte. O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protéico, realmente admirável quanto cultura (mesmo os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho). Ele tem o direito de consolá-se, porém, com o fato de que essa evolução não terminará positivamente no ano da graça de 1900. Époras há muitas coisas maravilhosas e progressos nesse âmbito da cultura, aumentaram mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança.

Portanto, reconhecemos o alto nível cultural de um país quando vemos que nele se cultiva e adequadamente se providencia tudo o que serve para a exploração da Terra pelo homem e para a proteção dele frente às forças da natureza; em suma, tudo o que lhe é proveitoso. Em tal país, os rios que ameaçam inundar as terras têm seus cursos regulados, e suas águas são conduzidas por canais até os lugares que delas necessitam. O solo é cuidadosamente trabalhado e plantado com a vegetação que lhe for

apropriada, os terrenos férteis das planícies são explorados com diligência e usados na fabricação dos instrumentos e aparelhos necessários. Os meios de transporte abundantes, rápidos e confortáveis, os animais selvagens e perigosos se encontram exterminados, e prospera a criação daqueles domesticados. Mas nós esquecemos ainda muitas coisas da civilização, e é digno de nota que esqueçamos coisas realizadas nos mesmos países. Como se estivéssemos negando a exigência feita em primeiro lugar, chamaríamos também como civilizado o fato de as pessoas se preocuparem com coisas que absolutamente não são úteis, que até parecem inúteis, por exemplo, quando numa cidade os parques, necessários como áreas de lazer e reservatórios de ar, possuem também jardins de flores, ou quando as janelas das casas são adornadas com vasos de flores. Lógico portanto que a coisa inútil, que esperamos ver apreciada na civilização, é a beleza. Evignmos que o homem civilizado venera a beleza, onde quer que ela lhe surja na natureza, e que a produza em objetos, e a medula em que tem capaz de fazê-lo. Isso está longe de esgotar o que reivindicamos da civilização. Dequeremos ainda ver sinais de limpeza e ordem. Não achamos que tivesse alto nível de civilização uma cidade inglesa do tempo de Shakespeare, quando houve que diamo da casa de seu pai, em Stratford, havia um monte de esterco; nós nos indignamos e tachamos de "barbas", que é o contrário de civilizado, quando vemos sujeitos de pagãos os caminhos do Bosque de Yuma. A sujeira de qualquer tipo nos parece incompreensível com a civilização; entendemos para o ser humano a exigência de limpeza, os jardins espaçados que

a pessoa do *Roi Soleil*¹ exalava um cheiro péssimo, e falavamos a ruído quando, na Isola Bella, mostraram-nos a pequena baía que Napoleão usava na cidade muralhada nos surpreendemos se alguém citava em uso do salmão como medida direta do grau de civilização. O mesmo sucede com a ordem, que, tal como a limpeza, está ligada intrinsecamente à obra humana. Mas, enquanto não podemos esperar que predomine a limpeza na natureza, a ordem, pelo contrário, nos copiamos dela. A observação das grandes regularidades astronômicas em ao ser humano não apenas o modela, mas os primeiros pontos de partida para a introdução da ordem na sua vida. A ordem é uma espécie de compulsão de repetição que, uma vez estabelecida, resolve quando, onde e como algo deve ser feito, de modo a evitar oscilações e hesitações em cada caso idêntico. O benefício da ordem é inegável: ela permite ao ser humano o melhor aproveitamento de espaço e tempo, enquanto poupa suas energias psíquicas. Seria justo esperar que se ultrapassasse a atividade humana desde o princípio, sem dificuldades; e é de espantar que isto não aconteça, que as pessoas manifestem um poder natural à negligência, irregularidade e frousalão no trabalho, e a todas as tentativas de ser educadas na imitação dos modelos celestes.

Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais. Ninguém dirá que elas são importantes para a vida como o domínio das forças naturais e outros fatores que ainda veremos, mas ninguém as verá em segundo plano, como coisas

¹ “Re- Sol”, isto é, latente.

acessórias. O fato de a civilização não considerar apenas o que é útil já se mostra em exemplo da beleza, que não desejamos ver excluída dos interesses da civilização. A vantagem da ordem é evidente: quanto à limpeza, devemos considerar que é também requerida, na higiene, e poderíamos conjecturar que esse conceito era anteriormente desconhecido antes da época de prevenção científica das doenças. Mas a utilidade não explica de todo esse empêlo; algo mais tem de estar em jogo.

Entretanto, nenhum traço nos parece caracterizar melhor a civilização do que a estimulação e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas, das realizações intelectuais, científicas e artísticas, do papel dominante que é reservado às ideias na vida das pessoas. Entre essas ideias se destacam os sistemas religiosos, cujo intuito é o edifício por meio da fé, em uma obra ao lado deles, as especulações filosóficas, e por fim o que se pode chamar de construções ideais dos homens, suas concepções de uma possível perfeição dos indivíduos particulares, do povo, de toda a humanidade, e as exigências que colocam a partir dessas concepções. O fim de essas criações não seriam independentes umas das outras, mas bastante interdependentes, difícil fazer sua exposição e também averiguar sua derivação psicológica. Se admitirmos, de maneira bem geral, que o móvel² de toda atividade humana é

² Em conexão com a palavra latina que vem do “móvel” e *Diálogo*, que tem o significado de “compreensão”, e que – quando se refere a um metacurso biológico, por exemplo, é traduzido por “móvel”. N. S. ver S. S. consultadas relaciona-se com o tema das cinco partes), ou *finis* (ver *de finibus*, *motu e force*).

o empenho visando as duas metas confluentes, utilidade e obtenção de prazer, temos que aceitar isso como válido também para as manifestações culturais aqui mencionadas, embora seja facilmente visível apenas na atividade científica e artística. Não se pode duvidar, contudo, que também as outras correspondem a fortes necessidades dos homens, talvez aquelas desatendidas apenas numa medida. Tampouco é lícito nos deixarmos enganar por julgamentos de valor sobre qualquer desses sistemas religiosos e filosóficos ou desses ideais; quer sejam vistos como a realização maior do espírito humano, quer sejam deplurados como equívocos, é mister reconhecer que sua existência, em especial seu preomínio, indica um elevado grau de civilização.

Restar-nos apreciar o último dos traços característicos da civilização, que certamente não é dos menos importantes: o modo como são reguladas as relações dos homens entre si, as relações sociais, que dizem respeito ao indivíduo enquanto indivíduo, enquanto colaborador como objeto sexual de um outro, como membro de uma família e de um Estado. Aqui se torna bem difícil manter-se livre de determinadas exigências ideais e apertados que é mesmo cultural. Talvez possamos começar afirmando que o elemento cultural se apresentaria com a primeira tentativa de regulamentar essas relações. Não havendo essa tentativa, as relações estariam sujeitas à arbitrariedade do indivíduo. Isto é, aquilo que realmente mais forte as determinaria conformar seus interesses e assuntos. Nada mudaria, caso esse mais forte encontrasse alguém ainda mais forte. A vida humana em comum

se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo. Então o poder dessa comunidade se estabelece como "Direito", em oposição ao poder do indivíduo, denominado como "força bruta". Tal submissão do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo. Sua essência está em que os membros da comunidade se limitam quanto às possibilidades de gratificação, ao passo que o indivíduo não conhece tal limite. Portanto, a exigência cultural seguinte é a da justiça, isto é, a garantia de que o orden legal que uma vez se colocou não será violado em prol de um indivíduo. Não se julga, aqui, o valor ético desse direito. O curso posterior da evolução cultural tende a tornar esse direito não mais a expressão da vontade de uma pequena comunidade — casta, tribo ou população, que normalmente age como um indivíduo — violento face a outros grupos talvez mais numerosos desse tipo. O resultado final deve ser um direito para o qual todos — ao menos todos os capazes de viver em comunidade — contribuem com sacrifício de seus instintos, e que não permite — de novo com a mesma exceção — que ninguém se torne vítima da força bruta.

A liberdade individual não é um bem cultural. Há em maior ou menor grau em qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condições de defendê-la. Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas. Aquilo que torna comunidade humana se faz sentir como império à liberdade pode ser revolta con-

tra uma injustiça presente, e assim tornar-se propício a uma maior evolução cultural, permanecendo compatível com a civilização. Mas também pode, em certos casos, a personalidade original, não domada pela civilização, e desse modo tornar-se fundamento da hostilidade à civilização. O impulso à liberdade se dirige, portanto, contra determinadas formas e reivindicações da civilização, ou contra ela simplesmente. É pouco provável que nunca alguma latência possa nos levar a hostilizar a transformação de uma técnica de sempre defendida sua exigência de liberdade individual contra a vontade do grupo. Uma parte da culpa da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga a liberdade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais, é um dos problemas que em certo modo seu próprio destino, a questão de se o seu equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel.

Ao deixar a visão comum nos indicar os traços na vida do ser humano que devem ser designados como culturais, tivemos uma impressão nítida do quanto geral da civilização, embora até o momento não tenhamos aprendido nada que não seja do condicionar geral. Não nos guardamos de apontar o preconceito que diz que civilização equivale ao aperfeiçoamento, seja o caminho traçado para o homem chegar a perfeição. Agora se nos apresenta uma concepção que talvez nos oriente de outro modo. A evolução cultural nos surge como um processo peculiar que se desenvolve na huma-

nidade, no qual muita coisa quer nos parecer familiar. Podemos caracterizar este processo pelas mudanças que ele efetua nas ambíguas disposições instintivas humanas, cuja satisfação é, afinal, a tarefa econômica de nossa vida. Alguns desses instintos são absorvidos de maneira tal, que em seu lugar aparece o que ao indivíduo descrevermos como traço de caráter. O mais notável exemplo desse fato achamos no erotismo oral da criança, sem interesse original na função excretora, nos órgãos e produtos dela, transformando-se, durante o processo, no grupo em uma técnica que conhecemos como permissão, sentido da ordem e limpeza, que, em atos e bem-vindas em si, podem exacerbar-se até adquirir um marcante predomínio, e resultar no que chamamos caráter oral. Como isto sucede não sabemos, mas não há dúvida quanto à justiça da compreensão.¹⁷ Uma, vimos era ordem e limpeza são exigências essenciais da civilização, embora sua necessidade para a vida não salte aos olhos, e o primeiro e sua adequação como fontes de prazer. Neste ponto, a semelhança entre o processo de civilização e o desenvolvimento libidinal do indivíduo indica que fazer-se evolutivo para nós, certos instintos são levados a deslocar a situação em outras vias as condições de sua satisfação, o que na maioria

¹⁷ *Freud*, no original. Como se sabe que o termo de não-adulto no original pode ser "precoce" e o "vermelho". Algumas palavras, porém, foi naturalmente substituído por "precoce" o termo *Pro-cis*, no condicionar de seu.

¹⁸ Ver "O caráter e o instinto oral" (p. 33) em, *três contribuições de Freud*, 1917, p. 100.

dos casos coincide com a nossa familiar *sublimação* (das metáforas institucionais), e em outros se diferencia dela. A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela tem a possibilidade de atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada. Cediendo à primeira impressão, seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização. É melhor refletirmos mais sobre isso, porém. Em terreno hábil, entim, e isto parece ser o mais importante, 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 "instituição cultural" domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens: já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater. Ela também coloca à sérias exigências ao nosso trabalho científico; aí temos muita a que esclarecer. Não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não foi compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios.

Porém, se quisermos saber que valor pode reivindicar nossa investigação do desenvolvimento cultural como um processo peculiar, comparável à maturação normal do indivíduo, teremos de atacar um outro problema, perguntando-nos acerca das influências a que esta evolução cultural deve sua origem, como nascem e o que determinam seu curso.

IV

Uma tarefa de medida, ao que parece, diante dela, e talvez por vezes o alento. Aqui está o ponto que parte para este.

Após o homem primitivo descolocar que estava em suas mãos — literalmente — melhorar sua sorte na Terra mediante o trabalho, não podia lhe ser indiferente o fato de alguém trabalhar com ele ou contra ele. O outro indivíduo adquiriu a seus olhos o valor de um colaborador, com o qual era útil viver. Ainda antes, em sua pré-história imediata, ele havia adotado o método de construir famílias: os membros da família foram provavelmente os seus primeiros ajudantes. É de supor que a formação da família relacionar-se ao fato de a necessidade de satisfação genital não mais se apressar como um hóspede, que surge repentinamente e após a partida não da maneira por muito tempo, mas sim estabelecer-se duravelmente e como um inquilino. Assim o macho teve um motivo para conservar junto a si a mulher em todo o mais geral, os objetos sexuais: as fêmeas, que não queriam separar-se de seus filhos de sempre nascidos, também no interesse de les tinham que ficar junto ao macho forte.¹ Nessa família primitiva falta ainda

1) A possibilidade orgânica do prazer sexual foi mantida intacta até ao estágio primário, porém os seus aspectos ligados a estes de satisfação dos estímulos olfativos, através de um processo de transmutação, teve a sua importância. O seu papel foi a satisfação por via visual, que, com a ajuda dos olhos, exigiu os olfatos orgânicos, justificados em um nível prático. O objeto da satisfação deriva desta "satisfação orgânica".

fácil entender como essa educação pode não tornar felizes os que dela participam.

Antes de investigar de onde pode vir a perturbação, o reconhecimento do amor como um fundamento da cultura nos propiciara a sua digressão, a fim de proporcionar uma base sólida anteriormente. Afirmando que a descoberta de que o amor sexual (genital) proporciona ao indivíduo as mais fortes vivências de satisfação, dá-lhe realmente o prenúncio de toda felicidade, deve tê-lo feito continuar a busca da satisfação vital no terreno das relações sexuais, colocando o entusiasmo genital no centro da vida. Prosseguimos dizendo que assim ele se torna dependente, de maneira preocupante, de uma parte do mundo exterior, ou seja, do objeto amoroso escolhido, e fica exposto ao sofrimento máximo, quando é por este desprezado ou se perde graças à morte ou à infidelidade. Por causa disso, os valores de todas as opções de aconselhamento enfaticamente esse caminho, não obstante, ele jamais deixou de reunir um grande número de seres humanos.

Uma pequena *amora* pode, devido à sua constituição, achar a felicidade pela via do amor, mas isso requer vastas alterações psíquicas da função amorosa. Tais pessoas se fazem independentes da concordância do objeto, ao deslocar o peso maior de ser amado para amara, elas protegem-se da perda do objeto, ao voltar seu amor igualmente para todos os indivíduos, e não para objetos isolados; e evitam as oscilações e decepções do amor genital afastando-se da meta sexual deste, transformando o instinto em um impulso *inibido na origem*. O

que produzem em si mesmas desse modo, um estado de sentimento uniforme, tenaz, estável, já não tem muita semelhança exterior com a vida amorosa genital, tempestuosamente agitada, de que no entanto deriva. Nessa utilização do amor para o sentimento no interior de felicidade, que no mais avançado foi talvez São Francisco de Assis. O que vemos como uma das técnicas de realização do princípio do prazer foi frequentemente vinculada à religião, com a qual pode estar ligada naquelas zonas regionais em que é negligenciada a distinção entre o Eu e os objetos e entre os próprios objetos. Há uma concepção ética, cujos motivos profundos ainda se façam claros para nós, que exerceja nessa disposição para o amor universal aos homens e ao mundo a mais exalta atitude a que pode chegar o ser humano. De qualquer forma nos exortar as mesmas duas principais objeções. Um amor que não exceda parece nos perder uma parte do seu valor, ao cometer injustiça com o objeto. Além disso, nem todos os humanos são dignos de amor.

O amor que fundou a família continua ativo na civilização, tanto em seu estado original, em que não renuncia à satisfação sexual direta, como em sua modificação, a ternura mudada na meta. Nas duas formas dá prosseguimento à função de unir em número considerável de pessoas, de maneira mais intensa do que a obtida pelo trabalho em comum. O desleixo com que na linguagem se usa a palavra "amor" tem uma justificação genitina. É feita-se "amor" a relação entre homem e mulher, que fundam uma família sendo por base as suas necessidades genitais; mas também são amores

sentimentos positivos entre pais e filhos, entre os irmãos numa família, embora tentamos que descrever tal relação como amor inibido em sua meta, como terrível. O amor inibido na meta foi, na origem, amor plenamente sexual, e ainda o é em inconsciente humano. Ambos, amor plenamente sexual e amor inibido na meta, vão além da família e estabelecem novas relações com pessoas antes desconhecidas. O amor genital conduz à formação de novas famílias, aquele inibido na meta, a "amizades", que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital — a exclusividade, por exemplo. No curso da evolução, porém, o vínculo entre amor e civilização cai fora de seu equilíbrio. Formulando o amor se opõe aos interesses da cultura: por outro lado, a cultura amega o amor com seus vários restringiões.

Essa divergência parece inevitável: sua razão não percebemos de imediato. Manifesta-se primeiramente como um conflito entre a família e a comunidade mais ampla a que pertence o indivíduo. Já notamos que um das principais tarefas da civilização consiste em juntar os homens em grandes multidões. Mas a família não quer perder o indivíduo. Quanto maior for a coesão dos membros da família, mais frequentemente eles tenderão a se apartar dos outros, e mais dificilmente ingressarão no círculo mais amplo da vida. O modo de vida em comum que é biologicamente mais simples e o único existente na infância, defende-se da superação por aquele posteriormente adquirida, cultural. A separação da família torna-se para toda jovem uma tarefa, na solução da qual a sociedade com frequência o ajuda por meio de

ritos de puberdade e iniciação. Vem-nos a impressão de que estas são ditaduras interiores a todo desenvolvimento — psíquico — e na sua origem, no fundo.

Depois são as mulheres que convertem a corrente da civilização e exercem a sua influência, refinadora e retardadora, elas, que no início estabeleceram o fundamento da civilização através das exigências de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual; o trabalho da cultura torna-se cada vez mais assunto dos homens e coloca-lhes tarefas sempre mais difíceis, obriga-os a sublimações instintuais de que as mulheres não são muito capazes. Como um indivíduo não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem que dar conta de suas tarefas mediante uma adequada distribuição da liberdade. Apesar que gasta para fins culturais, vem na maior parte das mulheres o da vida sexual: a assídua convivência com homens, a sua dependência das relações com eles e adquire inclusive de seus deveres como marido e pai. E não a mulher se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela.

Do lado da cultura, a tendência a restringir a vida sexual não é menos clara do que a de ampliar o âmbito de cultura. A primeira lei cultural, a do bem-estar, já traz consigo a proibição da escolha incestuosa de objeto, talvez a mais incisiva restrição que a vida amorosa humana experimentou no curso do tempo. Por meio de ritos, leis e costumes, são produzidas mais restrições, que atingem tanto os homens como as mulheres. As culturas não perdem o das mesmas distâncias nessa via;

a estrutura econômica da sociedade também influi sobre a medida de liberdade sexual restante. Já sabemos que nisso a cultura segue a coação da necessidade econômica, pois tem de subtrair a sexualidade um elevado montante da energia psíquica que despende. Nisso a cultura se comporta, em relação à sexualidade, como uma tribu ou uma camada da população que submete uma outra à sua exploração. O medo de uma revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de proibição. Nossa cultura europeia, oriental mostra um ponto alto nessa evolução. Psicologicamente se justifica que ela evite por desaprovar as manifestações da vida sexual infantil, pois não há perspectiva de repressar os desejos sexuais dos adultos sem um trabalho preparatório na infância. De modo algum se justifica, porém, que a sociedade civilizada tenha chegado ao ponto de também negar esses fenômenos facilmente compreensíveis, evidentes até. A escolha de objeto éo indivíduo sexualmente maduro é reduzida ao sexo oposto, a maioria das relações extragenitais é interdita com o permissivo. A exigência, expressa em tais proibições, de uma vida sexual unânime para todos, ignora as desigualdades na constituição sexual mata e adquireda dos seres humanos, priva um número

no considerável ideia do prazer sexual e se torna, assim, a fonte de grave injustiça. O resultado dessas medidas restritivas poderia ser que nos países normais, que não se acham impedidos por sua constituição, todo o interesse sexual flui, sem perda, para os canais éticos e abertos. Mas o que permanece mesmo de proibição, a anti-genitalidade sexual, é ainda prejudicado pelas limitações da legitimidade e da monogamia. A civilização atual dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade como fonte de prazer unicamente e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, éo água insubstituível, de multiplicação dos seres humanos.

Isso é, naturalmente, algo extremo. Sabe-se que demonstramos ser inevitável, mesmo por breves períodos. Apenas os freios se sujeitam a uma interdição tão ampla na sua liberdade sexual, os homens mais fortes e vigorosos apenas em troca de uma compensação, da qual falamos de mais. A sociedade civilizada, viu-se obrigada a fechar os olhos para muitas transgressões que, segundo suas normas, deveria punir. Mas não cabe enganar-se na direção oposta e supor que tal atitude é inocua, por não atingir todos os seus propósitos. A vida sexual do homem civilizado está mesmo gravemente prejudicada, às vezes parece uma função que se acha em processo involutivo, com nossos dentes e nossos cabelos e quanto órgãos. Provavelmente é lícito supor que como fonte de sensações felizes, ou seja, no encaminhamento de nossa finalidade de vida, sua importância

* O adverbio aqui empregado no original é *überraschend*, e não *überraschend* como acesse e traduzido da mesma forma, no *Asíntoma*. Este termo deveria ser, aliás, como a palavra em português, empregado apenas no caso de também adquirir, em alemão, o significado técnico de algo referente à ciência da psiquiatria – como, por exemplo, no título “O problema econômico do masoquismo”, de 1924, já citado, que ocorre na primeira contestação, por fim.

mim, algo que não posso despendar irresponsavelmente. Ele me impõe deveres, os quais tenho que me dispor a cumprir com sacrifícios. Quando amo a si mesmo, este deve merecê-lo de algum modo. (Não considero a vantagem que ele possa me trazer, nem a possível importância dele como objeto sexual; esses dois tipos de relacionamentos não contam para o preceito do amor ao próximo.) Ele o merece, se eu importantes aspectos semelha tanto a mim que posso amar a mim mesmo nele; ele o merece, se é tão mais perfeito do que eu que posso amar nele o meu ideal de mim; eu tenho que amá-lo se ele é filho de meu amigo, peço a dar do amigo, se algo lhe aconteceu se ao filho, se já nasceu minha dor, eu teria de compartilhá-la. Mas se ele me é desconhecido e não me pode atrair por qualquer valor próprio, nenhuma significação que tenha pelo mundo em minha vida emocional, dificilmente o amarei. É esta razão sendo injusto se o fizesse, pois meu amor é estimado como um privilégio pelas meus; seria injusto para com eles equiparar-lo a desqualificados. Mas se devo amá-lo com esse amor universal — apenas porque também vive nesta Terra, com os insetos, uma minhoca, uma serpente, ou até mesmo que uma parte mínima de amor lhe caberá sem dúvida alguma menos do que, pelo julgamento da razão, o seu autorização a guardar para mim mesmo. A que com um preceito tão solenemente enunciado, se o seu cumprimento não pode ser racionalmente indicado?

Olhando com mais vagar, encontro ainda outras dificuldades. Esse desconhecido não apenas não é digno de amor em geral; tanto de conhecê-lo, honestamente, que ele tem mais direito a minha benevolência, ao meu ódio,

há não parece ter qualquer amor a mim, não me dá nenhuma a menor consideração. Quando lhe traz vantagem, não há nada que me prejudicar, não se pergunta de mim, não se o grau de sua vantagem corresponde à magnitude do dano que me faz. Mas até, ele não precisa souper ter vantagem mesmo, quando pode satisfazer um prazer qualquer com isso, não se incomoda em zombar de mim, ou me ofender, me caluniar, exibir seu poder, e quanto mais seguro ele se sentir, mais desamparado estarei eu, mais seguramente é de esperar essa sua conduta para contigo. Quando se comporta de maneira diferente, quando, sendo eu desconhecido, me poupa e me considera, acho-me disposto a retribuir-lhe na mesma medida, sem qualquer preceito. De fato, se esse grandioso mandamento dissesse: "Amá tu próximo assim como te te ama", eu mal teria objetar. Há um outro mandamento que me parece ainda mais inenunciável e me desputa uma oposição ainda mais forte. Ele diz: "Amareis inimigos". Mas, pensando bem, não é justo tratá-los como meus inimigos ainda mais. Não tendo é a mesma coisa.¹

1. Um grande escritor pode se permitir expressar — de modo bem conhecido — pelo menos — algumas psicológicas, severamente comidas. É assim que Heinech Heine é *atrasado*: "Tenho o meu próprio espírito. Meus deuses, que uma mulher está calma, com um de palha, moim: boa cama, boa comida, leite e manteiga boas doces", há de — me da janela, enfim — por cá, em suas relações, e, se ahar: "Dum que se me tem um ar de me fazer, me conheço", a alegria de ver-se — ou seja — meus inimigos serem calçados nessas palavras. De estado local de Heine, por de, em sua mente, todo o mal que na vida me fizeram — pois de vezes por de meus inimigos, mas não antes de serem calçados" (Heine, *Contos e outras histórias*).

Agora acredito ouvir, de uma voz respeitável, a admoestação seguinte: "Justamente porque o próximo não é digno de amor, mas antes teu inimigo, é que deves amá-lo como a ti mesmo". Então, pelo que entendo, é um caso semelhante ao *Credo quia absurdum* [Creio porque é absurdo].

Ora, é bem provável que o próximo, quando solicitado a me amar tanto quanto a si mesmo, responda exatamente como eu o me repudio pelos mesmos motivos. Espero que não com a mesma razão objetiva, mas isso ele também pensará. Há diferenças na conduta humana que a ética clássica de "bons" ou "má" não consideraria que foram produzidas por condições determinadas. Enquanto essas inegáveis diferenças não forem superadas, obedecer às elevadas exigências éticas implicará danos aos propósitos da cultura, por estabelecer prérias para a maldade. Não podemos deixar de lembrar um evento sucedido no parlamento francês, quando se discutia a pena de morte; um orador havia alegado apaixonadamente sua abolição e colhia aplausos e elogios, até que uma voz prorrompia no recinto: "*Que mesmeus les assassins commencent!*" ["Que os assassinos comecem!"]¹¹.

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve inclinar, entre seus dotes instintuais, também um forte quintão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível

colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explicar seu trabalho sem remuneração, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para o torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem o coragem de discutir essa frase? Via de regra, essa cruel agressividade aguarda uma provocação, ou se coloca a serviço de um propósito diferente, que poderia ser atingido por meios mais suaves. Em circunstâncias favoráveis, quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes, ela se expressa também de modo espontâneo, e revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie. Querchamar à lembrança os horrores da migração dos povos,¹² das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan e Tamerlão, da conquista de Jerusalém pelos predadores cruzados, e a nela as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à verdade dessa concepção.

A existência desse pender à agressão, que podemos sentir em nós mesmos e justificadamente pressupor nos demais, é o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios.¹³

¹¹ "Migração dos povos": *Die Völkerwanderung*, escrito por vários autores de significado que os não alemães denominam "os bárbaros".

¹² "Migração dos povos": *Die Völkerwanderung*, escrito por vários autores de significado que os não alemães denominam "os bárbaros".

seu pressuposto psicológico é uma ilusão insustentável. Suprimindo a propriedade privada, subtraímos ao gosto humano pela agressão um dos seus instrumentos, sem dúvida poderoso, e certamente não o mais poderoso. Mas nada mudamos no que toca as diferenças de poder e de influência que a agressividade tem ou abuse para os seus propósitos, e tampouco na sua natureza... Ela não foi criada pela propriedade, renoua quase sem fazer no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era excessiva, já se manifesta na infância, quando a propriedade mal abandonou sua primária forma anal, constitui o sentimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas, talvez com a exceção fútil daquela entre a mãe e o filho homem. Se eliminarmos o direito pessoal aos bens materiais, subsiste o privilégio no âmbito das relações sexuais, que se torna fonte do maior ódio, desgosto e da mais violenta inimizade entre seres que de outro modo se acham em pé de igualdade. Suprimindo também este, mediante a completa libertação da vida sexual, ou seja, abolição a família, célula germinal da civilização, fica impossível prever que novos caminhos a evolução cultural pode aceitar, mas uma coisa é hábil esperar: que esse indesejável traço da natureza humana também a acompanhe por onde va.

Evidentemente não é fácil, para os homens, renunciar à gratificação de seu pendor à agressividade, não se sentem bem ao fazê-lo. Não é de menosprezar a vantagem que tem um grupamento cultural menor, de permitir ao restante um escape através da fertilização dos que não pertencem a ele. Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras

para um se exteriorize a agressividade. Certa vez discutiu o fenômeno de presença comunitária vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarente às turmas e zombarem uma da outra, como em Espanha e os portugueses, os alemães do norte e os do sul, os ingleses e os escoceses etc. Deixei isso no nome de "intercâmbio das pequenas diferenças"² que não chegou a contribuir muito para seu esclarecimento. Penso hoje nele numa conexão relativamente íntima satisfação da agressividade, incalves da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade. O povo indonésio, espalhado em toda parte, conquistou desse modo honrarias e méritos junto às culturas dos povos que o hospedaram. Infelizmente, todos os massacres de judeus durante a idade Média não bastaram para tornar a época mais pacífica e segura para seus capangas perseguidos. Depois que conquistou Países Baixos da América universal aos holandeses o fundamento de sua congregação, a antinomia extrema do cristianismo ante os que permaneciam de fé ra tornou-se uma consequência inevitável. Os romanos, cuja organização estatal não se baseava no amor, desconheciam a conferência o legista, apesar de entre eles a religião ser assunto de Estado e o Estado ser permeado de religião. Tampouco foi um acaso incapaz de que o sonho de um domínio mundial germânico evocasse o anti-semitismo para seu complemento, e podemos crer e inferir que a tentativa de instaurar na Rússia uma nova civilização comunista encontre seu

² Em "Crítica da virginal" (1907) a respeito do "intercâmbio das pequenas diferenças".

apoio psicológico na perseguição à burguesia. São nos perguntamos, perplexos, o que farão os soviets após liquidarem seus burgueses.

Se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela. De fato, o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto. Em compensação, era minúscula a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trazou um tanto de felicidade por um tanto de segurança. Mas não esqueçamos que na família primitiva somente o chefe gozava dessa liberdade instintual; os outros viviam em submissão generosa. Logo, a oposição entre uma tribo ou família gozando as vantagens da cultura e uma tribo ou família desfrutando das vantagens foi levada ao extremo naquela época primitiva da civilização. Informando-nos mais inicialmente acerca dos primitivos que ainda hoje vivem, aprendemos que não se pode invejar-lhes a liberdade em sua vida instintual; esta é superada a limitações de outra espécie, mas talvez de maior rigor que as daquela do civilizado moderno.

Se justificadamente objetamos, em nosso estado atual de civilização, que ele não preenche nossos requisitos de um sistema de viver que faça feliz, que admita muito sofrimento que se poderia provavelmente evitar, se de modo implacavelmente crítico buscamos expor as raízes de sua imperfeição, sem dúvida exerceremos o nosso dever e direito, não nos mostrando inimigos da cultura. É lícito esperar que pouco a pouco lhe introduziremos

modificações que satisfaçam melhor as nossas necessidades e escapem a essa crítica. Mas talvez nos familiarizemos igualmente com a ideia de que há dificuldades inerentes à cultura, que não seríamos a alternativas de referência. Além das tarefas de restrição instintual, para as quais estamos preparados, surge-nos o perigo de um estado que podemos denominar "a miséria psicológica da massa". Tal perigo ameaça sobretudo quando a ligação social é estabelecida principalmente pela identificação dos membros entre si, e as individualidades que podem liderar não adquirem a importância que lhes deveria caber na formação da massa.¹⁷ O estado de civilização na América de hoje dá-nos uma boa oportunidade para o estudo desse plano cultural que tememos. Mas a tentativa de entrar numa crítica à civilização da América não quero despertar a impressão de pretender eu me uma revisão de métodos americanos.

VI

Nenhuma outra tarefa me deu a sensação, como esta, de revirar algo conhecido, de ganhar papel e tinta e fazer trabalho tipográfico, para falar de coisas estranhas. De modo que se parece que o reconhecimento de um instinto de agressão especial, autônomo, significa uma mudança na teoria psicanalítica dos instintos, de modo que me pinto a discutir isso.

17. Ver *Exatidão da mente humana*, de Piaget, 1951.

Veremos que não é bem assim, que se trata apenas de captar mais nitidamente uma alteração há muito efetuada e de lhe tirar as consequências. De todas as partes que gradualmente se desenvolveram na teoria psicanalítica, a teoria dos instintos foi a que tateou, mais pensosamente o seu caminho. E no entanto era tão indispensável ao conjunto, que alguma coisa teve que ser posta em seu lugar. No completo desmoronamento inicial, uma frase do poeta filólogo Schiller, segundo a qual “a fome e o amor” sustentam a máquina do mundo, forneceu-me o ponto de partida. A fome poderia representar os instintos que querem manter o ser individual, enquanto o amor procura pelos objetos: sua função principal, favorecida de toda maneira pela natureza, é a conservação da espécie. Assim, principalmente se defrontaram instintos do Eu e instintos objetivos. Para designar a energia destes, exclusivamente para o Eu, introduzi o nome de “libido”: com isso a oposição se dava entre os instintos do Eu e os instintos “libidinais” do amor no sentido lato, dirigidos para o objeto. É certo que um desses instintos objetivos, o sádico, sublevaria pelo fato de sua meta não ser nada amorosa, e em vários pontos ele claramente se pautava nos mesmos do Eu, não podia exemplar sua estreita afinidade com instintos de dominação sem propensão libidinal; mas essas diferenças eram superadas. O sádico fazia claramente parte da vida sexual, o jogo de crueldade podia suceder ao da ternura. A neurose aparecia como o desfecho de uma luta entre o interesse da autopreservação e as exigências do libido, uma luta que o Eu venceu, mas ao custo de severo sofrimento e renúncia.

Todo analista admitirá que ainda hoje isso não parece um erro há muito constatado. Mas uma mudança tornou-se imprescindível, quando nossa pesquisa avançou do que é reprimido para o que reprime, dos instintos objetivos para o Eu. Foi de isseva, neste ponto, a introdução do conceito de narcisismo, isto é, a compreensão de que o próprio Eu se acha investido de libido, constitui mesmo o reduto original dela, e em certa medida permanece como o seu equivalente geral. Essa libido narcísica volta-se para os objetos, torna-se então libido objetiva e pode transformar-se novamente em libido narcísica. O conceito de narcisismo tornou possível apreender analiticamente a neurose traumática, assim como a psicose e muitas outras variedades a esta. A interpretação das neuroses de transferência, como tentativa de o Eu defender-se da sexualidade, não precisa ser abandonada, mas o conceito de libido ficou amarrado. Como também os instintos do Eu eram libidinais, por um momento pareceu inevitável fazer coincidir seu libido e energia imortal, tal como C.G. Jung pretendia anteriormente. Mas me reservei uma quase certeza, ainda a ser fundamentada, segundo a qual os instintos não podiam ser todos da mesma espécie. O passo seguinte foi dado em *Além do princípio do prazer* (1920), quando tive a ideia da compulsão de repetição e do caráter conservador da vida instintual. Partindo de especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que deveria haver, além do instinto para conservar a substância vivente

e juntá-la em unidades cada vez maiores,¹⁰ em outros, a ele contrário, que busca dissolver estas unidades e confundi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um impulso de morte. Os fenômenos da vida se estabelecem para a ligação orgânica em um equilíbrio dos dois. Mas não era fácil encontrar a atividade desse suposto impulso de morte. As manifestações de Eros eram muito emente visíveis e ruidosas; era de supor que o impulso de morte trabalhasse silenciosamente no interior do ser vivo, para a dissolução deste, mas isso não ematimia prova, é claro. Lá vou eu mais longe a ideia de que uma parte do impulso se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como impulso de agressão e destruição. Assim o próprio homem seria obrigado ao serviço de Eros, na medida em que o mesmo destrutiva outras coisas, animais e plantas, em vez de si próprio. Inversamente, a limitação dessa agressão voltada para fora teria de aumentar a auto-destruição, aliás sempre existente. Ao mesmo tempo, a partir desse exemplo podemos suspeitar que as duas espécies de impulsos não aguem talvez nunca, ao menos isoladas uma da outra, mas se fundem em proporções diferentes e muito variadas, tornando-se inenunciáveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito conhecido como impulso parcial da sexualidade, seríamos uma

fação assim, particularmente forte, entre o impulso ao amor e o impulso de destruição, e na sua contraparte, o masoquismo, uma ligação da destrutividade dirigida para dentro com a sexualidade, o que faz visível e notável a tendência normalizante imperceptível.

A suposição de um impulso de morte ou de destruição encontra resistência até mesmo nos círculos psicanalíticos. Sei que é frequente a inclinação de atribuir a uma bipolaridade original do próprio amor tudo o que nele é encontrado de perigoso e hostil. No começo expus apenas tentativamente essas concepções, mas com o tempo elas ganharam tal pertinência sobre mim, que já não posso pensar de outro modo. Acho que teoricamente não há mais provisórias que quaisquer outras, pois produzem apenas a simplificação sem negligência ou violentação dos fatos, que buscamos no trabalho científico. Recolho que no sadismo e no masoquismo sempre vimos as manifestações, fortemente mescladas com o erotismo, do impulso de destruição voltado para fora e para dentro, mas porém pensando que poderíamos ignorar a omnipresença da agressividade e destrutividade não erótica, deixando de lhe conceder o devido lugar na interpretação da vida. (A ansia de destruição voltada para dentro se subtrai geralmente à percepção, é verdade, quando não é tingida eroticamente.) Recordo a mulher própria atitude defensiva, quando a ideia do impulso de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, o quanto tempo depois até que eu me tornasse receptivo a ela. O fato de outros haverem mostrado e ainda mostram a mesma reação não

10. A expressão aqui utilizada refere-se apenas à tendência espontânea de Eros e à natureza em geral conservadora dos impulsos, é algo que chama a atenção e que pode vir a ser ponto de partida para outras investigações.

ao Eu a satisfação das suas necessidades vitais e o domínio sobre a natureza. Como a hipótese dele está baseada essencialmente em razões teóricas, é preciso admitir que também não se acha inteiramente a salvo de objeções teóricas. Mas é assim que as coisas se nos apresentam, no estado atual de nossa compreensão; a pesquisa e a reflexão futuras trarão eventualmente a luz decisiva.

Porém, em tudo o que segue me atiro ao ponto de vista de que o peior é a agressão e uma disposição de instinto original e autônomo do ser humano, e retorne-me ao que afirmei antes, que a civilização tem aí o seu maior e pior obstáculo. No curso de uma investigação, impôs-se-me a ideia de que a cultura é um processo estereotipado que se desenvolve na humanidade, e nós continuamos sob o influxo dessa ideia. Acrescentemos que é um processo a serviço de Eros, que pretende juntar indivíduos isolados, famílias, depois etnias, povos e nações numa grande unidade, a da humanidade. Por que isso teria de acontecer não sabemos; é simplesmente a obra de Eros. Essas multitudes humanas devem ser ligadas finalmente entre si; a necessidade apenas, as vantagens do trabalho em comum não as mantêm juntas. Mas a esse programa da cultura se opõe o instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra outro e de todos contra um. Esse instinto de agressão é o derivado e representante maior do instinto de morte, que encontramos ao lado de Eros e que partilha com ele o domínio do mundo. Agora, acredita-se, o sentido e a evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto de vida e

instinto de destruição, tal como se desenvolve na espécie humana. E a luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana.²³ E é esse combate de gigantes que nossos hábitos querem amornar com a "canção de ninar falando do céu!"

VII

Por que nossos parentes, os animais, não exibem uma luta cultural semelhante? Não os vemos. Provavelmente, alguma entre eles, as abelhas, formigas, térmitas, e algumas se durante milênios, me encontram as instituições estatuais, a divisão de funções, a limitação imposta aos indivíduos que hoje admiramos nos. É característico de nosso estado presente sentirmos que em nenhuma dessas sociedades animais, em nenhum dos papéis destinados ao indivíduo estaríamos contentes. Em muitas espécies animais pode-se ter chegado a um equilíbrio momentâneo entre as influências do meio e os instintos que nelas lutam entre si, e desse modo a uma parada no desenvolvimento. No homem primitivo, pode-se que um novo ataque da libido tenha ocasionado uma renovada oposição do instinto de destruição. Há

23. Provavelmente específica ainda tal como se vê se corrigiu a partir de um documento autógrafo, ainda em desenvolvimento.

²⁴ Referência a uma obra de Bruno de Helzig, em *Das soziale Leben der Insektenwelt* [Memórias. Como com. de inv. no. 1844]. Göttingen.

muitas questões a serem feitas aqui, para as quais ainda não há respostas.

Uma outra pergunta nos está mais próxima. De que modo se vale a censura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a delimita? Alguns desses métodos já conhecemos, mas não o que parece ser mais importante. Podê-mos estudá-lo na evolução do indivíduo. O que sucede nele, que torna inofensivo o seu gosto em agredir? Algo bastante notável, que não teríamos adivinhado e que no entanto se acha próximo. A agressividade é inibida, internalizada, mas é principalmente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto, como Super-*eu*, e que, como "consciência",¹ não pugna a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de sustentar em outros indivíduos. A tensão entre o rigoroso Super-*eu* e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta numa necessidade de punição. A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao contrariá-lo, desarmá-lo e fazê-lo com que sepa vigiá-lo por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada.

¹ *Conscience* no original. De qualquer que a palavra portuguesa pode significar duas coisas: a perspectiva, pois o indivíduo tem de ser capaz de reconhecer a culpabilidade de fazer de um certo nome; civiltamento se usa. *Benalissas*, no primeiro caso, e *Conscience* no segundo. É possível ter em vista uma paráfrase: "consciência moral"?) não a verter diretamente.

Quanto à origem do sentimento de culpa, o psicanalista pensa diferentemente dos outros psicólogos: mas também para ele não é fácil prestar contas sobre isso. Primeiro, ao se perguntar como alguém adquire sentimento de culpa, obtém-se uma resposta que não admite discussão: a pessoa se sente culpada ("peçonhora", dizem os devotos) quando fez algo que é reconhecido como "mau". Em seguida, vemos como essa resposta é punida. Após alguma hesitação, talvez se acrescenta que bastou quem não fez esse mal, e apenas reconheceu em si o próprio de fazê-lo, pode-se considerar culpado, e então se levantara a questão de por que, nisso, o próprio é equiparado à execução. Os dois casos, porém, pressupõem que já se reconheceu o mal como algo responsável, cuja execução deve ser evitada. Como se chegou a essa decisão? É lícito rejeitar uma capacidade original, por as sim chamá-la "natural", para distinguí-la entre o bem e o mal. Com frequência o mal não é, em absoluto, uma coisa neutra ou perigosa para o Eu, mas, pelo contrário, algo que ele deseja e que lhe dá prazer. Assim, mesmo, então, a influência alheia a determina o que será tudo por bom ou mau. Como o próprio sentir não seria levável ao ser humano pelo mesmo caminho, ele deve ter um motivo para se submeter a essa influência externa. Podemos envisagá-la no desamparo e na dependência das outras, e a melhor designação para ele seria meio!

² No original, *Auger* que designa um "medo" como "angústia". O leitor deve ter isso presente, ao deparar com outros dos dois termos em português, etc. aludidos.

da perda do amor. Se perde o amor do outro, do qual é dependente, devisa também de ser protegido contra perigos diversos, sobretudo espica-se no perigo de que se alguém não pudesse. É demonstrar a superioridade em forma de castigo. Portanto, inicialmente o mal é aquilo decidido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor, por medo dessa perda é preciso evitá-lo. Também por causa disso não importa se já fizemos o mal ou se ainda o faremos: em ambos os casos, o perigo só aparece quando a autoridade descobre a coisa, e ela se comprometa do mesmo modo aos dois.

Chamamos a este estado "má consciência", mas na realidade ele não merece esse nome, pois nesse estágio a consciência de culpa não passa claramente de medo da perda do amor, medo "social". Na criança pequena não pode ser outra coisa, mas em muitos adultos também não há diferença, exceto que o lugar do pai, em ambos os casos, é tomado pela grande sociedade humana. Daí eles habitualmente se permitirem realizar o mal que lhes for agradável, se tiverem certeza de que a autoridade não sabe ou nada poderá fazer contra eles; seu medo é apenas o de serem descobertos.²⁴ É com esse estado que a sociedade de hoje deve geralmente contar.

Uma grande mudança ocorre apenas quando a autoridade é internalizada pelo estabelecimento de um Super-*eu*. Com isso os fenômenos da consciência (*conscience*) chegam a um novo estágio: no fundo, si então se deveria

falar de consciência e sentimento de culpa.²⁵ Neste ponto desaparece o medo de ser descoberto, e também se desfaz por completo a diferença entre fazer o mal e desistir dele, pois ante o Super-*eu* nada se pode esconder, nem os pensamentos. A seriedade real da situação já passou, e verdade, pois a nova autoridade, o Super-*eu*, não tem motivo, segundo cremos, para maliciar o *Eu*, ao qual está intimamente ligado. Mas a influência da genese, que faz continuar a viver o passado e superá-lo, manifestando no fato de que no fundo a coisa permanece como era no início. O Super-*eu* atormenta o *Eu* pecador com as mesmas ameaças de argúcia e heilá espúria de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior.

Neste segundo estágio de desenvolvimento, a consciência mostra uma peculiaridade que não havia no primeiro e que pouco é fácil de explicar. Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela se comporta, de maneira que puramente ou que atingente esta santidade se reconhecem da mais crassa pecaminosidade. Nisso a virtude perde algo da mesma perspectiva que lhe foi prometida, o trabalho de desmentir não gera a confiança de si mesmo, embora se — em vão, do que parece — para conquistá-la. Agrega-se poderá objetar que essas são dificuldades artificialmente con-

²⁴ Os conceitos originais traduzidos por Bouscaia: "[C]onscience é uma sensação que se vive e que se teme" (1974).

²⁵ Tanto explicita do compromisso e levamos conta que essa frase espica-se separado cuidadosamente na realidade sucede em condições graduais, e que não se trata apenas da existência de um Super-*eu*, mas de sua força e esfera de influência. Todos que até alguma medida sobre consciência (Grossen) e culpa e de dois níveis no geral se aplicam que em contestam.

postas, que a consciência mais rigorosa e vigilante é provavelmente o traço característico do ser moral, e, quando os santos se dizem pecadores, não é sem razão que o fazem, em vista das tentações para satisfazer o instinto, e que se acham expostos em medida especialmente elevada — o país é sabido que a frustração continua só faz crescerem as tentações, ao passo que elas diminuem ao menos temporariamente com a satisfação ocasional. Um outro lado do âmbito da ética, teórico em problemas, e que é infamioso, ou seja, a frustração a partir de fora, permite bastante o poder da consciência no Super-*eu*. Enquanto as coisas vão bem para a pessoa, também a sua consciência é branda e permite ao Ego muitas coisas; quando uma infelicidade a atinge, ela se exalta, recumbete sua pecaminosidade, e pelas reivindicações da consciência, impõe-se privações e castigo a si mesma com penitências. “Povos inteiros se comportam e continuam se comportando assim. Mas isso se explica facilmente pelo original estágio indomado da consciência, que portanto não é abandonado após a intecção no Super-*eu*, mas subsiste junto e por trás dela. O destino é visto como substituto da instância parental; quando uma pessoa tem um infortúnio, significa que não mais é amada

por esse poder supremo, e ameaçada por essa perda de amor, inclina-se novamente ante a representação dos pais no Super-*eu*, que no momento da fortuna tendia a negligenciar. Isso é particularmente claro quando, em sentido estritamente religioso, vemos no destino somente a expressão da vontade divina. O povo de Israel se considerava o favorito de Deus, e, quando o grande Patetiz com um infortúnio após o outro em cima deste seu povo, ele não perdeu a confiança nessa relação nem dividiu do poder e da justiça de Deus, mas produziu os profetas, que lhe reprenderam a pecaminosidade, e a partir de sua consciência de culpa fugiu os presentes tão severos de sua religião sacerdotal”. E notável como o primitivo se condiz diferentemente! Se foi vítima do infortúnio, não atribui a si a culpa, mas sim ao fetiche, que evidentemente não cumpriu suas obrigações, e portanto, em vez de castigar a si mesmo.

Concluímos, então, duas origens para o sentimento de culpa: o medo da comunidade e, depois, o medo ante o Super-*eu*. O primeiro nos obriga a renunciar a satisfações instintivas, e segundo nos leva também ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Super-*eu* a continuação das coisas proibidas. Ambos igualmente como é possível entender a severidade da Super-*eu*, os reclamos da comunidade. Ela simplesmente dá continuidade ao rigor da autoridade externa, a que sucedeu e que em parte subsistiu. Agora percebemos que relação há entre a renúncia ao instinto e o sentimento de culpa. Originalmente a renúncia ao instinto é resultado do medo à autoridade externa; renuncia-se a satisfações para não perder

26 Esse sentimento social através do instinto é tratado por Mark Twain num de seus ensaios, “The first melon I ever ate” [“O primeiro melão que comi na vida”]. Na verdade, esse primeiro melão não está maduro. Acreditamos propriamente Mark Twain lendo em público esse ensaio. Depois de anunciar o título, ele não se pôde guiar a si mesmo, como se estivesse, no dia da: “Das é o melão?” Com isso, dá-lhe a vida. O primeiro não é o último.

o seu amor. Terido feito essa renúncia, estamos quites com ela, por assim dizer; não deveria restar sentimento de culpa. É diferente no caso do medo ante o Super-*eu*. A renúncia instintual não quita o lastre, pois o desejo persiste e não pode ser esvaziado do Super-*eu*. Apesar da renúncia efetuada produz-se um sentimento de culpa, portanto, e essa é uma grande desvantagem econômica na instituição do Super-*eu*, ou, como se pode dizer, na formação da consciência. A renúncia instintual já não tem efeito completo no libertador, a abstinência virtuosa já não é recompensada 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 intencionalidade interna, a renúncia da consciência de culpa.

Essas relações são tão complicadas, e ao mesmo tempo tão importantes, que eu gostaria de abordá-las a partir de outro lado ainda, entendendo o risco da repetição. Então a sequência temporal seria: primeiro, renúncia instintual devido ao medo à agressão da autoridade externa — pois a isso equivale o medo ante a perda do amor, o amor protegendo dessa agressão punitiva —, depois, estabelecimento da autoridade interna, renúncia instintual devido ao medo à ela, medo da consciência. No segundo caso, a ocupação de *ego* maior e maior intensão, e daí a consciência de culpa, necessidade de castigo. A agressividade da consciência conserva a da autoridade. Até aqui parece estar tudo claro, mas onde cabe a influência reforçadora do infortúnio (da renúncia imposta a partir de fora) sobre a consciência, o extraordinário

rigor da consciência nas pessoas melhores e mais obedientes? Já explicamos as duas peculiaridades da consciência, mas provavelmente ficou a impressão de que tais explicações não eram ao fundo, de que deixaram um resto inexplicado. E aqui surge, afinal, uma ideia instintivamente própria da psicanálise e difícil ao pensamento habitual das pessoas. Ela é de gênero tal que nos faz compreender tanto o objeto de estudo, tudo de nos parecer tão confuso e opaco. Pois ela diz que a formação da consciência (mais exatamente o medo que de pois se torna consciência) é causa da renúncia instintual, mas depois se inverte a relação. Toda renúncia instintual torna-se uma parte dinâmica da consciência, e da nova renúncia aumenta o rigor e a intencionalidade, e se pudermos harmonizar isso melhor com o que sabemos da história da origem da consciência, seríamos tentados a defender a tese paradoxal de que a consciência e resultado da renúncia instintual, ou de que esta (a nós imposta de exterior) cria a consciência, que então esvazia mais a renúncia instintual.

Na verdade, a contradição entre essa frase e a primeira da consciência aqui enunciada não é tão grande, e dividimos um meio de reduzi-la ainda mais. A fim de facilitar a exposição, vamos tomar o exemplo do instinto de agressão, e supor que nestas relações se trata sempre da renúncia à agressão. Isto seria, naturalmente, apenas uma suposição temporária. O efeito da renúncia instintual sobre a consciência se dá de maneira tal que toda parcela de agressividade que não satisfazemos é acolhida pelo Super-*eu* e aumenta a agressividade des-

te (contra o Ego). Isso não condiz com o fato de que a agressividade original da consciência é prazerosamente do tipo da autoridade externa, ou seja, nela tem a virtude da renúncia. Fazemos desaparecer essa incoerência, no entanto, se supomos uma derivação diferente para essa primitiva direção agressiva do Super-ego. Um considerável momento da agressividade deve ter se desenvolvido, na infância, contra a autoridade que lhe impede as primeiras e também mais significativas satisfações, quaisquer que sejam as privações estruturais requeridas. Ela é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa. Encontramos, na pouca e difícil situação econômica recorrente nos mecanismos conhecidos, ao zolher dentro de si, por identificação, essa autoridade inatacável, que então se torna Super-ego e entra em posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ela. O Ego da criança tem de se continuar com o triste papel da autoridade assim degradada — o pai. A situação se inverte, torna-se freqüente dizer: “Se eu fosse o pai e você o filho, eu trataria você mal.” A relação entre Super-ego e Ego é, portanto, deformada pelo desejo de relações reais entre o Ego ainda não dividido e um objeto externo. Também isso é típico. A diferença essencial, porém, está em que a severidade original do Super-ego não é — ou não é tanto — a que experimentamos de sua parte ou atribuímos a ele, mas representa nossa própria gravidade para com ele. Se isso estiver correto, pode-se mesmo afirmar que a consciência surgiu inicialmente pela supressão de uma agressão, e que depois se fortalece por novas supressões desse tipo.

Qual das duas concepções está correta? A primeira, que genericamente nos parecia inatacável, ou a mais nova, que arredonda a teoria de maneira oportuna? Claramente, e também pelo testemunho da observação direta, ambas se justificam: não se contradizem, e até mesmo concordam num ponto, pois a vingativa agressão da criança é também determinada pela medida de agressão punitiva que espanta do pai. A experiência em si, ou em outro, que de modo algum a severidade do Super-ego desrespeitado pela criança reflete a severidade do tratamento que recebeu.²⁷ Surgiu inadvertente de lá: uma criança educada humilmente, pode ter uma consciência bastante severa. Mas seria incorreto exagerar essa inclinação. Não é difícil nos convencermos de que o rigor da educação também influi grandemente na formação do Super-ego infantil. O que quer fatores constitucionais hereditários e influências do meio ou ambiental conjuntamente na formação do Super-ego e gênese da consciência, esse não é nada estranho, mas a condição etiológica geral de todos os casos mencionados.²⁸

27. Também é corretamente destacado por Melanie Klein, em seu artigo, estes aspectos.

28. Os dois aspectos mencionados de um dos fenômenos de natureza, a severidade e a coerência excessivas, foram postas num momento há dois por parte de Alexander em *Psychoanalyse der Gesamtgesellschaft*. Para a análise da personalidade total (1927), em um número especial de *Archiv für die Gesamte Psychologie*, o prof. Deussen e Kahlhofer, “Über die ‘consciência’ das Kinder und die Bildung des Super-egos durch die Erziehung”, porém, só a supressão do amor que as elas, esse filho, a ter a outra alternativa para esta agressividade que não veio a par do outro. Quando analisado, o

Pode-se também dizer que, quando a criança reage às primeiras grandes renúncias institucionais com agressividade em demasia e correspondente ingre do Super-ego, sempre num modo filogenético e vai além da reação presentemente justificada, pois o pai da pré-história era certamente terrível e capaz de extrema agressividade. As diferenças entre as duas concepções sobre a origem da consciência diminuem ainda mais, portanto, se passamos do desenvolvimento individual para o filogenético. Por outro lado, surge aqui uma nova e significativa diferença nos dois processos. Não podemos afirmar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e só é adquirido quando do assassinio do pai pelo bando de irmãos. Ali a agressão não foi suprimida, mas levada a efeito; a mesma agressão cuja supressão deve ser fonte de sentimento de culpa na criança. Agora eu não me surpreenderia se um leitor exclamasse irritado: "Então não importa se alguém mata o pai ou não, de toda forma se tem sentimento de culpa! Não podemos nos permitir algumas dúvidas, um é o fato que o sentimento de culpa deriva de agressões suprimidas, ou toda a história do assassinio do pai é um romance, e os homens primitivos não mataram seus

pais. Já pensado ser assim, não há razão entre Ego e Super-ego, toda a sua agressividade pode ser dirigida ao pai. Não, assim, talvez não seja tão crucial que se supõe existir, não se diz que a consciência surge a partir da origem da imagem conjunta de duas influências e não a frustração do mesmo, mas desenvolve-se a agressividade e a expectativa do amor, que culpa essa agressividade para dentro e a transferir para o super-ego.

pais com mais frequência do que os de hoje. Além do mais, se isso não foi um romance, mas história plausível, renuncie um caso em que sucede o que todos esperam, ou seja, alguém se não se culpado por ter realmente feito algo que não se justifica. E, para esse caso, que muitas vezes ocorre todos os dias, a psicologia nos deve ainda uma explicação".

Isso é verdadeiro e deve ser reparado. Também não é um segredo especial. Quando se tem sentimento de culpa após haver infringido algo, e por tê-lo feito, esse sentimento de culpa antes se demitido *arrepentimento*. Refere-se apenas a um ato, e naturalmente pressupõe que uma *consciência*, a disposição de sentir-se culpado, já existia antes do ato. Tal arrependimento não pode, portanto, ajudar-nos a encontrar a origem da consciência e do sentimento de culpa. O que sucede nesses casos cruciais é, habitualmente, que uma necessidade instintual adquirem força para satisfazer-se tão distante a consciência, também limitada em sua força, e que, em virtude do natural debilitamento da necessidade, pela sua satisfação, é restaurado o anterior equilíbrio de poder. Então a paralisar esta carta ao excluir desta discussão o caso do sentimento de culpa por arrependimento, ou mais frequente que ele seja, por maior que seja a sua importância prática.

Mas se o sentimento de culpa humano remonta ao assassinato do pai primitivo, esse foi mesmo um caso de "arrependimento", e não valeria para aquele tempo o pressuposto de consciência e sentimento de culpa anteriores ao ato? De onde vinha o arrependimento

nesses casos? Certamente, ele deve nos aclarar o segredo do sentimento de culpa, pondo uma fim a nossas dificuldades. É penoso que o faz. Esse arrependimento era resultado da primordial ambivalência afetiva perante o pai, os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio se satisfez com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-ego por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, criou que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. É como o petardo agressivo contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Super-ego. Creio que agora apreendemos duas coisas muito claramente, a participação do amor na gênese da consciência e a também inevitabilidade do sentimento de culpa. Não é decisivo, realmente, haver matado o pai ou deixado de fazê-lo; em ambos os casos temos de nos sentir culpados, pois o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte. Esse conflito é atingido quando os seres humanos defrontam a tarefa de viver juntos; enquanto essa comunidade assume apenas a forma da família, ele tem de se manifestar no complexo de Édipo, instituir a consciência, criar o primeiro sentimento de culpa. Ao se processar uma ampliação dessa comunidade, o mesmo conflito prossegue em formas dependentes do passado, é fortalecido e resulta numa intensificação do sentimento de culpa.

Como a cultura obedece a um impulso erótico interno, que a ligar uniu os homens em uma massa intimamente ligada, só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa. O que teve início com o pai se completa na massa. Se a cultura é o passo de desenvolvimento necessário da tarefa à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte – o necessário do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar. La metamos da estomocente da nucaia contra os “poderes celestiais”, feita pelo grande poeta:

*“Ficé nos traços à e céticaia,
Deixando que o póia se tome culpado,
Depois o abandono ao sofrimento,
Pois toda culpa na terra se paga.”*

É bom podermos dar um suspiro, ao perceber que a alguns indivíduos é dado o mar sem maior esforço, do mergulhar das próprias sensações, os contornos mais profundos, aos quais temos de chegar em meio a torturante incerteza e incansável tatear.

SJ. Corbin, “Um caso de harpina”, em *El libro del alma* [no original: “El poder en la vida humana. El ser y el alma. El alma y el cuerpo humano. El alma y el cuerpo humano. El alma y el cuerpo humano. El alma y el cuerpo humano.”].

VIII

“Chegando ao fim desse capítulo, o autor precisa desculpar-se com o leitor por não lhe ter sido um guia muito hábil, por não lhe haver apontado certos pontos nos e digressões perigosas. Não há dúvida de que é possível fazer melhor. E, mais, em seguida, compensar em parte esses defeitos.”

Em primeiro lugar, imagino que os leitores tenham a impressão de que a discussão sobre o sentimento de culpa excedeu as habilidades deste ensaio, aproximando-se de muito espaço e impulsionado para a margem o conteúdo restante, com o qual nem sempre se vincula de modo íntimo.⁷ Isso pode haver prejudicado a arquitetura da obra, mas corresponde bem ao propósito de situar o sentimento de culpa como o problema mais importante da avaliação cultural e de mostrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, por meio do sentimento de culpa.⁸ O que ainda parece estranho nesta fase – que é

⁷ Não há espaço de uma linha vazia entre esse parágrafo e a introdução na edição de 1914 intitulada *Die Unmoral der Erde*. Mas, quando se releu que foi sentido um espaço neste ponto e que ele se achava muito próximo ao título mais recente (*Sehnsucht nach Glück*), resolveu-se acrescentar-lhe, aqui e em alguns outros lugares,

§ 3 “Assim a consciência nos trata a todos os males [...] [E]stamos, no fim, a ponto de não ter mais ao mesmo tempo, que a terra feliz de reza em sua vida não é a terra real, a terra que se deve fazer a si mesma, a terra atual. Ela tem, em péssimo preparo, a para a agressividade, de que ele certamente será objeto. Ao indiar os povos, a culpa com um conhecimento psicológico é incorreto. A educação age como

o resultado final de nossa investigação, pode provavelmente remontar à relação especial, até agora não compreendida, entre o sentimento de culpa e nossa consciência [*Konsequenzen*]. Nos casos comuns de arrependimento, que consideramos normais, ele é bastante perceptível para a consciência, estamos inclusive acostumados a falar de “consciência de culpa” [*Schuldberücksichtigung*], em vez de sentimento de culpa. O estudo das neurises, às quais devemos as mais valiosas indicações para o entendimento do normal, revela situações contraditórias. Em uma dessas situações, a memória observava, o sentimento de culpa se impõe de modo ostensivo à consciência, dominando o quadro patológico e a vida dos doentes, mal deixando que algo mais apareça. Na maioria dos outros casos e formas de neurise, porém, ele permanece totalmente inconsciente, sem por isso manifestar frutos neurises. Os doentes não acreditam em nós, quando lhes atribuímos um “sentimento de culpa inconsciente”, para que nos culpassem em alguma medida, pois lhes falamos de uma inconsciência reversidade de castigo, na qual se expressa o sentimento de culpa. Mas a relação com uma forma particular de neurise age de vez em vez

quem em a pessoa para uma espécie polar ou a forma de verbo e mapas dos laços íntimos. Tem-se a impressão por em tratados da cognição e suas. A seriedade destas não prejudicam nem mesmo a obrigação de seriedade. Assim deveriam ser os meios, para serem felizes e tomar nos assuntos à luz, mas é preciso ser em conta que eles não são assim”. Em vez disso, faz um pouco de referência que todos os detalhes compõem as questões éticas, que são virtuosas. Nisso é fundamentada a exigência de que existamos, e, por,

perestimada; também na memória obsessiva há tipos de duentes que não percebem o seu sentimento de culpa, ou que o sentem como um doloroso mal-estar, uma espécie de angústia, a ponto quando se veem impedidos de executar determinadas ações. Deve não ser possível compreender totalmente essas coisas, ainda não somos capazes disso. Talvez seja aqui a mistura a observar de que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide intimamente com a *angst* ou *Super-ego*. Na relação com a consciência, a angústia exhibe as mesmas extraordinárias variações. De algum modo a angústia se acha por trás de toda situação, mas ora se refugia silenciosamente para si a consciência interior, ora se revela de modo tão aberto, que nos vemos obrigados a falar de angústia inconsciente ou — se quisermos ter uma mais limpa consciência [*klarsie*] psicológica, já que a angústia é em princípio uma sensação — de possibilidade de angústia. E por isso é fácil conceber que também a consciência de culpa produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como um mal-estar, uma insatisfação para a qual se busca outras explicações. Pelo menos as religiões não desconsideraram jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem — algo que não considerarei em outro lugar¹ — redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se surge essa categoria no cristianismo, com a mor-

31. *Beitrag zur Psychologie der Sünde* (1912).

te sacrificial de um indivíduo que é omissa a culpa comunitária dos, inferimos qual poderia ter sido a primeira versão em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início.²

Podem não ser de muita importância, mas provavelmente não será supérfluo esclarecermos o sentido de vocabulismos como "Super-ego", "consciência" [*Gewissen*], "sentimento de culpa", "necessidade de castigo" e "arrependimento", que usamos, talvez frequentemente, de maneira bruxa e intercambiável. Todos dizem respeito à mesma coisa, mas designam diferentes aspectos dela. O Super-ego é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Ego e de julgar, exercendo uma criticidade censurária. O sentimento de culpa, a doriza do Super-ego, é então o mesmo que a severidade da consciência, é a percepção que tem o Ego de ser vigiado assim, a apreensão da tensão entre os seus desejos e as exigências do Super-ego, e o mundo ante essa instância crítica subjacente a relação entre a necessidade de castigo, e uma expressão instintual do Ego, que por influência do Super-ego não conforma-se mas suprieta, ou seja, empregando uma parte do instinto para destruição imediata no presente para formar uma ligação crítica com o Super-ego. Não se deve falar de consciência moral antes de demonstrar a existência de um Super-ego; quanto à consciência de culpa, é preciso admitir que se apresenta antes do Super-ego, ou seja, também antes da consciência.

32. *Die Sünde* (1912).

moral. É então a expressão imediata do medo à autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última, o desativado dentro do conflito entre a necessidade do amor dela e o ímpeto de satisfação instintual, cuja inibição gera a tendência à agressão. A superposição dessas duas camadas do sentimento de culpa — uma vindo do medo à autoridade externa, outra do medo à interna — tornou mais difícil esvazarmos a trama da consequência moral. "Arrependimento" é um nome geral para a reação do Eu num caso de sentimento de culpa, contém, pouco transformado, o material de sensações da angústia que seria por trás, é ele mesmo um castigo e pode incluir a necessidade de castigos, também ele pode ser mais vilão que a consciência moral.

Não fará nenhum mal passarmos em revista as tradições que por um momento nos confundiram em nossa investigação. O sentimento de culpa devia ser, em determinado ponto, consequência de agressões não realizadas, mas em outra ocasião, e justamente no seu início histórico, o parricídio, consequência de uma agressão levada a cabo. Achamos também a saída para essa dificuldade. O estabelecimento da autoridade interna, do Super-*eu*, mudou radicalmente a situação. Antes o sentimento de culpa coincidia com o arrependimento; nisto observamos que se deve reservar a designação de "arrependimento" para a reação após efetivamente haver sido realizada a agressão. Depois a diferença entre agressão intencionada e realizada perdeu sua força, devido à onisciência do Super-*eu*, o sentimento de culpa podia ser gerado tanto por uma violência realmente

executada — como todos sabem — quanto por uma apenas intencionada — como verificou a psicanálise. O conflito entre os dois instintos primordiais, o ímpeto da ambivalência, produz o mesmo efeito, com ou sem mudança na situação psicológica. Somos tentados a buscar aí a solução para o enigma da relação variável que o sentimento de culpa mantém com a consciência. O sentimento de culpa por arrependimento em virtude da ação teria de ser sempre consciente, aquele por percepção do mau impulso poderia permanecer inconsciente. Não é tão simples, porém; a primeira obsessiva contradiz enfaticamente isso. A segunda contradição era que a energia agressiva, da qual imaginamos dotados o Super-*eu*, apenas dá continuidade e mantém para a vida psíquica, segundo uma concepção, a energia punitiva da autoridade externa, enquanto para outra concepção seria antes a nossa própria agressividade, que, não tendo alcançado aplicação, é dirigida contra essa autoridade culpadora. A primeira visão parecia adequar-se melhor à história, a segunda, à teoria do sentimento de culpa. Uma ou outra mais demandada apagueu quase em demasia a oposição aparentemente ineliminável e essencial e criou a confusão que se trata de uma agressão deslocada para dentro. A observação clínica, por sua vez, permite distinguir realmente duas fontes para a agressividade atilância, ao Super-*eu*, das quais uma ou outra exerce o efeito maior num caso particular, mas que em geral atuam conjuntamente.

Este é o lugar, então, para defender seriamente uma concepção que antes sugerimos como suposição provisória,

Na mais recente literatura psicanalítica há uma predileção pela teoria segundo a qual toda espécie de frustração, toda satisfação frustrada, contrariada, tem ou pode ter por consequência uma elevação do sentimento de culpa.¹³ Acham que teríamos bastando as dificuldades técnicas se deixarmos isso valer apenas para os instintos agressivos, e não se achará muita coisa que vá de encontro a essa hipótese. Pois como explicar, dinamicamente, que no lugar de uma expressão erótica não cumprida surja um acréscimo do sentimento de culpa? Isso parece possível apenas por um motivo: que o impedimento da satisfação erótica desperte um quê de perda agressivo contra a pessoa que atrapalha a satisfação, e que essa agressividade, mesmo não se suprimida, mas em ato e somente a agressividade que se transforma em sentimento de culpa, ao ser suprimida e transmitida para o Super-ego, é assim convertida de que poderemos expor muitos processos de modo mais simples e transparente, se limitarmos aos instintos agressivos e o papel da psicanálise relativo à derivação do sentimento de culpa. O exame do material clínico não fornece resposta inequívoca neste ponto, pois conforme o nosso pressuposto as duas espécies de instintos quase nunca aparecem puras, isoladas uma da outra, mas a apreciação de casos existentes provavelmente apontará na direção que espero. Tive tentado a extrair uma primeira conclusão dessa concepção mais rigorosa, aplicando-a ao processo de

13. Particularmente em Ernest Jones, Susan James, Melanie Klein; mas também, seguindo-me, em Béli e Alexander.

repressão. Os sintomas das neurioses são, como vimos, essencialmente satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados. No curso do trabalho psicanalítico aprendi mais, para nossa surpresa, que talvez toda neuriose esconda um quê de sentimento de culpa inconfessado, que por sua vez fortalece os sintomas ao usá-los como castigo. Agora é plausível formular a seguinte proposição: quando uma tendência instintiva também é reprimida, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa. Ainda que se apresente aproximadamente correta, esta frase merece o nosso interesse.

Alguns leitores deste trabalho podem achar que eu vivam demasiadas vezes a fórmula da luta entre Eros e Instinto de morte. Ela caracteriza o processo cultural que se desenvolve na humanidade, mas refere-se também ao desenvolvimento do indivíduo e desce para, além do mais, o próprio segredo da vida orgânica. Um ser indispensável pesquisar as relações que existem entre os três processos. A repetição da mesma fórmula se justifica pela consideração de que o processo cultural da humanidade e o desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais, e portanto participam da característica mais ampla da vida. Por outro lado, justamente por isso a constatação desse traço geral não contribui em nada para a diferenciação entre eles, enquanto certas condições particulares não vêm delimitá-los. Só podemos nos tranquilizar, então, afirmando que o processo cultural é a modificação que o processo vital experimenta sob in-

florência de uma tarefa colocada por Eros e asugada por Ananké, a real necessidade, e que essa tarefa consiste na união de indivíduos separados em uma comunidade ligada inicialmente. Mas, se olharmos a relação entre o processo cultural da humanidade e o processo de desenvolvimento ou educação do indivíduo, sem muito hesitar decidiremos que ambos são de natureza muito parecida, se não forem o mesmo processo realizado em objetos diferentes. Naturalmente o processo cultural do gênero humano é uma abstração de ordem mais alta que o desenvolvimento do indivíduo, e portanto mais difícil de apreender vivamente; tampouco a base de analogias deve ser exagerada comprovadamente. Mas, tendo em vista a semelhança dos fins — num caso, a integração de um indivíduo num grupo humano; no outro, a criação de uma unidade coletiva a partir de muitos indivíduos —, não pode nos surpreender a similitude dos meios empregados e dos fenômenos advindos. Em virtude da sua extraordinária importância, não cabe silenciar por mais tempo a respeito de um traço diferenciador dos dois processos. No processo de desenvolvimento do indivíduo, conserva-se a principal meta do programa de princípio do prazer, achar a satisfação da felicidade, e a integração ou adaptação a uma comunidade aparece como uma condição inevitável, que se deve cumprir para alcançar a meta de felicidade. Se pudessemos fazê-lo sem essa condição, seria talvez melhor. Em outros termos, o desenvolvimento individual nos aparece como um produto da interferência de duas tendências: a aspiração à felicidade, que habitualmente chamamos de

"egoísta", e a aspiração a união com outros na comunidade, que denominamos "altruísta". As duas direções não vão muito além da superfície. No desenvolvimento individual, como foi dito, a ênfase vai geralmente na aspiração egoísta ou a felicidade; a outra, que pode ser chamada "cultural", contém-se, via de regra, com o papel restritivo, é ditame no processo cultural. Nele o principal é, de longe, a meta de criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos; a meta da felicidade ainda existe, mas é impelida para segundo plano; quase parece que a criação de uma grande comunidade humana teria êxito maior se não fosse preciso preocupar-se com a felicidade do indivíduo. O processo de desenvolvimento individual pode então ter traços espúrios, que não se repetem no processo cultural humano; é apenas na medida em que o primeiro desses processos tem por meta a incorporação na comunidade que ele necessariamente coincide com o segundo.

Assim como um planeta circula em volta do seu astro central, além de rodar em torno do seu próprio eixo, também um ser humano participa do curso evolutivo da humanidade, enquanto segue o seu caminho de vida. Para nossos olhos deuses, no entanto, o jogo de forças da céu parece fixado numa ordem invariável; na vida orgânica vemos ainda como as forças lutam entre si, e os resultados do conflito mudam constantemente. Assim também as duas tendências, a de felicidade individual e a de união com outros seres, têm de lutar uma com a outra no interior de cada indivíduo; assim os dois processos, de evolução individual e cultural, precisam

deformar-se e dispor-se um ao outro o terreno. Mas essa luta entre indivíduo e sociedade não deriva da oposição provavelmente ineliminável entre os dois instintos primários, Eros e Morte; significa uma desavença na causa da "liberdade comparativa" à briga pela distribuição da libido entre o Eu e os objetos, e admite um equilíbrio final no indivíduo – o qual também me lembro da expressão – "apesar de atualmente dificultar-lhe tanto a vida."⁴

A analogia entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo pode ser ampliada num aspecto importante. Pois é lícito afirmar que também a comunidade forma um Super-ego, sob cuja influência precede a evolução cultural. Pode ser uma referência, para uma compreensão das culturas humanas, perseguir em detalhes essa analogia. É-me limitarei a destacar alguns pontos principais. O Super-ego de uma época cultural tem origem semelhante ao de um indivíduo, baseia-se na impressão que grandes personalidades-líderes deixaram, homens de assombrosa energia espiritual, em nos quais uma das tendências humanas adota a expressão mais forte e mais pura, e por isso também, com frequência, a mais unilateral. Em muitos casos a criação vai ainda mais longe, na medida em que essas pessoas – freqüentemente, talvez sempre – foram durante a vida zombadas, maltratadas e mesmo cruelmente eliminadas pelas outras, tal como

também o pai primário ascendeu a divindade apenas muito depois de sua morte violenta. O mais impressionante exemplo dessa conjugação do destino é justamente a pessoa de Jesus Cristo, se porventura não pertence ao reino do mito, que se chamou à vida em absoluta memória daquele evento primário. Um outro ponto de concordância é que o Super-ego da cultura, exatamente como o do indivíduo, instintivamente exige ideais, cujo não cumprimento é punido mediante "angústia de consciência". E aqui se produz o mesmo caso curioso de processos psíquicos em questão serem para nós mais familiares e mais acessíveis à consciência, quando vistos no grupo, do que podem sê-lo no indivíduo. Neste apenas as agressões do Super-ego, no caso de *ressão*, fazem-se audíveis como no *raminagem*, enquanto as exigências mesmas com freqüência ficam inconscientes no segundo plano. Se os tratemos para o conhecimento consciente, revela-se que coincidem com os preceitos do Super-ego cultural preponderante. Nesse ponto os dois processos, a evolução cultural da massa e o do indivíduo, estão encaixados um no outro, por assim dizer. Daí que não poucas manifestações e características do Super-ego podem ser mais facilmente notadas em seu comportamento na comunidade cultural do que no indivíduo.

O Super-ego da cultura desenvolve seus ideais e eleva suas exigências. Entre as últimas, as que concernem às relações das seres humanos entre si são designadas por "ética". Em todos os tempos as pessoas foram encimadas pela ética, como se dela esperassem realizações de particular importância. De láti, a ética se dedica

⁴ Na *Standard English* há um parágrafo sobre a última frase: "1. [...] *It is not surprising that civilization may appear the life of the individual to be free*", lição de [1931] XXI, p. 140. Mas o promotor usado por Freud nesse trecho (pêndice resp. na *Revista "A Luta"*, número 16, outubro de 1931) é, como citando Strachey,

ao ponto facilmente reconhecido como o mais frágil de toda cultura. Ela há de ser vista, então, como tentativa terapêutica, como esforço de atingir, por um mandamento do Super-eu, o que antes não se atingiu com o outro fator cultural. Já sabemos que aqui se coloca o problema de como afastar o maior obstáculo à cultura, o pecado constitucional dos homens para a agressão mútua, e por isso mesmo nos interessamos especialmente por aquele que é provavelmente o maior joia dos mandamentos do Super-eu cultural, o que diz: "Ama teu próximo como a ti mesmo". A investigação e a terapia das neuroses nos ajudam a sustentar duas objeções contra o Super-eu individual. Pela severidade dos seus mandamentos e proibições, ele se preocupa muito pouco com a felicidade do Eu, não levando devidamente em conta as resistências ao cumprimento deles, a força instintual do Id e as dificuldades do ambiente real. Daí que, movido pela intenção terapêutica, frequentemente somos obrigados a combater o Super-eu, e nos empenhamos em fazer baixar suas exigências. Recriminações idênticas podem ser feitas às reivindicações éticas do Super-eu cultural. Também este não se preocupa suficientemente com as leis da constituição psíquica da ser humano, emite uma ordem e não se pergunta se é humanamente possível cumpri-la. Supõe, *in vitro*, que para o Eu do ser humano é possível, psicologicamente, tudo aquilo de que o recordem, que o Eu tem domínio instintivo sobre o seu Id. Isso é um erro, e também nos chamados homens normais o controle sobre o Id não pode ir além de certos limites. Exigindo mais, produzimos no indivíduo o reles-

tação da natureza, ou o tornamos infeliz. Com o mandamento "Ama-teu próximo como a ti mesmo" e a mais forte defesa contra a agressividade humana, é um belo exemplo do procedimento autopsicodigético do Super-eu cultural. O mandamento é inestável; como no formulável ir-faço do amor só pode lhe diminuir o valor, não elimina a necessidade. A civilização negligencia muito isso; recorda apenas que quanto mais difícil o cumprimento do preceito, mais mercedário vem a ser ele. Mas quem se queixa tal preceito, na civilização animal, põe-se em desvantagem diante daquele que o ignora. Que progresso obstáculo à cultura deve ser a agressividade, se a defesa contra ela pode tornar tão infeliz quanto ela mesma? A cultura érica não tal nada tem a oferecer aqui, salvo a satisfação narcísica de o indivíduo poder se considerar no topo do que os outros. A erica que se apoia na religião introduz aqui suas promessas de um além (já não no luar. Arho que, enquanto a virtude não compensar já nesta vida, a ética pregara em vão. Parece-me também fora de dúvida que uma real mudança nas relações das pessoas com a propriedade seria de maior valor, no seu ponto, que qualquer mandamento ético, mas entre os socialistas esta compreensão é turvada por um novo desorientamento ideológico da natureza humana, e assim tornada sem valor para a aplicação.

A linha de abordagem que procura estudar nos fenômenos da evolução cultural o papel de um Super-eu me parece prometer ainda outros esclarecimentos. Apesar de me a emulher. Mas de uma questão não posso me esquivar. Se a evolução cultural tem tamanho sim-

funde com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificável o diagnóstico de que muitas culturas — ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade — tornam-se “neuróticas” por influência dos esfêrgos culturais? A dissecação analítica dessas neuroses poderia ser acompanhada de sugestões terapêuticas que reivindicariam tanto interesse prático. Não posso dizer que uma tentativa dessas, de transferência da psí-análise para a comunidade cultural, não teria sentido ou estaria condenada à esterilidade. Mas teríamos de ser muito prudentes, e não esquecer que se trata apenas de analogias, e que não apenas com seres humanos, também com conceitos é perigoso retirá-los da esfera em que surgiram e evoluíram. O diagnóstico das neuroses da comunidade também encontra uma dificuldade especial. Na neurose individual nos serve de referência imediata o contraste que distingue o enfermo de seu ambiente, tido como “norma”. Tal ponto de fundo não existe para um grupo (qualmente afeição, teria que ser arranjado de outra forma. E no que diz respeito à aplicação terapêutica de compreensão, de que admitaria a mais pertinente análise da neurose social, se ninguém possui a autoridade para impor ao grupo a terapia? Apesar de todas essas dificuldades, pode-se esperar que um dia alguém vá compreender sem lherato patologia das comunidades culturais.

Vaiá longe de mim, pelos motivos mais diversos, fazer uma avaliação da cultura humana. Esforço-me para manter distância do preconceito entusiasta segundo o

qual nossa civilização é o que temos ou podemos ter de mais precioso, e sua ruína nos levará necessariamente a alturas de insuperável peregrinação. Posso ao menos escautar sem indignação o crítico que acha que, tendo em conta os fins do empreito cultural e os meios de que se utiliza, de veríamos chegar à conclusão de que o empreito todo não vale a pena e o resultado pode ser tão só uma condição intolerável para o indivíduo. Facilita a minha imparcialidade o fato de saber muito pouco sobre tudo isso — de saber apenas uma coisa com certeza: que os juízos de valor dos homens são inevitavelmente governados por um desejo de felicidade, e que, portanto, são uma tentativa de escapar aos difeões com argumentos. Eu entendo muito bem quem destaca o caráter feroz da cultura humana e dissesse, por exemplo, que a facilidade a limitar a vida sexual, ou a impor o ideal humanitário à custa da seleção natural, é uma direção evolutiva que não pode ser desviada pelo indivíduo, ante a qual é melhor cravar-se, como se fosse uma necessidade da natureza. Também não tenho objeção, isso, a de que tendências tidas por insuperáveis foram freqüentemente, na história da humanidade, postas de lado e substituídas por outras. Assim me falta o ânimo de apresentá-las aos semelhantes como um prefeito, e me envio à sua re-empunhação de que não sou capaz de. Eles oferecem consolo, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementemente revolucionários quanto os mais piedosos crentes, de forma igualmente aporosaada.

A men ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural pos-

dera controla as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Precisamente quanto a isso a época de hoje merece talvez um interesse especial. Atualmente os seres humanos surgiram em tal exortio de forças da natureza, que não lhes é difícil reconhecer a elas para se extinguirem em si o iliberto homem. Eles sabem disso, daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas "potências celestiais", o eterno Eros, empunhe em seu esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?