

# O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO (1930)

TÍTULO ORIGINAL: *DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR*. PUBLICADO PRIMEIRAMENTE EM VOLUME AUTÔNOMO: VIENA: INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG [EDITORA PSICANALÍTICA INTERNACIONAL], 1930, 136 PP. TRADUZIDO DE *GESAMMELTE WERKE XIV*, PP. 421-506; TAMBÉM SE ACHA EM *STUDIENAUSGABE IX*, PP. 191-270.

É difícil escapar à 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 deixam de ser venerados pelos contemporâneos, embora sua grandeza repouse em qualidades e realizações inteiramente 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 pequena obra em que trato a religião como ilusão, e ele respondeu que estava de acordo com o meu juízo sobre a religião, mas lamentava que eu não tivesse apreciado corretamente a fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento peculiar, que a ele próprio jamais abandona, que ele viu confirmado por muitas pessoas e pode supor existente em milhões de outras. Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que “oceânico”. 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 apoderam, conduzem por determinados canais e também dissipam, sem dúvida. Com base apenas nesse sentimento oceânico alguém poderia considerar-se religioso, ainda que rejeitasse toda fé e toda ilusão.

Tal manifestação de um amigo que reverencio, e que já apreciou ele mesmo poeticamente a magia da ilusão, trouxe-me dificuldades de alguma monta.<sup>1</sup> Eu próprio não consigo divisar em mim esse “sentimento oceânico”. Não é fácil trabalhar cientificamente os sentimentos. Pode-se tentar descrever os seus sinais fisiológicos. Quando isso não ocorre — e receio que também o sentimento oceânico se furte a uma caracterização assim —, nada resta senão ater-se ao conteúdo ideativo que primeiro 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 brindar com este consolo o herói que vai se matar: “Para fora deste mundo não podemos cair”.<sup>2</sup> 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 afetiva, mas, tal como ela, não fal-

1 *Liluli*, 1923 [1919]. Desde a publicação dos livros *La vie de Ramakrishna* e *La vie de Vivekananda* (1930), não preciso mais esconder que o amigo de que falo no texto é Romain Rolland. [Nota acrescentada em 1931.]

2 Christian Dietrich Grabbe, *Hannibal*: “Ja, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin” [“Sim, para fora do mundo não cairemos. Simplesmente estamos nele”].

taria em outros atos de pensamento de envergadura 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 imediato, desde o início orientado para isso, é tão estranha, ajusta-se 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 nós 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 nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à 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 Eu e o Id. Mas ao menos para fora o Eu parece manter limites claros e precisos. Só é diferente num estado — por certo extraordinário, mas que não pode ser condenado como patológico. No auge do enamoramento, a fronteira entre Eu e objeto ameaça desaparecer. Contrariando o testemunho dos sentidos, o enamorado afirma que Eu

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

Prosseguindo na reflexão, vemos que esse sentimento do Eu 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 construir\* com certo grau de proba-

\* Tradução literal do verbo *konstruieren*, aqui empregado no sentido figurado de “traçar, esboçar, conceber”; o substantivo correspondente aparece no título de um dos últimos textos de Freud, “Konstruktionen in der Analyse” (1937) e na citação que ele faz do romancista Theodor Fontane, algumas páginas adiante. Das versões estrangeiras consultadas, três adotam essa mesma solução (a argentina, a italiana e a *Standard* inglesa), enquanto duas preferem “reconstruir” (a espanhola de Rey Ardid, Biblioteca Nueva, e a inglesa de Joan Riviere, no vol. 54 de *Great Books of the Western World*) e a francesa de Odier traz *reconstituer*. [As notas chamadas por asterisco e as interpolações às notas do autor, entre colchetes, são de autoria do tradutor. As notas do autor são sempre numeradas.]

bilidade.<sup>3</sup> O bebê lactante ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte das sensações que lhe sobrevivem. Aprende a fazê-lo aos poucos, em resposta a estímulos diversos. Deve impressioná-lo muito que várias das fontes de excitação, em que depois reconhecerá órgãos de seu corpo, possam enviar-lhe sensações a qualquer momento, enquanto outras — entre elas a mais desejada, o peito materno — furtam-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 frequentes, variadas, inevitáveis sensações de dor e desprazer que, em sua ilimitada 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 fronteiras 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 objeto, e alguns tormentos que se pre-

3 Ver os numerosos trabalhos sobre desenvolvimento do Eu e sentimento do Eu, desde “Entwicklungsstufen des Wirklichkeits-sinnes” [“Estágios no desenvolvimento do sentido da realidade”, 1913] de Ferenczi, até as contribuições de Paul Federn, em 1926, 1927 e depois.

tende expulsar revelam-se como inseparáveis 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 defender-se das sensações de desprazer percebidas ou das que ameaçam. O fato de o 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, torna-se o ponto de partida de significativos distúrbios patológicos.

É desse modo, então, que o Eu se desliga do mundo externo. Ou, mais corretamente: no início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente — sim, todo-abrangente —, que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno. Se é lícito supormos que esse primário sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens — em medida maior ou menor —, então ele ficaria ao lado do mais estreito e mais nitidamente limitado sentimento do Eu da época madura, como uma espécie de contraparte dele, e os seus conteúdos ideativos seriam justamente os da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento “oceânico”. Mas temos o direito de

supor a sobrevivência do que é original junto ao que vem depois, que se originou dele?

Sem dúvida. Algo assim não é estranho no âmbito psíquico, e tampouco em outras áreas. Com relação aos animais mantemos a hipótese de que as espécies mais evoluídas procederam das mais baixas. No entanto, ainda hoje todas as formas simples de vida se acham presentes. Os grandes sáurios se extinguíram e deram lugar aos mamíferos, mas um autêntico representante daquela família, o crocodilo, ainda vive entre nós. A analogia pode parecer remota, e padece também do fato de as espécies inferiores sobreviventes não serem as verdadeiras ancestrais das mais evoluídas de hoje. Em geral os 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 cisão no desenvolvimento. Parte de uma atitude, de um impulso instintual, permaneceu 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 atraente 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 mnemônico, tendemos à suposição contrária de que na vida psíquica nada que uma vez se formou 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.<sup>4</sup> Os historiadores ensinam que a mais antiga Roma foi a *Roma quadrata*, um povoamento rodeado de cerca no monte Palatino. Seguiu-se então a fase do *Septimontium*, uma federação das colônias sobre os respectivos montes, depois a cidade que foi cercada pelo muro de Sérvio Túlio, e ainda mais tarde, após todas as transformações do tempo da república e dos primeiros césores, a cidade que o imperador Aureliano encerrou 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 estágios. Excetuando algumas brechas, verá o muro de Aureliano quase intacto. Em certos lugares achará trechos do muro de Sérvio, trazidos à luz por escavações. Se tiver suficiente informação — mais do que a presente arqueologia —, poderá talvez desenhar, no mapa da cidade, todo o traçado desse muro e o contorno da *Roma quadrata*. Das construções que um dia ocuparam essa moldura ele achará, quando muito, vestígios, pois elas não mais existem. O melhor conhecimento da Roma republicana lhe permitiria, no

4 Segundo *The Cambridge ancient history*, v. VII, 1928, “The founding of Rome”, por Hugh Last.

máximo, 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 restaurações de épocas posteriores, feitas após incêndios e destruições. Não é preciso dizer que esses resíduos todos da antiga Roma se acham dispersos no emaranhado de uma metrópole surgida nos últimos séculos, a partir da Renascença. Seguramente, ainda muita coisa antiga se acha enterrada no solo da cidade ou sob as construções modernas. É assim que para nós se preserva 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, juntamente com a última fase de desenvolvimento, todas as anteriores continuam a viver. Isto significa que em Roma os palácios dos césores e o *Septizonium* de Sétimo Severo ainda se ergueriam sobre o Palatino, que o Castelo de Sant'Angelo ainda mostraria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a invasão dos godos etc. Mais ainda: que no lugar do palácio Caffarelli 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 antefixas de terracota. Onde agora está o Coliseu poderíamos admirar também a desaparecida Domus Aurea, de Nero; na Piazza della Rotonda veria-

mos não só o atual Panteão, como nos foi deixado por Adriano, mas também a construção original de Agripa; e o mesmo solo 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 tecendo essa fantasia, que leva ao inimaginável, ao absurdo mesmo. Quando queremos representar espacialmente o suceder histórico, isso pode se dar apenas com a justaposição no espaço; um mesmo espaço não admite ser preenchido duas vezes. Nossa tentativa parece uma brincadeira ociosa; ela tem uma justificação apenas: mostrar-nos como estamos longe de dominar as peculiaridades da vida psíquica por meio da representação visual.

Há uma objeção que devemos 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 faltam 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 pré-

dios, o que em princípio a torna inadequada para essa comparação com um organismo psíquico.

Nós nos rendemos a esta objeção e, renunciando a um formidável contraste, voltamo-nos para um objeto de comparação que em todo caso é mais afim: o 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 forneceram o material. Não se pode ver o embrião no adulto; a glândula do timo, que a criança possui, é substituída por tecido conjuntivo após a puberdade, deixando ela mesma de existir; no osso largo do homem adulto podemos desenhar 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 estágios anteriores, ao lado da configuração definitiva, é possível apenas no âmbito psíquico, e não temos 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 *necessariamente* 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 seguro. Um sentimento pode ser uma fonte de energia apenas quando é ele mesmo expressão de uma forte necessidade. Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade vinda 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. Podemos rastrear a origem da atitude religiosa, em claros contornos, até o sentimento do desamparo infantil. Talvez se encontre algo mais nisso, mas atualmente está envolto em névoas.

Posso imaginar que o sentimento oceânico tenha se vinculado à religião posteriormente. Este ser-um com o universo, que é o seu conteúdo ideativo, apresenta-se-nos como uma tentativa inicial de consolação 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 inapreensíveis. Um outro amigo, ao qual um insaciável afã de saber impeliu às mais incommuns experiências, terminando por transformá-lo num sabe-tudo, assegurou-me que nas práticas da ioga, com o afastar-se do mundo exterior, o fixar a atenção nas funções do corpo, com 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. Enxerga neles um fundamento fisiológico, por assim dizer, de muitas sabedorias da mística. Nesse ponto se ofereceriam nexos com obscuras modificações da vida psíquica, como o transe e o êxtase. Quanto a mim, sinto-me levado a exclamar, com o mergulhador de Schiller:

[...] *Alegre-se,*  
*Quem aí respira na luz rósea\**

## II

Em *O futuro de uma ilusão*, 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 lhe esclarece os enigmas deste mundo com invejável perfei-

\* “[...] *Es freue sich, / Wer da atmet im rosigen Licht*”, Schiller, “Der Taucher” [O mergulhador].

ção, e de outro lhe garante que uma solícita Providência velará por sua vida e compensará numa outra existência as eventuais frustrações desta. Essa Providência o homem comum só pode imaginar como um pai grandiosamente elevado. Apenas um ser assim é capaz de conhecer as necessidades da criatura humana, de ceder a seus rogos e ser apaziguado por seu arrependimento. 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 porá acima desta concepção de vida. Ainda mais vergonhoso é constatar que um bom número de contemporâneos, embora percebendo como é insustentável essa religião, procuram defendê-la palmo a palmo, numa lamentável retirada. Quase nos juntaríamos às fileiras de crentes, para lembrar a 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 espíritos de tempos passados fizeram o mesmo, não se pode invocá-los neste ponto. Sabemos por que tinham que fazê-lo.

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

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

*Quem essas duas não tem,  
esse tenha religião!*<sup>5</sup>

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 representar ou substituir ambas, 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. Tentaremos um caminho particular para a apreciação do seu dito. A vida, tal como nos coube, 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.)<sup>6</sup> Existem três desses recursos, talvez: poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível.<sup>6</sup> É para as distrações que aponta Voltaire, ao terminar seu *Cândido* com a sugestão de cada qual cultivar seu jardim; uma

<sup>5</sup> “*Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, / hat auch Religion; / Wer jene beiden nicht besitzt, / der habe Religion!*”, Goethe, “*Zahmen Xenien*” ix (*Gedichte aus dem Nachlass*).

<sup>6</sup> No original: “*Es geht nicht ohne Hilfskonstruktionen*”; a frase se acha no mais célebre romance de Fontane, cujo título é o nome da protagonista: *Effi Briest* (1895).

<sup>6</sup> Em *Die Fromme Helene*, Wilhelm Busch diz a mesma coisa de maneira mais chã: “*Wer Sorgen hat, hat auch Likör*” [“Quem tem pesares, tem também licores”].

tal distração é também a atividade científica. As gratificações substitutivas, tal como a arte as oferece, são ilusões face à realidade, nem por isso menos eficazes psicologicamente, graças ao papel que tem a fantasia na vida mental. Os entorpecentes influem sobre nosso corpo, mudam a sua química. 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 encontrou resposta satisfatória, e talvez não a tenha sequer. Muitos dos que a puseram acrescentaram: se a vida não tiver finalidade, perderá qualquer valor. Mas esta ameaça nada 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. Ninguém fala sobre a finalidade da vida dos animais, a menos 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 — exceto descrevê-los, classificá-los, estudá-los — e inúmeras espécies animais se furtaram também a este uso, ao viver e se extinguir antes que o homem as visse. Novamente, apenas a religião sabe responder à questão sobre a finalidade da vida. Dificilmente erramos, ao concluir que a ideia de uma finalidade na vida existe em função do sistema religioso.

Então passaremos à questão menos ambiciosa: o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar 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 vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, “felicidade” se refere apenas à segunda. Correspondendo a essa divisão 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,\* mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexequível, todo o arranjo do Universo o contraria; 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 repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível ape-

\* *Zweckdienlichkeit*, no original; trata-se de uma substantivação do adjetivo *zweckdienlich*, que significa útil ou adequado (*dienlich*) a um determinado fim (*Zweck*). Nas versões estrangeiras consultadas encontramos: *adecuación y eficiencia*, *carácter acorde a fines*, *eficacia*, *utilité*, *efficiency*, *efficacy*. Além daquelas normalmente utilizadas (as duas em espanhol, a italiana e a *Standard* inglesa), dispusemos de uma antiga versão francesa (*Malaise dans la civilisation*, Paris: PUF, 1971, trad. Ch. e J. Odier) e da pioneira tradução inglesa de Joan Riviere (*Civilization and its discontents*, de 1930, reproduzida em *Great books of the Western world*, vol. 54, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952).

nas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado.<sup>7</sup> Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à 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 um tanto supérfluo, ainda que possa ser tão fatidicamente 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 converteu no mais modesto princípio da realidade, sob a influência do mundo externo —, se alguém se dá por feliz ao escapar à desgraça e sobreviver ao tormento, 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-

7 Goethe chega a advertir: “Nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias belos”. Mas isso pode ser um exagero.

refa por caminhos bem diferentes; todos eles foram recomendados pelas escolas de sabedoria de vida e foram trilhados pelos homens. A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo. Os outros métodos nos quais evitar o desprazer é a intenção predominante se diferenciam conforme a fonte de desprazer a que mais dirigem a atenção. Alguns são extremos, outros, moderados, alguns são unilaterais e outros atacam vários pontos simultaneamente. O deliberado isolamento, o afastamento dos demais é 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 temido mundo externo o indivíduo só pode se defender por algum tipo de distanciamento, querendo realizar sozinho essa tarefa. É verdade que existe outro caminho melhor: enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da técnica oriunda 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 influir no próprio organismo. Pois todo 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 cru, mas também mais eficaz de exercer tal influência é o químico, a intoxicação. Não creio que alguém penetre inteiramente 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 mudam de tal forma as condições de nossa sensibilidade, que nos tornamos incapazes de acolher impulsos desprazerosos. Os dois efeitos não só 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 comportamento análogo à embriaguez, sem ter havido ingestão de estupefaciente. Além disso, nossa vida psíquica normal mostra oscilações 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 benefício, que tanto indivíduos como povos lhes reservaram um sólido lugar em sua economia libidinal. A eles se deve não só o ganho imediato de prazer, mas também uma parcela muito desejada de independência em relação ao mundo externo. Sabe-se que com ajuda do “afasta-tristeza”<sup>\*</sup> podemos nos subtrair à pressão da realidade a qualquer momento e encontrar refúgio num mundo próprio que tenha melhores condições de sen-

<sup>\*</sup> Freud utiliza, entre aspas, uma expressão coloquial para a bebida alcoólica: *Sorgenbrecher* (literalmente, “quebrador de preocupações”).

sibilidade. É notório que justamente essa característica dos entorpecentes determina também o seu perigo e nocividade. 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 à míngua, recusando-se a nos saciar as carências. Então é possível esperar que, agindo sobre esses impulsos instintuais, fiquemos livres de uma parte do sofrer. Esse tipo de defesa contra o sofrimento já não lida com o aparelho sensorial; busca dominar as fontes internas das necessidades. De modo extremo isso ocorre ao se liquidar os instintos, como prega a sabedoria do Oriente e como praticam os iogues. Tendo-se conseguido isso, também qualquer outra atividade foi abandonada (e a vida, sacrificada), e novamente se adquiriu, por outro meio, apenas a felicidade da quietude. 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 propósito da satisfação não é absolutamente abandonado; uma certa proteção contra o sofrer é alcançada, pois a não satisfação dos instintos subjugados não é sentida tão dolorosamente como a dos não inibidos. Em troca, há uma inegável diminuição das potencialidades de fruição. A sensação de felicidade ao satis-

fazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado.\* O caráter irresistível dos impulsos perversos, talvez o fascínio mesmo do que é proibido, tem aqui uma explicação econômica.

Outra técnica de afastar 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 pela frustração a partir do mundo externo. A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Então o destino não pode fazer muito contra o indivíduo. A satisfação desse gênero, como a alegria do artista no criar, ao dar corpo a suas 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 à satisfação de impulsos instintuais grosseiros e primários; ela não nos abala fisicamente. A fraqueza desse método, porém, está em não ser de aplicação geral, no fato de poucos

\* Nessa frase, os termos *Triebregung* (aqui vertido por “impulso instintual”) e *Trieb* (aqui traduzido por “instinto”) são claramente usados como sinônimos.

lhe 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 proporciona um escudo impenetrável aos dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer.<sup>8</sup>

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

8 Não havendo uma disposição especial que prescreva imperiosamente a direção dos interesses vitais de alguém, o trabalho acessível a todos pode ocupar o lugar que lhe é proposto pelo sábio conselho de Voltaire. Não é possível, nos limites de um panorama sucinto, examinar satisfatoriamente a importância do trabalho para a economia libidinal. Nenhuma outra técnica para a condução da vida prende a pessoa tão firmemente à realidade como a ênfase no trabalho, que no mínimo a insere de modo seguro numa porção da realidade, na comunidade humana. A possibilidade que oferece de deslocar para o trabalho e os relacionamentos humanos a ele ligados uma forte medida de componentes libidinais — narcísicos, agressivos e mesmo eróticos — empresta-lhe um valor que não fica atrás de seu caráter imprescindível para a afirmação e justificação da existência na sociedade. A atividade profissional traz particular satisfação quando é escolhida livremente, isto é, quando permite tornar úteis, através da sublimação, pendores existentes, impulsos instintuais subsistentes ou constitucionalmente reforçados. E, no entanto, o trabalho não é muito apreciado como via para a felicidade. As pessoas não se lançam a ele como a outras possibilidades de gratificação. A imensa maioria dos homens trabalha apenas forçada pela necessidade, e graves problemas sociais derivam dessa natural aversão humana ao trabalho.

satisfação é obtida de ilusões que a pessoa reconhece como tais, sem que a discrepância entre elas e a realidade lhe perturbe a fruição. O âmbito de que se originam tais ilusões é aquele da vida da fantasia; quando ocorreu o desenvolvimento do sentido da realidade, ele foi expressamente poupado do teste da realidade e ficou destinado à satisfação de desejos dificilmente concretizáveis. Entre essas satisfações pela fantasia se destaca a fruição de obras de arte, que por intermédio do artista se torna acessível também aos que não são eles mesmos criadores.<sup>9</sup> Quem é receptivo à influência da arte nunca a estima demasiadamente como fonte de prazer e consolo para a vida. Mas a suave narcose em que nos induz a arte não consegue produzir mais que um passageiro alheamento às durezas da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real.

Mais enérgico e mais radical é um outro procedimento, que enxerga na realidade o único inimigo, a fonte de todo sofrimento, com a qual é impossível viver e com a qual, portanto, devem-se 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 intoleráveis 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. "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico" (1911) e a 23ª das *Conferências introdutórias à psicanálise* (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 inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade. É de 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 partilha o delírio jamais o percebe.

Não acredito que seja completa essa enumeração 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 ordenação. Um desses procedimentos ainda não mencionei; não que o tenha esquecido, mas porque nos ocuparemos 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. Claro que também procura a independência face ao destino — o melhor nome a se usar —, e com esse propósito localiza a satisfação em processos psíquicos internos, valendo-se aí do mencionado caráter deslocável da libido, mas não se afasta do mundo exterior, agarra-se aos seus objetos, pelo contrário, e obtém felicidade de uma relação afetiva para com eles. Também não se dá por satisfeita com evitar o desprazer — uma

meta, digamos, de cansada resignação —, mas ignora isto e se apega ao esforço original, apaixonado, por uma realização 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 do amar e ser amado. Essa atitude psíquica é familiar a todos nós; uma das formas de manifestação do amor, o amor sexual, nos 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; senão, a ninguém ocorreria abandonar esse caminho por outro. Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor. Mas com isso não encerramos o 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 interessante em que a felicidade na vida é buscada sobretudo no gozo da beleza, onde quer que ela se mostre 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,

suavemente inebriante. Não há utilidade evidente na beleza, nem se nota 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 esclarecer; como de hábito, o insucesso é escondido numa prodigalidade 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 mesmos, cuja visão tem efeito excitador, quase nunca sejam tidos como belos, enquanto a qualidade da beleza parece ligada a certas características sexuais secundárias.

Apesar dessa incompletude de nossa investigação, arrisco-me a fazer algumas observações conclusivas. O 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 atuarão 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 atribui para modificá-lo conforme seus desejos. Já neste ponto a constituição psíquica do indivíduo, à parte as circunstâncias externas, será decisiva. Aquele predominantemente erótico dará prioridade às relações afetivas com outras pessoas; o narcisista, inclinado à autossuficiência, buscará as satisfações principais em seus eventos psíquicos internos; o homem de ação não largará o mundo externo, no qual pode testar sua força. Para o segundo desses tipos, a natureza de seus dons e a medida de sublimação instintual que lhe é possível determinarão onde colocará seus interesses. Toda decisão extrema terá como castigo o fato de expor o indivíduo aos perigos inerentes a uma técnica de vida adotada exclusivamente e que se revele inadequada. Assim como o negociante cauteloso evita imobilizar todo o seu capital numa só coisa, também a sabedoria aconselhará talvez a não esperar toda satisfação de uma única tendência. O êxito jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatores, e de nenhum mais, talvez, que da capacidade da constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar prazer. Quem possuir uma constituição libidinal particularmente desfavorável e não tiver passado apropriadamente pela transformação e reordenação de seus componentes libidinais, im-

prescindível para realizações posteriores, terá problema em obter felicidade da sua situação externa, ainda mais quando for colocado frente a tarefas mais difíceis. A última técnica de vida, que ao menos lhe promete satisfações substitutivas, é a fuga para a doença neurótica, que em geral ele empreende ainda jovem. O indivíduo que numa idade posterior fracassa nos esforços pela felicidade, encontra ainda consolo no prazer obtido por meio da intoxicação crônica, ou faz a desesperada tentativa de rebelião que é a psicose.<sup>10</sup>

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 delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência. A este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual. Mas pouco mais que isso. Existem, como dissemos, muitos caminhos 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 “inescrutáveis desígnios” do Senhor, está admitindo que lhe

10 Sinto que devo apontar ao menos uma das lacunas da exposição acima. Uma consideração das possibilidades humanas de felicidade deveria levar em conta a relação do narcisismo com a libido objetal. Necessitamos saber o que significa para a economia libidinal depender essencialmente de si mesma.

restou, como última possibilidade de consolo e fonte de prazer no sofrimento, apenas a submissão incondicional. E, se está disposto a isso, provavelmente poderia ter se poupado o rodeio.

### III

Até agora, nossa investigação sobre a felicidade não nos ensinou muita coisa que já não fosse conhecida. E se lhe dermos prosseguimento, perguntando 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 sofrer: a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência 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 dessas fontes do sofrer e à rendição ao inevitável. Nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho. Tal conhecimento não produz um efeito paralisante; pelo contrário, ele mostra à nossa atividade a direção que deve tomar. Se não podemos 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 trariam bem-estar e proteção para todos nós. Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica.

Começando a nos ocupar dessa possibilidade, deparamos com uma afirmação tão espantosa 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 bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas. A asserção me parece espantosa porque é fato estabelecido — como quer que se defina o conceito de civilização — que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização.

Como é que tantas pessoas chegaram a partilhar esse ponto de vista de surpreendente hostilidade à civilização? Acho que uma profunda, duradoura insatisfação com o estado civilizacional existente preparou o solo no qual, em determinadas ocasiões históricas, formou-se uma condenação. Acredito reconhecer a última e a penúltima dessas ocasiões; não sou erudito o bastante para seguir o seu encadeamento 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, efetuada pela doutrina cristã. A penúltima ocasião se deu quando, no esteio 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 se atribuíra erradamente à ausência de complicadas exigências culturais uma maior facilidade no viver, que realmente se devia à generosidade da natureza e à comodidade na satisfação das grandes necessidades. A última ocasião nos é bem familiar; surgiu ao tomarmos conhecimento do mecanismo das neuroses, que ameaçam minar o pouco de felicidade que tem o homem civilizado. Descobriu-se que o homem se torna neurótico 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 bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade.

Um outro fator de decepção junta-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 pormenores 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 recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio mile-

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 condição 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 de nossa felicidade. Podemos objetar: não é um positivo ganho de prazer, um inequívoco 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 amigo posso saber que ele suportou bem a longa 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 esses benefícios, que devemos à tão vilipendiada era do avanço técnico e científico, pode-se ainda acrescentar toda uma série. — Mas aqui se ergue a voz da crítica pessimista, lembrando que a maioria dessas satisfações segue o modelo do “prazer barato”, que é louvado numa certa anedota. Ele consiste em pôr fora da coberta uma perna 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 empreenderia 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 conter enormemente 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 sexual no casamento e provavelmente contrariamos a benéfica seleção natural? E, enfim, de que nos vale uma vida mais longa, se ela for penosa, pobre em alegrias e tão plena de dores que só poderemos 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 sentiram-se mais felizes, e que papel desempenharam nisto suas condições culturais. Sempre nos inclinaremos a apreender nossa miséria objetivamente, isto é, a nos transportar para tais condições com as nossas exigências e suscetibilidades, para então examinar que ocasiões nelas veríamos 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 constituição psíquica 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 antigo escravo nas galés, 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 o torpor original, o gradual

entorpecimento, a cessação de expectativas, as maneiras mais finas e mais grosseiras de narcotização provocaram na suscetibilidade para sensações de prazer e desprazer. Na possibilidade de dor extrema também passam a agir dispositivos psíquicos especiais 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 nossa investigação nos ensine algo. Basta-nos então repetir<sup>11</sup> que a palavra “civilização”<sup>\*</sup> designa a inteira soma das

<sup>11</sup> Ver *O futuro de uma ilusão*, 1927.

<sup>\*</sup> No original, *Kultur*, termo que consta no título deste ensaio. Em alemão também existe “*Zivilisation*”, mas seria um simplismo verter automaticamente os dois termos por “cultura” e “civilização” em português, pois o campo semântico — ou conjunto de sentidos — de cada um deles não é idêntico nas duas línguas, e pode variar até mesmo no interior de uma delas, de acordo com a época. Assim, em determinado período considerava-se *Kultur* algo interior, profundo, germânico (numa concepção devedora do romantismo alemão), diferentemente de *Zivilisation*, que seria algo externo, superficial, francês. Talvez seja a essa oposição que Freud se refere, ao afirmar, em *O futuro de uma ilusão*, que se recusa a distinguir entre *Kultur* e *Zivilisation*. Para chegar ao(s) sentido(s) de um termo, é preciso verificar os contextos em que é usado — o significado se depreende do uso. Neste texto, *Kultur* é empregado muitas vezes para designar o que chamamos de “civilização”, ou seja, uma cultura onde há enorme desenvolvimento das instituições, técnicas e artes, e algumas vezes para designar “cultura” num sentido mais antropológico, digamos; sendo que em várias ocasiões os termos são intercambiáveis. Portanto, o leitor também encontrará “cultura” no texto. Nas versões estrangeiras consultadas

realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela 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” —, confiando em que assim faremos justiça a intuições<sup>\*\*</sup> que ainda se furtam à expressão em palavras abstratas.

os tradutores recorreram geralmente a “civilização” para verter o título, com exceção do sempre literal argentino, que preferiu *cultura*, e do italiano, que dispõe do singular vocábulo *civiltà*, que não é exatamente *civilizzazione* nem *cultura*. Já o adjetivo *kulturell* é aqui normalmente vertido por “cultural”, e a solução encontrada para *Kultur Mensch* foi “homem civilizado”. Acrescentemos que a tradução do título deste ensaio foi objeto de um pequeno debate em 1930, quando ia ser publicada a versão inglesa de Joan Riviere. O problema era achar um equivalente para *Unbehagen*, pois não havia dúvidas quanto a “civilization” para *Kultur*. Pensou-se em “unease”, “malaise”, “discontent” (“desgosto, insatisfação”). Freud sugeriu “Man’s discomfort in civilization”, mas finalmente foi adotada a solução da tradutora, *Civilization and its discontents*, título que permanece até hoje (cf. Peter Gay, *Freud: a life for our time*, Nova York: Norton, 1988, p. 552n [ed. brasileira: *Freud: uma vida para o nosso tempo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, trad. Denise Bottmann]).

<sup>\*\*</sup> No original, *innere Einsichten*; nas traduções consultadas: *intuiciones profundas*, *intelecciones internas*, *intimi convincimenti*, *intuitions profondes*, *inner attitudes*, *inner discernments*. Não utilizamos o adjetivo “internas” ou “interiores”, porque seria redundante, junto a “intuições”, a versão que aqui demos a *Einsichten*.

O começo é fácil. Vemos como culturais todas as atividades e valores que são úteis para o ser humano, colocando a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais etc. Sobre esse aspecto do que é cultural não parece haver dúvida. Se voltamos suficientemente atrás no tempo, os primeiros atos culturais foram o uso de instrumentos, o domínio sobre o fogo, a construção de moradias. Entre eles sobressai o domínio do fogo, realização extraordinária e sem precedente;<sup>12</sup> com os outros o homem iniciou caminhos que desde então nunca deixou de seguir, e cujo estímulo primordial não é difícil imaginar. Com todos os seus instrumentos ele aperfeiçoa os seus órgãos — tanto motores como sensoriais — ou elimina os obstáculos para o desempenho deles. Os mo-

12 Algum material psicanalítico, incompleto, de interpretação não inteiramente segura, permite ao menos uma conjectura — que parece fantástica — acerca da origem dessa proeza humana. É como se o homem primitivo estivesse habituado, ao se deparar com o fogo, a satisfazer nele um prazer infantil, apagando-o com seu jato de urina. Segundo as lendas que possuímos, não há dúvida quanto à concepção fálica original da flama que se ergue para o alto em labareda. Apagar o fogo urinando — algo a que também recorrem depois os gigantes Gulliver, em Liliput, e Gargântua, de Rabelais — era então como que um ato sexual com um homem, uma fruição da potência masculina numa disputa homossexual. Quem primeiro renunciou a este prazer, poupando o fogo, pôde levá-lo consigo e colocá-lo a seu serviço. Ao amortecer o fogo de sua própria excitação sexual, havia doado a força natural do fogo. Essa grande conquista cultural seria então o prêmio por uma renúncia instintual. Além disso, é como se a mulher fosse designada a guardiã do fogo aprisionado no lar, pois a sua construção anatômica lhe proíbe ceder à tentação desse prazer. É também digna de nota a regularidade com que a experiência analítica atesta a relação entre fogo, ambição e erotismo uretral.

tores lhe colocam à disposição imensas energias, que tal como seus músculos ele pode empregar em qualquer direção; os navios e os aviões não deixam que a água e o ar lhe impeçam a movimentação. Com os óculos ele corrige as falhas da lente de seu olho, com o telescópio enxerga a enormes distâncias, com o microscópio supera as fronteiras da visibilidade, que foram demarcadas pela estrutura de sua retina. Com a câmera fotográfica ele criou um instrumento que guarda as fugidias impressões visuais, o que o disco de gramofone também faz com as igualmente transitórias impressões sonoras; no fundo, os dois são materializações da sua faculdade de lembrar, de sua memória. Com o auxílio do telefone ele ouve bem longe, de distâncias que seriam tidas por inalcançáveis até mesmo em contos de fadas; a escrita é, na sua origem, a linguagem do ausente, e a casa, um sucedâneo do útero materno, a primeira e ainda, provavelmente, a mais ansiada moradia, na qual ele estava seguro e sentia-se bem.

Não apenas parece um conto de fadas; é mesmo o cumprimento de todos os — não, da maioria dos — desejos dos contos, isso que o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal, e onde cada indivíduo de sua espécie tem que novamente entrar (*oh inch of nature!*\*) como uma desamparada criança de peito. Todo esse patrimônio

\* Literalmente, “ó, polegada da natureza!”. A expressão, de sotaque shakespeariano, não se acha em Shakespeare, de acordo com Strachey, mas no romance de um contemporâneo do poeta, George Wilkins. Freud a teria lido numa citação do crítico dinamarquês Georg Brandes.

ele pode reivindicar como aquisição cultural. Há tempos ele havia formado uma concepção ideal de onipotência e onisciência, que corporificou em seus deuses. Atribuiu-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. Claro que apenas na medida em que os ideais, no julgamento geral dos homens, costumam ser alcançados. Não inteiramente, em alguns pontos de modo algum, em outros somente em parte. O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho. Ele tem o direito de consolar-se, porém, com o fato de que essa evolução não terminará justamente no ano da graça de 1930. Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão 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 tesouros minerais das profundezas são extraídos com diligência e usados na fabricação dos instrumentos e aparelhos necessitados. Os meios de transporte são abundantes, rápidos e confiáveis, os animais selvagens e perigosos se encontram exterminados, e prospera a criação daqueles domesticados. Mas nós requeremos ainda outras coisas da civilização, e é digno de nota que esperemos vê-las realizadas nos mesmos países. Como se estivéssemos negando a exigência feita em primeiro lugar, saudamos também como civilizado o fato de as pessoas se preocuparem com coisas que absolutamente não são úteis, que antes parecem inúteis; por exemplo, quando numa cidade os parques, necessários como áreas de lazer e reservatórios de ar, possuem também canteiros de flores, ou quando as janelas das casas são adornadas com vasos de flores. Logo notamos que a coisa inútil, que esperamos ver apreciada na civilização, é a beleza. Exigimos que o homem civilizado venere a beleza, onde quer que ela lhe surja na natureza, e que a produza em objetos, na medida em que for capaz de fazê-lo. Isso está longe de esgotar o que reivindicamos da civilização. Requeremos ainda ver sinais de limpeza e ordem. Não achamos que tivesse alto nível de civilização uma cidade inglesa do tempo de Shakespeare, quando lemos que diante da casa de seu pai, em Stratford, havia um monte de esterco; nós nos indignamos e tachamos de “bárbaro”, que é o contrário de civilizado, quando vemos sujos de papéis os caminhos do Bosque de Viena. A sujeira de qualquer tipo nos parece inconciliável com a civilização; estendemos para o corpo humano a exigência de limpeza, ouvimos espantados que

a pessoa do *Roi Soleil*\* exalava um cheiro péssimo, e balançamos a cabeça quando, na Isola Bella, mostram-nos a pequenina bacia que Napoleão usava na toailete matinal. Não nos surpreendemos se alguém coloca o uso do sabão como medida direta do grau de civilização. O mesmo sucede com a ordem, que, tal como a limpeza, está ligada inteiramente à obra humana. Mas, enquanto não podemos esperar que predomine a limpeza na natureza, a ordem, pelo contrário, nós copiamos dela. A observação das grandes regularidades astronômicas deu ao ser humano não apenas o modelo, 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 impusesse à atividade humana desde o princípio, sem dificuldades; e é de espantar que isto não aconteça, que as pessoas manifestem um pendor natural à negligência, irregularidade e frouxidão no trabalho, e a duras penas tenham 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 porá em segundo plano, como coisas

accessórias. O fato de a civilização não considerar apenas o que é útil já se mostra no 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 pela higiene, e podemos conjecturar que esse nexos não era inteiramente desconhecido antes da época de prevenção científica das doenças. Mas a utilidade não explica de todo esse empenho; algo mais tem de estar em jogo.

Entretanto, nenhum traço nos parece caracterizar melhor a civilização do que a estima 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 intrincado edifício procurei elucidar em outra 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 fato de essas criações não serem independentes umas das outras, mas bastante entremeadas, dificulta fazer sua exposição e também averiguar sua derivação psicológica. Se admitimos, de maneira bem geral, que o móvel\* de toda atividade humana é

\* É interessante notar que a palavra alemã aqui vertida por “móvel” é *Triebfeder*, que tem o conhecido *Trieb* entre seus componentes, e que, quando se refere a um mecanismo (relógio, por exemplo), é traduzida por “mola”. Nas versões consultadas achamos: *resorte* (nas duas em espanhol), *molla*, *ressort*, *the force behind*, *motive 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 desenvolvidas apenas numa minoria. 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 deplorados como equívocos, é mister reconhecer que sua existência, em especial seu predomínio, indica um elevado grau de civilização.

Resta-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 vizinho, 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 apreender o 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, tais relações estariam sujeitas à arbitrariedade do indivíduo, isto é, aquele fisicamente mais forte as determinaria conforme seus interesses e instintos. 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, condenado como “força bruta”. Tal substituição 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 conhecia tal limite. Portanto, a exigência cultural seguinte é a da justiça, isto é, a garantia de que a ordem legal que uma vez se colocou não será violada em prol de um indivíduo. Não é julgado, 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, camada da população, tribo —, que novamente 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. Ela era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condição de defendê-la. Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas. Aquilo que numa comunidade humana se faz sentir como impulso 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 vir dos restos da 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 mediante alguma influência possamos levar o homem a transformar sua natureza na de uma térmita; ele sempre defenderá sua exigência de liberdade individual contra a vontade do grupo. Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concernem ao seu próprio destino, a questão de se este 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 quadro geral da civilização, embora até o momento não tenhamos aprendido nada que não seja do conhecimento geral. Nisso nos guardamos de apoiar o preconceito que diz que civilização equivaleria a aperfeiçoamento, seria o caminho traçado para o homem chegar à 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 desenrola na huma-

nidade, no qual muita coisa quer nos parecer familiar. Podemos caracterizar este processo pelas mudanças que ele efetua nas conhecidas disposições instintuais 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 no indivíduo descrevemos como traço de caráter. O mais notável exemplo desse fato\* achamos no erotismo anal da criança. Seu interesse original na função excretora, nos órgãos e produtos dela, transforma-se, durante o crescimento, no grupo de características que conhecemos como parcimônia, sentido da ordem e limpeza, que, valiosas e bem-vindas em si, podem exacerbar-se até adquirir um marcante predomínio, e resultar no que chamamos caráter anal. Como isto sucede não sabemos, mas não há dúvidas quanto à justeza dessa compreensão.<sup>13</sup> Ora, vimos que ordem e limpeza são exigências essenciais da civilização, embora sua necessidade para a vida não salte aos olhos, e tampouco sua adequação como fontes de prazer. Neste ponto, a semelhança entre o processo de civilização e o desenvolvimento libidinal do indivíduo tinha que fazer-se evidente para nós. Outros instintos são levados a deslocar, a situar em outras vias as condições de sua satisfação, o que na maioria

\* *Vorgang*, no original. Cabe lembrar que o termo alemão admite os significados de “processo” e de “evento”. Algumas linhas acima, foi naturalmente vertido por “processo” o termo *Prozess*, de sentido inequívoco.

<sup>13</sup> Ver “Caráter e erotismo anal” (1908) e numerosas contribuições de Ernest Jones e outros.

dos casos coincide com a nossa familiar *sublimação* (das metas instintuais), e em outros se diferencia dela. A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada. Cedendo 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 terceiro lugar, enfim, 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 “frustração 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 colocará sérias exigências ao nosso trabalho científico; aí teremos muito o que esclarecer. Não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios.

Porém, se quisermos saber que valor pode reivindicar nossa concepção 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 nasceu e o que determinou seu curso.

## IV

Uma tarefa desmedida, ao que parece; diante dela, é natural perdermos o alento. Aqui está o pouco que pude entrever.

Após o homem primitivo descobrir 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 antropológica, ele havia adotado o hábito de construir famílias; os membros da família foram provavelmente os seus primeiros ajudantes. É de supor que a formação da família relacionou-se ao fato de a necessidade de satisfação genital não mais se apresentar como um hóspede, que surge repentinamente e após a partida não dá notícias por muito tempo, mas sim estabelecer-se duradouramente como um inquilino. Assim o macho teve um motivo para conservar junto a si a mulher ou, de modo mais geral, os objetos sexuais; as fêmeas, que não queriam separar-se de seus filhotes desamparados, também no interesse deles tinham que ficar junto ao macho forte.<sup>14</sup> Nessa família primitiva falta ainda

14 A periodicidade orgânica do processo sexual foi mantida, mas o seu efeito na excitação psíquica reverteu no oposto. Essa mudança está ligada antes de tudo à retração dos estímulos olfativos, através dos quais o processo de menstruação atuava sobre a psique masculina. O seu papel foi assumido por excitações visuais, que, contrastando com os estímulos olfativos intermitentes, podiam ter um efeito permanente. O tabu da menstruação deriva dessa “repressão orgâni-

um traço essencial da civilização; a arbitrariedade do pai e chefe não tinha limites. Em *Totem e tabu* procurei mostrar o caminho que levou dessa família ao estágio seguinte da vida em comum, os bandos de irmãos. A vitória sobre o pai havia ensinado aos filhos que uma associação pode ser mais forte que o indivíduo. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que eles tiveram que impor uns aos outros, a fim de preservar o novo estado de coisas. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro “direito”. A vida humana em comum teve então um duplo fundamento: a compulsão ao trabalho, criada pela

ca”, como defesa contra uma fase de desenvolvimento superada; todas as outras motivações são provavelmente secundárias (cf. C. D. Daly, “Hindumythologie und Kastrationskomplex”, *Imago*, v. 13, 1927). Este processo se repete em outro nível, quando os deuses de uma era cultural ultrapassada se tornam demônios. Mas a retração dos estímulos olfativos parece consequência do afastamento do ser humano da terra, da decisão de andar ereto, que fez os genitais até então escondidos ficarem visíveis e necessitados de proteção, despertando assim o pudor. No começo do decisivo processo de civilização estaria, portanto, a adoção da postura ereta pelo homem. O encadeamento parte daí, através da depreciação dos estímulos olfativos e do isolamento da menstruação, até a preponderância dos estímulos visuais, a visibilidade que obtêm os órgãos genitais, chegando à continuidade da excitação sexual, à fundação da família, e com isso ao limiar da cultura humana. Esta é apenas uma especulação teórica, mas de importância suficiente para justificar uma averiguação exata do modo de vida dos animais próximos ao homem.

Também é inequívoca a presença de um fator social no esforço cultural pela limpeza, que acha uma justificação posterior em considerações higiênicas, mas já se manifestava antes delas. O impulso à limpeza vem do afã para eliminar os excrementos, que se tornaram desagradáveis à percepção sensorial. Sabemos que é diferente com

necessidade externa, e o poder do amor, que no caso do homem não dispensava o objeto sexual, a mulher, e no caso da mulher não dispensava o que saíra dela mesma, a criança. Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana. O primeiro êxito cultural consistiu em que um número grande de pessoas pôde viver em comunidade. E como os dois grandes poderes atuavam aí conjuntamente, cabia esperar que a evolução posterior ocorresse de modo suave, rumo a um domínio cada vez melhor do mundo externo e à ampliação do número de pessoas abrangido pela comunidade. Assim, não é

os bebês. Os excrementos não despertam neles aversão; parecem-lhes valiosos, uma parte que se desprende do seu próprio corpo. Nisso a educação intervém com particular energia, apressando o estágio seguinte do desenvolvimento, que deve tornar os excrementos sem valor, repugnantes, nojentos e condenáveis. Tal inversão de valor não seria possível, caso essas substâncias expelidas do corpo não fossem condenadas, por seus fortes odores, a partilhar o destino reservado aos estímulos olfativos depois que o ser humano adotou a postura ereta. Portanto, o erotismo anal sucumbe primeiramente à “repressão orgânica”, que abriu o caminho para a cultura. O fator social, que cuida da posterior transformação do erotismo anal, mostra-se no fato de que, não obstante todos os progressos evolutivos do ser humano, dificilmente ele acha repulsivo o cheiro de suas próprias fezes, apenas o daquelas de outras pessoas. Quem é sujo, isto é, quem não esconde os próprios excrementos, ofende o outro, não demonstra respeito por ele, o que também é confirmado pelos mais fortes e mais usuais xingamentos. Pois seria incompreensível o fato de o homem utilizar o nome do seu mais fiel amigo no reino animal como termo de insulto, se o cachorro não provocasse o desprezo por duas características: ser um animal de olfato, que não tem horror aos excrementos, e não se envergonhar de suas funções sexuais.

fácil entender como essa cultura 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 propiciará uma digressão, a fim de preencher uma lacuna deixada anteriormente. Afirmamos que a descoberta de que o amor sexual (genital) proporciona ao indivíduo as mais fortes vivências de satisfação, dá-lhe realmente o protótipo de toda felicidade, deve tê-lo feito continuar a busca da satisfação vital no terreno das relações sexuais, colocando o erotismo 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 o perde graças à morte ou à infidelidade. Por causa disso, os sábios de todas as épocas desaconselharam enfaticamente esse caminho; não obstante, ele jamais deixou de atrair um grande número de seres humanos.

Uma pequena minoria 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 amar; 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 meta*. O

que produzem em si mesmas desse modo, um estado de sentimento uniforme, terno, 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 interior de felicidade, quem mais avançou foi talvez São Francisco de Assis. O que vemos como uma das técnicas de realização do princípio do prazer foi frequentemente vinculado à religião, com a qual pode estar ligado naquelas remotas regiões 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 farão claros para nós, que enxerga nessa disposição para o amor universal aos homens e ao mundo a mais excelsa atitude a que pode chegar o ser humano. De imediato queremos expor as nossas duas principais objeções. Um amor que não escolhe 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 cunho original, em que não renuncia à satisfação sexual direta, como em sua modificação, a ternura inibida na meta. Nas duas formas dá prosseguimento à função de unir um número considerável de pessoas, de maneira mais intensa do que a obtida pelo interesse do trabalho em comum. O desleixo com que na linguagem se usa a palavra “amor” tem uma justificação genética. Chama-se “amor” a relação entre homem e mulher, que fundam uma família tendo por base as suas necessidades genitais; mas também são amor os

sentimentos positivos entre pais e filhos, entre os irmãos numa família, embora tenhamos que descrever tal relação como amor inibido em sua meta, como ternura. O amor inibido na meta foi, na origem, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente humano. Ambos, amor plenamente sensual e amor inibido na meta, vão além da família e estabelecem novas uniões 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 deixa de ser inequívoco. Por um lado, o amor se opõe aos interesses da cultura; por outro lado, a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições.

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 dos principais empenhos da civilização consiste em juntar os homens em grandes unidades. Mas a família não quer ceder 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 filogeneticamente mais antigo, o único existente na infância, defende-se da superação por aquele posteriormente adquirido, cultural. A separação da família torna-se para todo 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 dificuldades inerentes a todo desenvolvimento psíquico — e mesmo orgânico, no fundo.

Depois são as mulheres que contrariam a corrente da civilização e exercem a sua influência refreadora 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 tornou-se cada vez mais assunto dos homens; 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 libido. Aquilo que gasta para fins culturais, retira na maior parte das mulheres e da vida sexual: a assídua convivência com homens, a sua dependência das relações com eles o alienam inclusive de seus deveres como marido e pai. Então 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 fase cultural, a do totemismo, já traz consigo a proibição da escolha incestuosa de objeto, talvez a mais incisiva mutilação que a vida amorosa humana experimentou no curso do tempo. Por meio de tabus, leis e costumes, são produzidas mais restrições, que atingem tanto os homens como as mulheres. As culturas não percorrem todas a mesma distância 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 à sexualidade um elevado montante da energia psíquica que depende. Nisso a cultura se comporta, em relação à sexualidade, como uma tribo ou uma camada da população que submeteu uma outra à sua exploração. O medo de uma revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de precaução. Nossa cultura europeia ocidental mostra um ponto alto nessa evolução. Psicologicamente se justifica que ela comece por desaproveitar as manifestações da vida sexual infantil, pois não há perspectiva de represar 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 comprováveis, evidentes até. A escolha de objeto do indivíduo sexualmente maduro é reduzida ao sexo oposto, a maioria das satisfações extragenitais é interdita como perversão. A exigência, expressa em tais proibições, de uma vida sexual uniforme para todos, ignora as desigualdades na constituição sexual inata e adquirida dos seres humanos, priva um núme-

\* O adjetivo aqui empregado no original é *ökonomisch*, diferente daquele usado antes e traduzido da mesma forma, *wirtschaftlich*. Este tem apenas o sentido comum da palavra em português, enquanto o primeiro pode também adquirir, em Freud, o significado técnico de algo referente à economia psíquica — como, por exemplo, no título “O problema econômico do masoquismo”, de 1924; não é o que ocorre no presente contexto, porém.

ro considerável deles do prazer sexual e se torna, assim, a fonte de grave injustiça. O resultado dessas medidas restritivas poderia ser que nas pessoas normais, que nisso não se acham impedidas por sua constituição, todo o interesse sexual flui, sem perda, para os canais deixados abertos. Mas o que permanece isento de proscricção, o amor genital heterossexual, 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 autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos.

Isto é, naturalmente, algo extremo. Sabe-se que demonstrou ser inexecutável, mesmo por breves períodos. Apenas os fracos se sujeitaram a uma interferência tão ampla na sua liberdade sexual, as naturezas mais fortes o fizeram apenas em troca de uma compensação, da qual falaremos depois. 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 inócua, 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, como nossos dentes e nossos cabelos enquanto órgãos. Provavelmente é lícito supor que como fonte de sensações felizes, ou seja, no cumprimento de nossa finalidade de vida, sua importância

diminuiu sensivelmente.<sup>15</sup> Há ocasiões em que acreditamos perceber que não somente a pressão da cultura, mas também algo da essência da própria função nos recusa a plena satisfação e nos impele por outros caminhos. Pode ser um equívoco, é difícil decidir.<sup>16</sup>

## V

O trabalho psicanalítico nos ensinou que são justamente essas frustrações da vida sexual que os indivíduos chamados de neuróticos não suportam. Eles criam, com seus sintomas, gratificações substitutivas, que no entanto causam sofrimento ou tornam-se fonte de sofrimento, ao lhes criar dificuldades com o ambiente e a sociedade. Este segundo fato compreende-se facilmente, o primeiro

15 Entre as obras do sensível escritor inglês John Galsworthy, que atualmente goza do reconhecimento geral, há um conto que logo apreciei, intitulado "The apple-tree" (A macieira). Ele mostra, convincentemente, como na vida do homem civilizado de hoje não há mais lugar para o amor simples e natural entre duas criaturas.

16 Eis algumas observações, em apoio da conjectura acima. Também o homem é um animal de inequívoca disposição bissexual. O indivíduo corresponde à fusão de duas metades simétricas, das quais uma é puramente masculina e a outra puramente feminina, na opinião de vários pesquisadores. É igualmente possível que cada metade fosse originalmente hermafrodita. A sexualidade é um fato biológico que, embora de significação extraordinária para a vida psíquica, é psicologicamente difícil de apreender. Estamos habituados a dizer que cada pessoa mostra impulsos instintuais, necessidades, características tanto masculinas como femininas; a natureza do masculino ou feminino, porém, pode ser indicada pela anatomia, mas não pela

nos traz um novo enigma. Mas a civilização ainda requer outros sacrifícios além da satisfação sexual.

Abordamos a dificuldade da evolução cultural como uma dificuldade geral de desenvolvimento, ao fazê-la remontar à inércia da libido, à relutância desta em abandonar uma posição velha por uma nova. Dizemos aproximadamente o mesmo, ao derivar a antítese entre civilização e sexualidade do fato de que o amor sexual é uma relação entre duas pessoas, na qual uma terceira é talvez supérflua ou importuna, ao passo que a civilização repousa sobre vínculos entre muitas pessoas. No auge de uma relação amorosa não há interesse algum pelo resto do mundo; o par amoroso basta a si mesmo, não precisa sequer de um filho para ser feliz. Em nenhum outro caso Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o propósito de transformar vários em um,

psicologia. Para esta, a oposição dos sexos empalidece ante aquela entre atividade e passividade, na qual identificamos precipitadamente a atividade com a masculinidade e a passividade com a feminilidade, o que de maneira nenhuma se confirma invariavelmente no reino animal. Muita coisa ainda não é clara na teoria da bissexualidade, e na psicanálise só podemos ver como um contratempo o fato de não se ter ainda achado conexão entre ela e a teoria dos instintos. Como quer que seja, se tomamos como verdadeiro que na sua vida sexual o indivíduo quer satisfazer tanto os desejos masculinos como os femininos, estamos preparados para a possibilidade de que essas exigências não sejam cumpridas pelo mesmo objeto e que interfiram umas com as outras, quando não se consegue mantê-las separadas e conduzir cada impulso por uma trilha especial, apropriada para ele. Outra dificuldade vem de que frequentemente se junta à relação erótica, além dos seus próprios componentes sádicos, um quê de inclinação direta à agressão. O objeto amoroso nem sempre vai encarar essas

mas quando — como é proverbial — alcança isso no amor entre dois seres humanos, não admite ir além.

Até aqui podemos muito bem imaginar uma comunidade cultural que consistisse de tais indivíduos duplos, que, libidinalmente saciados consigo mesmos, acham-se ligados pelo trabalho e os interesses em comum. Neste caso, a civilização não precisaria retirar energia à sexualidade. Esse desejável estado de coisas não existe e nunca existiu, porém. A realidade mostra que a civilização não se contenta com as uniões que até o momento lhe foram permitidas, que quer unir também libidinalmente os membros da comunidade, que se vale de todos os meios, favorece qualquer caminho para estabelecer fortes identificações entre eles, e mobiliza em grau máximo libido inibida na meta, para fortalecer os vínculos comunitários através de relações de amizade. Para realizar esses propósitos, é

complicações com o entendimento e a tolerância da camponesa que reclamou de que seu marido não mais a amava, porque há uma semana não a espancava.

A conjectura que nos leva mais fundo, porém, é a que retoma as observações feitas na nota 14, p. 61, de que com a postura ereta do homem e a depreciação do sentido do olfato não apenas o erotismo anal, mas também toda a sexualidade ameaçou tornar-se vítima da repressão orgânica, de modo que desde então a função sexual é acompanhada de uma repugnância inexplicável de outra forma, que impede uma satisfação plena e impele para longe da meta sexual, rumo a sublimações e deslocamentos da libido. Sei que Bleuler, certa vez (em “Der Sexualwiderstand” [A resistência sexual], *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 5, 1913), chamou a atenção para a existência de uma atitude assim, de rejeição primária da vida sexual. Todos os neuróticos, e muitos além deles, chocam-se com o fato de que “*Inter urinas et faeces nascimur*”

inevitável a limitação da vida sexual. Mas não percebemos qual necessidade impele a civilização por esse caminho e fundamenta sua oposição à sexualidade. Deve se tratar de um fator de perturbação que ainda não descobrimos.

A pista nos pode ser fornecida por uma das chamadas exigências ideais da sociedade civilizada. “Ama teu próximo como a ti mesmo”, diz ela; é conhecida universalmente, sem dúvida mais velha que o cristianismo, que a ostenta como sua mais gloriosa reivindicação, mas decerto não é muito antiga; em tempos já históricos era ainda estranha à humanidade. Vamos adotar uma atitude ingênua diante dela, como se a ouvíssemos pela primeira vez. Não poderemos então suprimir um sentimento de estranheza e surpresa. Por que deveríamos fazer isso? Em que nos ajudará? Sobretudo, como levar isso a cabo? Como nos será possível? Meu amor é algo precioso para

(“Nascemos entre fezes e urina”). Também os genitais produzem fortes sensações olfativas, que para muitas pessoas são intoleráveis e lhes estragam as relações sexuais. Assim teríamos que a mais profunda raiz da repressão sexual que acompanha a cultura é a defesa orgânica da nova forma de vida, adquirida com a postura ereta, contra a anterior existência animal, um resultado da investigação científica que de maneira notável coincide com preconceitos banais frequentemente expressos. Todavia, por enquanto estas são apenas possibilidades incertas, não consolidadas pela ciência. Tampouco devemos esquecer que, apesar da inegável depreciação dos estímulos olfativos, mesmo na Europa existem povos que valorizam, como estimulantes da sexualidade, os odores genitais que nos repugnam, e não querem renunciar a eles. (Ver as informações folclóricas obtidas no “questionário” de Iwan Bloch, “Über den Geruchssinn in der *vita sexualis*” (“Sobre o sentido do olfato na *vita sexualis*”), em diversos volumes da *Anthrophophytea*, de Friedrich S. Krauss.)

mim, algo que não posso despendar irresponsavelmente. Ele me impõe deveres, os quais tenho que me dispor a cumprir com sacrifícios. Quando amo a outrem, 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 relacionamento não contam para o preceito do amor ao próximo.) Ele o merece, se em 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, pois a dor do amigo, se algo lhe acontecesse ao filho, seria também minha dor, eu teria de compartilhá-la. Mas se ele me é desconhecido e não me pode atrair por nenhum valor próprio, nenhuma significação que tenha adquirido em minha vida emocional, dificilmente o amarei. E estaria sendo injusto se o fizesse, pois meu amor é estimado como um privilégio pelos meus; seria injusto para com eles equipará-los a desconhecidos. Mas se devo amá-lo com esse amor universal, apenas porque também vive nesta Terra, como um inseto, uma minhoca, uma serpente, então receio que uma parte mínima de amor lhe caberá — sem dúvida alguma menos do que, pelo julgamento da razão, estou autorizado a guardar para mim mesmo. A que vem 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; tenho de confessar, honestamente, que ele tem mais direito à minha hostilidade, até ao meu ódio.

Ele não parece ter qualquer amor a mim, não me demonstra a menor consideração. Quando lhe traz vantagem, não hesita em me prejudicar, não se perguntando mesmo se o grau de sua vantagem corresponde à magnitude do dano que me faz. Mais até, ele não precisa sequer ter vantagem nisso; quando pode satisfazer um prazer qualquer com isso, não se incomoda em zombar de mim, em me ofender, me caluniar, exhibir seu poder, e quanto mais seguro ele se sentir, mais desamparado estarei eu, mais seguramente é de esperar essa sua conduta para comigo. Quando se comporta de maneira diferente, quando, sendo eu desconhecido, me poupa e me considera, acho-me disposto a retribuir-lhe na mesma moeda, sem qualquer preceito. De fato, se esse grandioso mandamento dissesse: “Ama teu próximo assim como ele te ama”, eu nada teria a objetar. Há um outro mandamento que me parece ainda mais incompreensível e me desperta uma oposição ainda mais forte. Ele diz: “Ama teus inimigos”. Mas, pensando bem, não é justo rejeitá-lo como uma impertinência ainda maior. No fundo é a mesma coisa.<sup>17</sup>

17 Um grande escritor pode se permitir expressar — de modo brincalhão, pelo menos — verdades psicológicas severamente contidas. É assim que Heinrich Heine confessa: “Tenho a mais pacífica disposição. Meus desejos são: uma modesta cabana com teto de palha, mas uma boa cama, boa comida, leite e manteiga bem frescos, flores diante da janela, em frente à porta algumas belas árvores e, se o bom Deus quiser me tornar inteiramente feliz, me concederá a alegria de ver seis ou sete de meus inimigos serem enforcados nessas árvores. De coração tocado eu lhes perdoarei, em sua morte, todo o mal que na vida me fizeram — pois devemos perdoar nossos inimigos, mas não antes de serem executados” (Heine, *Gedanken und Einfälle*).

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 e me repudie pelos mesmos motivos. Espero que não com a mesma razão objetiva, mas isso ele também pensará. Há diferenças na conduta humana que a ética classifica de “boas” ou “más”, não considerando que foram produzidas por condições determinadas. Enquanto essas inegáveis diferenças não forem suprimidas, obedecer às elevadas exigências éticas implicará danos aos propósitos da cultura, por estabelecer prêmios para a maldade. Não podemos deixar de lembrar um evento sucedido no parlamento francês, quando se discutia a pena de morte; um orador havia advogado apaixonadamente sua abolição e colhia aplausos fervorosos, até que uma voz prorrompeu no recinto: “*Que messieurs les assassins commencent!*” [“Que os senhores assassinos comecem!”].

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 incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão 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 explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem 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. Quem chamar à lembrança os horrores da migração dos povos,\* das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan e Tamerlão, da conquista de Jerusalém pelos piedosos cruzados, e ainda as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à verdade dessa concepção.

A existência desse pendor 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.\*\*

\* “Migração dos povos”: *Völkerwanderung* “como os alemães designam o que os não alemães denominam invasões dos bárbaros”.

\*\* “[...] e obriga a civilização a seus grandes dispêndios”: [...] und

Devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse do trabalho em comum não a manteria; paixões movidas por instintos são mais fortes que interesses ditados pela razão. A civilização tem de recorrer a tudo para pôr limites aos instintos agressivos do homem, para manter em xeque suas manifestações, através de formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o uso de métodos que devem instigar as pessoas a estabelecer identificações e relações amorosas inibidas em sua meta, daí as restrições à vida sexual e também o mandamento ideal de amar o próximo como a si mesmo, que verdadeiramente se justifica pelo fato de nada ser mais contrário à natureza humana original. Com todas as suas lidas, esse empenho da civilização não alcançou muito até agora. Ela espera prevenir os excessos mais grosseiros da violência, conferindo a si mesma o direito de praticar a violência contra os infratores, mas a lei não tem como abarcar as expressões mais cautelosas e sutis da agressividade humana. Cada um de nós vive o momento em que deixa de lado, como ilusões, as esperanças que na juventude depositava nos semelhantes, e aprende o quanto a vida lhe pode ser dificultada e atormentada por sua malevolência. Ao mesmo tempo

*die Kultur zu ihrem Aufwand nötigt*; damos aqui uma tradução literal da palavra *Aufwand*; Strachey também usa *expenditure*, mas acrescenta *of energy* entre colchetes; Etcheverry faz o mesmo, e a versão italiana diz *un grande dispendio di energia*. Algumas traduções anteriores apresentam variações, uma dela equivocada: *despliegue de preceptos* (Rey Ardid), *tant d'efforts* (Odier), *high demands* (Riviere).

seria injusto acusar a civilização de pretender excluir da atividade humana a luta e a disputa. Estas são imprescindíveis, não há dúvida; mas oposição não significa necessariamente inimizade, é apenas mal utilizada como ocasião para ela.

Os comunistas acreditam haver encontrado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza. A posse de bens privados dá poder a um indivíduo, e com isso a tentação de maltratar o próximo; o despossuído deve se rebelar contra o opressor, seu inimigo. Se a propriedade privada for abolida, todos os bens forem tornados comuns e todos os homens puderem desfrutá-los, desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens. Como todas as necessidades estarão satisfeitas, ninguém terá motivo para enxergar no outro um inimigo; e todos se encarrarão espontaneamente do trabalho necessário. Não é de minha alçada a crítica econômica do sistema comunista, não tenho como investigar se a abolição da propriedade privada é pertinente e vantajosa.<sup>18</sup> Mas posso ver que o

<sup>18</sup> Quem, na sua juventude, viveu as desgraças da pobreza e experimentou a indiferença e arrogância dos abastados, deveria estar a salvo da suspeita de não ter compreensão e boa vontade para com os esforços de combater a desigualdade material entre os homens e tudo o que dela deriva. No entanto, se esta luta invocar a igualdade entre os homens como exigência abstrata de justiça, é fácil objetar que a natureza, dotando os indivíduos de aptidões físicas e talentos intelectuais bastante desiguais, introduziu injustiças contra as quais não há remédio.

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 às diferenças de poder e de influência que a agressividade usa ou abusa para os seus propósitos, e tampouco na sua natureza. Ela não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa, já se manifesta na infância, quando a propriedade mal abandonou sua primária forma anal, constitui o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas, talvez com a exceção única daquela entre a mãe e o filho homem. Se eliminamos o direito pessoal aos bens materiais, subsiste o privilégio no âmbito das relações sexuais, que se torna fonte do mais vivo desgosto e da mais violenta inimizade entre seres que de outro modo se acham em pé de igualdade. Suprimindo também este, mediante a completa liberação da vida sexual, ou seja, abolindo a família, célula germinal da civilização, fica impossível prever que novos caminhos a evolução cultural pode encetar, mas uma coisa é lícito esperar: que esse indestrutível traço da natureza humana também a acompanhe por onde vá.

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 instinto um escape, através da hostilização dos que não pertencem a ele. Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras

para que se exteriorize a agressividade. Certa vez discuti o fenômeno de justamente comunidades vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarem às turras e zombarem uma da outra, como os espanhóis e os portugueses, os alemães do norte e os do sul, os ingleses e os escoceses etc. Dei a isso o nome de “narcisismo das pequenas diferenças”,\* que não chega a contribuir muito para seu esclarecimento. Percebe-se nele uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade. O povo judeu, espalhado em toda parte, conquistou desse modo louváveis 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 camaradas cristãos. Depois que o apóstolo Paulo fez do amor universal aos homens o fundamento de sua congregação, a intolerância extrema do cristianismo ante os que permaneceram de fora tornou-se uma consequência inevitável. Os romanos, cuja organização estatal não se baseava no amor, desconheciam a intolerância religiosa, apesar de entre eles a religião ser assunto de Estado e o Estado ser permeado de religião. Tampouco foi um acaso incompreensível que o sonho de um domínio mundial germânico evocasse o antissemitismo para seu complemento, e podemos entender que a tentativa de instaurar na Rússia uma nova civilização comunista encontre seu

\* Em “O tabu da virgindade” (1918), a terceira das “Contribuições à psicologia do amor”.

apoio psicológico na perseguição à burguesia. Só nos perguntamos, preocupados, 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 mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trocou 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 escrava. Logo, a oposição entre uma minoria gozando as vantagens da cultura e uma maioria destituída dessas vantagens foi levada ao extremo naquela época primeira da civilização. Informando-nos mais cuidadosamente acerca dos primitivos que ainda hoje vivem, aprendemos que não se pode invejá-los a liberdade em sua vida instintual; esta é sujeita 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 admite muito sofrimento que se poderia provavelmente evitar; se, de modo implacavelmente crítico, buscamos expor as raízes de sua imperfeição, sem dúvida exercemos o nosso mero direito, não nos mostramos inimigos da cultura. É lícito esperar que pouco a pouco lhe introduziremos

mudanças 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 cederão a tentativas de reforma. 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.<sup>19</sup> O estado de civilização na América de hoje daria uma boa oportunidade para o estudo desse dano cultural que tememos. Mas eu fujo à tentação de entrar numa crítica à civilização da América; não quero despertar a impressão de pretender eu mesmo servir-me de métodos americanos.

## VI

Nenhum outro trabalho me deu a sensação, como este, de expor algo conhecido, de gastar papel e tinta e fazer trabalhar o tipógrafo, para falar de coisas evidentes. De modo que, se parecer que o reconhecimento de um instinto de agressão especial, autônomo, significa uma mudança na teoria psicanalítica dos instintos, de bom grado me ponho a discutir isso.

<sup>19</sup> Ver *Psicologia das massas e análise do Eu*, 1921.

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 penosamente o seu caminho. E no entanto era tão indispensável ao conjunto, que alguma coisa teve que ser posta em seu lugar. No completo desnorteio inicial, uma frase do poeta-filósofo 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, primeiramente se defrontaram instintos do Eu e instintos objetivos. Para designar a energia destes, exclusivamente para ela, 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, sobressaía pelo fato de sua meta não ser nada amorosa, e em vários pontos ele claramente se juntava aos instintos do Eu, não podia esconder sua estreita afinidade com instintos de dominação sem propósito libidinal; mas essas discrepâncias foram superadas. O sadismo fazia claramente parte da vida sexual, o jogo da crueldade podia suceder ao da ternura. A neurose aparecia como o desfecho de uma luta entre o interesse da autopreservação e as exigências da libido, uma luta que o Eu vencera, 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 decisiva, 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 quartel-general. Essa libido narcísica volta-se para os objetos, torna-se então libido objetivo 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 afecções vizinhas a esta. A interpretação das neuroses de transferência, como tentativa de o Eu defender-se da sexualidade, não precisou ser abandonada, mas o conceito de libido ficou ameaçado. Como também os instintos do Eu eram libidinais, por um momento pareceu inevitável fazer coincidirem libido e energia instintual, tal como C.G. Jung pretendia anteriormente. Mas me restava uma quase que 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,<sup>20</sup> um outro, a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte. Os fenômenos da vida se esclareceriam pela atuação conjunta ou antagonica dos dois. Mas não era fácil mostrar a atividade desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas; era de supor que o instinto de morte trabalhasse silenciosamente no interior do ser vivo, para a dissolução deste, mas isso não constituía prova, é claro. Levava-nos mais longe a ideia de que uma parte do instinto se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como instinto de agressão e destruição. Assim o próprio instinto seria obrigado ao serviço de Eros, na medida em que o vivo destruiria outras coisas, animadas e inanimadas, em vez de si próprio. Inversamente, a limitação dessa agressão voltada para fora teria de aumentar a autodestruição, aliás sempre existente. Ao mesmo tempo, a partir desse exemplo podemos suspeitar que as duas espécies de instintos raramente — talvez nunca — surgem isoladas uma da outra, mas se fundem em proporções diferentes e muito variadas, tornando-se irreconhecíveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito conhecido como instinto parcial da sexualidade, teríamos uma

<sup>20</sup> A oposição que aí surge, entre a incansável tendência expansiva de Eros e a natureza em geral conservadora dos instintos, é algo que chama a atenção e que pode vir a ser ponto de partida para outras indagações.

fusão assim, particularmente forte, entre o impulso ao amor e o instinto 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 normalmente imperceptível.

A suposição de um instinto de morte ou de destruição encontrou 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 ascendência sobre mim, que já não posso pensar de outro modo. Acho que teoricamente são muito mais proveitosas que quaisquer outras, pois produzem aquela simplificação sem negligência ou violentação dos fatos, que buscamos no trabalho científico. Reconheço que no sadismo e no masoquismo sempre vimos as manifestações, fortemente mescladas com o erotismo, do instinto de destruição voltado para fora e para dentro, mas já não entendo que pudéssemos ignorar a onipresença da agressividade e destrutividade não erótica, deixando de lhe conceder o devido lugar na interpretação da vida. (A ânsia de destruição voltada para dentro se subtrai geralmente à percepção, é verdade, quando não é tingida eroticamente.) Recordo a minha própria atitude defensiva, quando a ideia do instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo durou até que eu me tornasse receptivo a ela. O fato de outros haverem mostrado e ainda mostrarem a mesma rejeição não

me surpreende. Pois as crianças não gostam de ouvir,\* quando se fala da tendência inata do ser humano para o “mal”, para a agressão, a destruição, para a crueldade, portanto. Deus as criou à imagem de sua própria perfeição; ninguém quer ser lembrado o quanto é difícil conciliar a irrefutável existência do mal — apesar das asserções da Christian Science — com sua onipotência e infinita bondade. O Diabo seria o melhor expediente para desculpar Deus, teria a mesma função econômica de descarga que têm os judeus no mundo do ideal ariano. Mas mesmo assim pode-se pedir a Deus satisfações pela existência do Diabo, tal como pela do mal que ele personifica. Tendo em vista essas dificuldades, é aconselhável que cada um se incline bastante, nas ocasiões devidas, ante a natureza profundamente moral do ser humano; ajuda a ser benquistado e a ter muita coisa perdoada.<sup>21</sup>

\* No original, “*Denn die Kindlein, Sie hören es nicht gerne*”. Segundo Strachey, trata-se de uma citação do poema “*Die Ballade vom vertriebenen und heimgekehrten Grafen*” [“Balada do conde bandido que retornou”], de Goethe; citação implícita, pois Freud não usa aspas (Strachey acrescentou-as na edição inglesa).

<sup>21</sup> Bastante convincente é a identificação do princípio mau com o instinto de destruição, no Mefistófeles de Goethe:

*Denn alles, was entsteht,  
Ist wert, daß es zu Grunde geht.*

...

*So ist denn alles, was Ihr Sünde,  
Zerstörung, kurz das Böse nennt,  
Mein eigentliches Element.*

[“(...) tudo o que vem a ser/ É digno só de perecer;/(...)// Por isso, tudo a que chamais/ Pecado, destruição, o mal,/ Meu elemento é, integral.”]

O nome “libido” pode mais uma vez ser aplicado às expressões de força de Eros, para diferenciá-las da energia do instinto de morte.<sup>22</sup> Devemos admitir que nos é bem mais difícil apreender este último, que com ele atinamos, em certa medida, apenas como resíduo por trás de Eros, e que ele furta-se a nós, quando não é revelado pela fusão com Eros. É no sadismo, em que ele modifica a seu favor a meta erótica, mas não deixa de satisfazer plenamente o ímpeto sexual, que atingimos a mais clara compreensão de sua natureza e de sua relação com Eros. Mas também ali onde surge sem propósito sexual, ainda na mais cega fúria destruidora, é impossível não reconhecer que sua satisfação está ligada a um prazer narcísico extraordinariamente elevado, pois mostra ao Eu a realização de seus antigos desejos de onipotência. Domado e moderado, como que inibido em sua meta, o instinto de destruição deve, dirigido para os objetos, proporcionar

O próprio Diabo não designa o que é sagrado, o bom, como seu adversário, mas a energia da natureza em procriar, em multiplicar a vida — Eros, portanto.

*Der Luft, dem Wasser, wie der Erden  
Entwinden tausend Keime sich,  
Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!  
Hätt'ich mir nicht die Flamme vorbehalten,  
Ich hätte nichts Aparts für mich.*

[“Da terra, da água, e mais dos ares, / Brotam os germes aos milhares, / No seco, frio, úmido, quente! / Se não me fosse a chama reservada, / P'ra mim não restaria nada.”] *Fausto*, Primeira Parte, cena 3, trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Nacional, s.d.].

<sup>22</sup> Nossa atual concepção pode ser expressa, de modo aproximado, dizendo que em toda manifestação instintual há libido, mas nem tudo nela é libido.

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 certamente a luz decisiva.

Portanto, em tudo o que segue me atenho ao ponto de vista de que o pendor à agressão é uma disposição de instinto original e autônoma do ser humano, e retorno ao que afirmei antes, que a civilização tem aí o seu mais poderoso obstáculo. No curso desta investigação, impôs-se-nos a ideia de que a cultura é um processo especial que se desenrola 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 ocorrer não sabemos; é simplesmente a obra de Eros. Essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente entre si; a necessidade apenas, as vantagens do trabalho em comum não as manterão juntas. Mas a esse programa da cultura se opõe o instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos 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, acredito, o sentido da evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto de vida e

instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana.<sup>23</sup> E é esse combate de gigantes que nossas babás querem amortecer com a “canção de ninar falando do céu”!\*

## VII

Por que nossos parentes, os animais, não exibem uma luta cultural semelhante? Não sabemos. Provavelmente alguns entre eles, as abelhas, formigas, térmitas, esforçaram-se durante milênios, até encontrar as instituições estatais, a divisão de funções, a limitação imposta aos indivíduos que hoje admiramos neles. É característico de nosso estado presente sentirmos que em nenhuma destas sociedades animais, em nenhum dos papéis aí destinados ao indivíduo estaríamos contentes. Em outras 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 ser que um novo avanço da libido tenha ocasionado uma renovada oposição do instinto de destruição. Há

23 Provavelmente especificando: tal como teve de se configurar a partir de um determinado acontecimento ainda a ser descoberto.

\* Referência a um verso de Heinrich Heine, em *Deutschland. Ein Wintermärchen* [Alemanha. Um conto de inverno, 1844], *Caput I*.

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

Uma outra pergunta nos está mais próxima. De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta? Alguns desses métodos já conhecemos, mas não o que parece ser mais importante. Podemos 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 introjetada, internalizada, mas é propriamente 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”,\* dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada.

\* *Gewissen*, no original. Recordemos que a palavra portuguesa pode significar duas coisas: a percepção que o indivíduo tem de seus atos e sentimentos e a capacidade de fazer distinções morais; em alemão se usa *Bewußtsein* no primeiro caso e *Gewissen* no segundo. É possível recorrer a uma paráfrase (“consciência moral”) para verter *Gewissen*.

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 (“pecadora”, dizem os devotos) quando fez algo que é reconhecido como “mau”. Em seguida, vemos como essa resposta é pouca. Após alguma hesitação, talvez se acrescente que mesmo quem não fez esse mal, e apenas reconhece em si o propósito de fazê-lo, pode se considerar culpado, e então se levantará a questão de por que, nisso, o propósito é equiparado à execução. Os dois casos, porém, pressupõem que já se reconheceu o mal como algo repreensível, cuja execução deve ser evitada. Como se chega a essa decisão? É lícito rejeitar uma capacidade original, por assim dizer “natural”, para distinguir entre o bem e o mal. Com frequência o mal não é, em absoluto, uma coisa nociva ou perigosa para o Eu, mas, pelo contrário, algo que ele deseja e que lhe dá prazer. Aí se mostra, então, a influência alheia; ela determina o que será tido por bom ou mau. Como o próprio sentir não teria levado o ser humano pelo mesmo caminho, ele deve ter um motivo para se submeter a essa influência externa. Podemos enxergá-lo no desamparo e na dependência dos outros, e a melhor designação para ele seria medo\*

\* No original, *Angst*, que designa tanto “medo” como “angústia”. O leitor deve ter isso presente, ao deparar com um desses dois termos em traduções do alemão.

da perda do amor. Se perde o amor do outro, do qual é dependente, deixa também de ser protegido contra perigos diversos, sobretudo expõe-se ao perigo de que esse alguém tão poderoso lhe demonstre a superioridade em forma de castigo. Portanto, inicialmente o mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor; por medo dessa perda é preciso evitá-lo. 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 comportaria do mesmo modo nos dois.

Chamamos a esse 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, ou de ambos os pais, 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 saberá ou nada poderá fazer contra eles; seu medo é apenas o de serem descobertos.<sup>24</sup> 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 [*Gewissen*] chegam a um novo estágio; no fundo, só então se deveria

24 Recordemos o célebre mandarim de Rousseau! [Cf. “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, 1916].

falar de consciência e sentimento de culpa.<sup>25</sup> Neste ponto desaparece o medo de ser descoberto, e também se desfaz por completo a diferença entre fazer o mal e desejar o mal, pois ante o Super-eu nada se pode esconder, nem os pensamentos. A seriedade real da situação já passou, é verdade, pois a nova autoridade, o Super-eu, não tem motivo, segundo cremos, para maltratar o Eu, ao qual está intimamente ligado. Mas a influência da gênese, que faz continuar a viver o passado e superado, manifesta-se no fato de que no fundo a coisa permanece como era no início. O Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita 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 já não é fácil de explicar. Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade. Nisso a virtude perde algo da recompensa que lhe foi prometida, o Eu dócil e abstinente não goza da confiança de seu mentor, esforça-se — em vão, ao que parece — para conquistá-la. Agora se poderá objetar que essas são dificuldades artificialmente com-

25 Todo espírito lúcido compreenderá e levará em conta que nessa breve exposição é separado nitidamente o que na realidade sucede em transições graduais, e que não se trata apenas da existência de um Super-eu, mas de sua relativa força e esfera de influência. Tudo o que até agora se disse sobre consciência [*Gewissen*] e culpa é de conhecimento geral e praticamente incontestado.

postas, que a consciência mais rigorosa e vigilante é justamente 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, a que se acham expostos em medida especialmente elevada — pois é sabido que a frustração contínua só faz crescerem as tentações, ao passo que elas diminuem ao menos temporariamente com a satisfação ocasional. Um outro fato do âmbito da ética, tão rico em problemas, é que o infortúnio, ou seja, a frustração a partir de fora, promove 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 Eu muitas coisas; quando uma infelicidade a atinge, ela se examina, reconhece sua pecaminosidade, eleva as reivindicações da consciência, impõe-se privações e castiga a si mesma com penitências.<sup>26</sup> Povos inteiros se comportaram e continuam se comportando assim. Mas isso se explica facilmente pelo original estágio infantil da consciência, que portanto não é abandonado após a introjeção no Super-eu, mas subsiste junto e por trás dela. O destino é visto como substituto da instância parental; quando uma pessoa tem infortúnio, significa que não mais é amada

<sup>26</sup> Esse reforço da moral através do infortúnio é tratado por Mark Twain num delicioso conto, “The first melon I ever stole” [“O primeiro melão que roubei na vida”]. Por acaso, esse primeiro melão não está maduro. Assisti ao próprio Mark Twain lendo em público esse conto. Depois de anunciar o título, ele parou e perguntou a si mesmo, como se estivesse em dúvida: “*Was it the first?*” Com isso já dizia tudo. O primeiro não foi o único.

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 Pai fez cair um infortúnio após o outro em cima deste seu povo, ele não perdeu a confiança nessa relação nem duvidou do poder e da justiça de Deus, mas produziu os profetas, que lhe repreenderam a pecaminosidade, e a partir de sua consciência de culpa forjou os preceitos tão severos de sua religião sacerdotal. É notável como o primitivo se conduz diferentemente! Se foi vítima do infortúnio, não atribui a si a culpa, mas sim ao fetiche, que evidentemente não cumpriu suas obrigações, e bate nele, em vez de castigar a si mesmo.

Conhecemos, então, duas origens para o sentimento de culpa: o medo da autoridade e, depois, o medo ante o Super-eu. O primeiro nos obriga a renunciar a satisfações instintuais, o segundo nos leva também ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Super-eu a continuação dos desejos proibidos. Vimos igualmente como é possível entender a severidade do Super-eu, os reclamos da consciência. Ela simplesmente dá continuidade ao rigor da autoridade externa, a que sucedeu e que em parte substitui. 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

o seu amor. Tendo 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. Aí a renúncia instintual não ajuda o bastante, pois o desejo persiste e não pode ser escondido 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 completamente liberador, a abstenção 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 infelicidade interna, a tensão 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, correndo 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 a ela, medo da consciência. No segundo caso, equiparação de ato mau e má intenção, e daí 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 chegam ao fundo, de que deixam um resto inexplicado*. E aqui surge, afinal, uma ideia inteiramente própria da psicanálise e alheia ao pensamento habitual das pessoas. Ela é de gênero tal que nos faz compreender como o objeto de estudo tinha de nos parecer tão confuso e opaco. Pois ela diz que no início a consciência (mais corretamente: o medo que depois se torna consciência) é causa da renúncia instintual, mas depois se inverte a relação. Toda renúncia instintual torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta, e, se pudéssemos harmonizar isso melhor com o que sabemos da história da origem da consciência, seríamos tentados a defender a tese paradoxal de que a consciência é resultado da renúncia instintual, ou de que esta (a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia instintual.

Na verdade, a contradição entre essa frase e a gênese da consciência aqui oferecida não é tão grande, e divisamos 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 será, 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 Eu). Isso não condiz com o fato de que a agressividade original da consciência é prosseguimento do rigor da autoridade externa, ou seja, nada tem a ver com a renúncia. Fazemos desaparecer essa incoerência, no entanto, se supomos uma derivação diferente para essa primeira dotação agressiva do Super-eu. Um considerável montante de agressividade deve ter se desenvolvido, na criança, contra a autoridade que lhe impede as primeiras e também mais significativas satisfações, quaisquer que sejam as privações instintuais requeridas. Ela é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa. Encontra saída para essa difícil situação econômica recorrendo a mecanismos conhecidos, ao acolher dentro de si, por identificação, essa autoridade inatacável, que então se torna Super-eu e entra em posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ela. O Eu da criança tem de se contentar com o triste papel da autoridade assim degradada — o pai. A situação se inverte, como é frequente suceder. “Se eu fosse o pai e você o filho, eu trataria você mal.” A relação entre Super-eu e Eu é o retorno, deformado pelo desejo, de relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo. Também isso é típico. A diferença essencial, porém, está em que a severidade original do Super-eu não é — ou não é tanto — a que experimentamos de sua parte ou atribuímos a ele, mas representa nossa própria agressividade 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 certa? A primeira, que geneticamente 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 espera do pai. A experiência ensina, no entanto, que de modo algum a severidade do Super-eu desenvolvido pela criança reflete a severidade do tratamento que recebeu.<sup>27</sup> Surge independente dela; uma criança educada brandamente pode ter uma consciência bastante severa. Mas seria incorreto exagerar essa independência. Não é difícil nos convencermos de que o rigor da educação também influi grandemente na formação do Super-eu infantil. Ocorre que fatores constitucionais herdados e influências do meio real atuam conjuntamente na formação do Super-eu e gênese da consciência, e isso não é nada estranho, mas a condição etiológica geral de todos esses processos.<sup>28</sup>

27 Como foi corretamente destacado por Melanie Klein e outros autores, estes ingleses.

28 Os dois tipos principais de métodos patogênicos de educação, a severidade e a tolerância excessivas, foram pertinentemente avaliados por Franz Alexander em *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit* [Psicanálise da personalidade total] (1927), retomando o estudo de Aichhorn sobre a juventude abandonada. O pai “brando e indulgente além da conta” favorece na criança a formação de um Super-eu demasiado rigoroso, porque, sob a impressão do amor que recebe, esse filho não terá outra alternativa para a sua agressividade que não voltá-la para dentro. Quanto ao abandonado, o

Pode-se também dizer que, quando a criança reage às primeiras grandes renúncias instintuais com agressividade em demasia e correspondente rigor do Super-eu, segue um modelo 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 nesses dois processos. Não podemos afastar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e foi 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! Aí podemos nos permitir algumas dúvidas. Ou é errado 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 matavam seus

---

que foi educado sem amor, nele não há tensão entre Eu e Super-eu, toda a sua agressividade pode se dirigir para fora. Então, abstraindo um fator constitucional que se supõe existir, pode-se dizer que a consciência severa tem origem na atuação conjunta de duas influências vitais: a frustração do instinto, que desencadeia a agressividade, e a experiência do amor, que volta essa agressividade para dentro e a transfere para o Super-eu.

pais com mais frequência do que os de hoje. Além do mais, se isso não for um romance, mas história plausível, teremos um caso em que sucede o que todos esperam, ou seja, alguém sentir-se culpado por ter realmente feito algo que não se justifica. E para esse caso, que aliás ocorre todos os dias, a psicanálise 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 deveria antes ser denominado *arrependimento*. 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 cotidianos é, habitualmente, que uma necessidade instintual adquiriu força para satisfazer-se não obstante 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 psicanálise está certa ao excluir desta discussão o caso do sentimento de culpa por arrependimento, por mais frequente que ele seja e 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

nesse caso? Certamente ele deve nos aclarar o segredo do sentimento de culpa, pondo um fim a nossas dificuldades. E penso 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 satisfaz com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. E como o pendor 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-eu. Creio que agora apreendemos duas coisas muito claramente: a participação do amor na gênese da consciência e a fatídica 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 atizado 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 procurar 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 faz unir 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 curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela — como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte — o acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar. Lembramos da comovente denúncia contra os “poderes celestiais”, feita pelo grande poeta:

*Vocês nos trazem à existência,  
Deixando que o pobre se torne culpado,  
Depois o abandonam ao sofrimento,  
Pois toda culpa na terra se paga.*<sup>29</sup>

E bem podemos dar um suspiro, ao perceber que a alguns indivíduos é dado retirar sem maior esforço, do torvelinho dos próprios sentimentos, os conhecimentos mais profundos, aos quais temos de chegar em meio a torturante incerteza e incansável tatear.

29 Goethe, “Canções do harpista”, em *Wilhelm Meister* [no original: “*Ihr führt ins Leben uns hinein, / Ihr lasst den Armen schuldig werden, / Dann überlässt Ihr ihn der Pein, / Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.*”].

## VIII

Chegando ao fim desse caminho, o autor precisa desculpar-se com o leitor por não lhe ter sido um guia mais hábil, por não lhe haver poupado trechos monótonos e digressões penosas. Não há dúvida de que é possível fazer melhor. Tentarei, 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 balizas deste ensaio, apropriando-se de muito espaço e impelindo para a margem o conteúdo restante, com o qual nem sempre se vincula de modo íntimo.\* Isso pode haver prejudicado a arquitetura do trabalho, mas corresponde bem ao propósito de situar o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural e de mostrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa.<sup>30</sup> O que ainda parecer estranho nesta frase, que é

\* Não há espaço de uma linha vazia entre esse parágrafo e o anterior na edição alemã utilizada, *Gesammelte Werke*. Mas, considerando que faz sentido um espaço nesse ponto e que ele se acha numa edição alemã mais recente (*Studienausgabe*), resolvemos incorporá-lo, aqui e em alguns outros lugares.

30 “Assim a consciência nos torna a todos covardes [...]” [*Hamlet*, ato III, cena 1]. O fato de ocultar ao jovem o papel que a sexualidade terá em sua vida não é a única recriminação que se deve fazer à educação atual. Ela também peca em não prepará-lo para a agressividade, de que ele certamente será objeto. Ao soltar os jovens na vida com uma orientação psicológica tão incorreta, 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 [*Bewußtsein*]. Nos casos comuns de arrependimento, que consideramos normais, ele é bastante perceptível para a consciência; estamos inclusive acostumados a falar de “consciência de culpa” [*Schuldbewußtsein*], em vez de sentimento de culpa. O estudo das neuroses, às quais devemos as mais valiosas indicações para o entendimento do normal, revela situações contraditórias. Em uma dessas afecções, a neurose obsessiva, 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 neurose, porém, ele permanece totalmente inconsciente, sem por isso manifestar efeitos menores. Os doentes não acreditam em nós, quando lhes atribuímos um “sentimento de culpa inconsciente”; para que nos compreendam em alguma medida, nós lhes falamos de uma inconsciente necessidade de castigo, na qual se expressa o sentimento de culpa. Mas a relação com uma forma particular de neurose não deve ser su-

quem envia pessoas para uma expedição polar com roupas de verão e mapas dos lagos italianos. Torna-se aí evidente um certo abuso das exigências éticas. A severidade destas não prejudicaria muito, caso a educação dissesse: “Assim deveriam ser os homens, para serem felizes e tornarem os outros felizes; mas é preciso ter em conta que eles não são assim”. Em vez disso, fazem o jovem acreditar que todos os demais cumprem as prescrições éticas, que são virtuosos. Nisso é fundamentada a exigência de que ele também o seja.

perestimada; também na neurose obsessiva há tipos de doentes que não percebem o seu sentimento de culpa, ou que o sentem como um doloroso mal-estar, uma espécie de angústia, apenas quando se veem impedidos de executar determinadas ações. Deveria ser possível compreender finalmente essas coisas; ainda não somos capazes disso. Talvez seja aqui bem-vinda a observação de que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide inteiramente com o *medo ao Super-eu*. Na relação com a consciência, a angústia exhibe as mesmas extraordinárias variações. De algum modo a angústia se acha por trás de todo sintoma, mas ora reivindica ruidosamente para si a consciência inteira, ora se oculta de modo tão perfeito, que nos vemos obrigados a falar de angústia inconsciente ou — se quisermos ter uma mais limpa consciência [*Gewissen*] 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 motivações. Pelo menos as religiões não desconhecerao jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem — algo que não considerarei em outro lugar<sup>31</sup> — redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a mor-

31 Refiro-me a *O futuro de uma ilusão* (1927).

te sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter sido a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início.<sup>32</sup>

Pode não ser de muita importância, mas provavelmente não será supérfluo esclarecermos o sentido de vocábulos como “Super-eu”, “consciência” [*Gewissen*], “sentimento de culpa”, “necessidade de castigo” e “arrependimento”, que usamos, talvez frequentemente, de maneira frouxa e intercambiável. Todos dizem respeito à mesma coisa, mas designam diferentes aspectos dela. O Super-eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória. O sentimento de culpa, a dureza do Super-eu, é então o mesmo que a severidade da consciência, é a percepção que tem o Eu de ser vigiado assim, a apreciação da tensão entre os seus esforços e as exigências do Super-eu, e o medo ante essa instância crítica (subjacente à relação inteira), a necessidade de castigo, é uma expressão instintual do Eu, que por influência do Super-eu sádico tornou-se masoquista, ou seja, emprega uma parte do instinto para destruição interna nele presente para formar uma ligação erótica com o Super-eu. Não se deve falar de consciência moral antes de demonstrar a existência de um Super-eu; quanto à consciência de culpa, é preciso admitir que se apresenta antes do Super-eu, ou seja, também antes da consciência

32 *Totem e tabu* (1912).

moral. É então a expressão imediata do medo à autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última, o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor dela e o ímpeto de satisfação instintual, cuja inibição gera a tendência à agressão. A superposição dessas duas camadas do sentimento de culpa — uma vindo do medo à autoridade externa, outra do medo à interna — tornou mais difícil enxergarmos a trama da consciência 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 atua por trás, é ele mesmo um castigo e pode incluir a necessidade de castigo; também ele pode ser mais velho que a consciência moral.

Não fará nenhum mal passarmos em revista as contradições 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; nisso 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

consumada — como todos sabem — quanto por uma apenas intencionada — como verificou a psicanálise. O conflito entre os dois instintos primordiais, oriundo 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 má ação teria de ser sempre consciente, aquele por percepção do mau impulso poderia permanecer inconsciente. Não é tão simples, porém; a neurose obsessiva contradiz enfaticamente isso. A segunda contradição era que a energia agressiva, da qual imaginamos dotado 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 inibidora. A primeira visão parecia adequar-se melhor à história, a segunda, à teoria do sentimento de culpa. Uma reflexão mais demorada apagou quase em demasia a oposição aparentemente inconciliável; restou, de essencial e comum a ambas, que se trata de uma agressão deslocada para dentro. A observação clínica, por sua vez, permite distinguir realmente duas fontes para a agressividade atribuída 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, creio, para defender seriamente uma concepção que antes sugeri como suposição provisória.

Na mais recente literatura psicanalítica há uma predileção pela teoria segundo a qual toda espécie de frustração, toda satisfação instintual contrariada tem ou pode ter por consequência uma elevação do sentimento de culpa.<sup>33</sup> Acho que reduziremos bastante as dificuldades teóricas 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, dinâmica e economicamente, que no lugar de uma exigência erótica não cumprida surja um acréscimo do sentimento de culpa? Isso parece possível apenas por um rodeio: que o impedimento da satisfação erótica desperte um quê de pendor agressivo contra a pessoa que atrapalha a satisfação, e que essa agressividade mesma tem de ser suprimida. Mas então é somente a agressividade que se transforma em sentimento de culpa, ao ser suprimida e transmitida para o Super-eu. Estou convencido de que poderemos expor muitos processos de modo mais simples e transparente, se limitarmos aos instintos agressivos o achado da psicanálise relativo à derivação do sentimento de culpa. O exame do material clínico não fornece resposta inequívoca neste ponto, pois conforme nosso pressuposto as duas espécies de instintos quase nunca aparecem puras, isoladas uma da outra; mas a apreciação de casos extremos provavelmente apontará na direção que espero. Fico tentado a extrair uma primeira vantagem dessa concepção mais rigorosa, aplicando-a ao processo de

33 Particularmente em Ernest Jones, Susan Isaacs, Melanie Klein; mas também, segundo entendo, em Reik e Alexander.

repressão. Os sintomas das neuroses são, como vimos, essencialmente satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados. No curso do trabalho psicanalítico aprendemos, para nossa surpresa, que talvez toda neurose esconda um quê de sentimento de culpa inconsciente, que por sua vez fortalece os sintomas ao usá-los como castigo. Agora é plausível formular a seguinte proposição: quando uma tendência instintual sucumbe à repressão, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa. Ainda que seja apenas aproximadamente correta, esta frase merece o nosso interesse.

Alguns leitores deste trabalho podem achar que ouviram demasiadas vezes a fórmula da luta entre Eros e instinto de morte. Ela caracterizaria o processo cultural que se desenrola na humanidade, mas refere-se também ao desenvolvimento do indivíduo e desvendaria, além do mais, o próprio segredo da vida orgânica. Parece 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-lo. Só podemos nos tranquilizar, então, afirmando que o processo cultural é a modificação que o processo vital experimenta sob in-

fluência de uma tarefa colocada por Eros e instigada por Ananke, a real necessidade, e que essa tarefa consiste na união de indivíduos separados em uma comunidade ligada libidinalmente. 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 busca de analogias deve ser exagerada compulsivamente. 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 similaridade 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 do 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 pudéssemos fazê-lo sem esta 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 à união com outros na comunidade, que denominamos “altruísta”. As duas designações não vão muito além da superfície. No desenvolvimento individual, como foi dito, a ênfase cai geralmente na aspiração egoísta ou à felicidade; a outra, que pode ser chamada “cultural”, contenta-se, via de regra, com o papel restritivo. É diferente 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 especiais, 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 obtusos, no entanto, o jogo de forças do céu parece fixado numa ordem imutável; 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

defrontar-se e disputar um ao outro o terreno. Mas essa luta entre indivíduo e sociedade não deriva da oposição provavelmente inconciliável entre os dois instintos primários, Eros e Morte; significa uma desavença na casa da libido, comparável à briga pela distribuição da libido entre o Eu e os objetos, e admite um equilíbrio final no indivíduo — oxalá também no futuro da civilização —, apesar de atualmente dificultar-lhe tanto a vida.\*

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-eu, sob cuja influência procede a evolução cultural. Pode ser uma tarefa atraente, para um conhecedor das culturas humanas, perseguir em detalhes essa analogia. Eu me limitarei a destacar alguns pontos notáveis. O Super-eu de uma época cultural tem origem semelhante ao de um indivíduo, baseia-se na impressão que grandes personalidades-líderes deixaram, homens de avassaladora energia espiritual, ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e mais pura, e por isso também, com frequência, a mais unilateral. Em muitos casos a analogia vai ainda mais longe, na medida em que essas pessoas — frequentemente, talvez sempre — foram durante a vida zombadas, maltratadas e mesmo cruelmente eliminadas pelas outras, tal como

\* Na *Standard* inglesa há um pequeno erro nessa última oração: “[...] *however much that civilization may oppress the life of the individual to-day*”, lê-se ali (SE XXI, p. 141). Mas o pronome usado por Freud nesse trecho (*er*) diz respeito a *der Kampf* (“a luta”), não a *die Kultur* (“a civilização”), como entendeu Strachey.

também o pai primevo ascendeu a divindade apenas muito depois de sua morte violenta. O mais impressionante exemplo dessa conjunção do destino é justamente a pessoa de Jesus Cristo, se porventura não pertence ao reino do mito, que a chamou à vida em obscura memória daquele evento primevo. Um outro ponto de concordância é que o Super-eu da cultura, exatamente como o do indivíduo, institui severas exigências ideais, cujo não cumprimento é punido mediante “angústia de consciência”. E aqui se produz mesmo o caso curioso de os 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-eu, no caso de tensão, fazem-se audíveis como recriminações, enquanto as exigências mesmas com frequência ficam inconscientes no segundo plano. Se as trazemos para o conhecimento consciente, revela-se que coincidem com os preceitos do Super-eu cultural prevalecente. Nesse ponto os dois processos, o da evolução cultural da massa e o do indivíduo, estão colados um ao outro, por assim dizer. Daí que não poucas manifestações e características do Super-eu podem ser mais facilmente notadas em seu comportamento na comunidade cultural do que no indivíduo.

O Super-eu da cultura desenvolveu seus ideais e elevou suas exigências. Entre as últimas, as que concernem às relações dos seres humanos entre si são designadas por “ética”. Em todos os tempos as pessoas deram enorme valor a essa ética, como se dela esperassem realizações de particular importância. De fato, a ética se dedica

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 outro labor cultural. Já sabemos que aqui se coloca o problema de como afastar o maior obstáculo à cultura, o pendor constitucional dos homens para a agressão mútua, e por isso mesmo nos interessamos especialmente por aquele que é provavelmente o mais jovem dos mandamentos do Super-eu cultural, o que diz: “Ama teu próximo como a ti mesmo”. A investigação e a terapia das neuroses nos levam 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, movidos 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 os fatos da constituição psíquica do ser humano, emite uma ordem e não se pergunta se é humanamente possível cumpri-la. Supõe, isto sim, que para o Eu do ser humano é possível, psicologicamente, tudo aquilo de que o incumbem, que o Eu tem domínio irrestrito sobre o seu Id. Isto 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 rebe-

lião ou neurose, ou o tornamos infeliz. O mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo” é a mais forte defesa contra a agressividade humana e um belo exemplo do procedimento antipsicológico do Super-eu cultural. O mandamento é inexequível; uma tão formidável inflação do amor só pode lhe diminuir o valor, não eliminar a necessidade. A civilização negligencia tudo isso; recorda apenas que quanto mais difícil o cumprimento do preceito, mais meritório vem a ser ele. Mas quem segue tal preceito, na civilização atual, põe-se em desvantagem diante daquele que o ignora. Que poderoso obstáculo à cultura deve ser a agressividade, se a defesa contra ela pode tornar tão infeliz quanto ela mesma! A chamada ética natural nada tem a oferecer aqui, salvo a satisfação narcísica de o indivíduo poder se considerar melhor do que os outros. A ética que se apoia na religião introduz aqui suas promessas de um além-túmulo melhor. Acho que, enquanto a virtude não compensar já nesta vida, a ética pregará em vão. Parece-me também fora de dúvida que uma real mudança nas relações das pessoas com a propriedade será de maior valia, neste ponto, que qualquer mandamento ético; mas entre os socialistas esta compreensão é turvada por um novo desconhecimento idealista 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. Apresso-me a concluir. Mas de uma questão não posso me esquivar. Se a evolução cultural tem tamanha simi-

litude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o diagnóstico de que muitas culturas — ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade — tornaram-se “neuróticas” por influência dos esforços culturais? A dissecação analítica dessas neuroses poderia ser acompanhada de sugestões terapêuticas que reivindicariam muito interesse prático. Não posso dizer que uma tentativa dessas, de transferência da psicanálise 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 “normal”. Tal pano de fundo não existe para um grupo igualmente afetado, teria que ser arranjado de outra forma. E no que diz respeito à aplicação terapêutica da compreensão, de que adiantaria 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 ouse empreender semelhante patologia das comunidades culturais.

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

qual nossa civilização é o que temos ou podemos ter de mais precioso, e sua trilha nos levará necessariamente a alturas de insuspeitada perfeição. Posso ao menos escutar sem indignação o crítico que acha que, tendo em conta os fins do empenho cultural e os meios de que se utiliza, deveríamos chegar à conclusão de que o empenho 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 seus desejos de felicidade, e que, portanto, são uma tentativa de escorar suas ilusões com argumentos. Eu entenderia muito bem quem destacasse o caráter forçoso da cultura humana e dissesse, por exemplo, que a inclinação 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 nem evitada, ante a qual é melhor curvar-se, como se fosse uma necessidade da natureza. Conheço também a objeção a isso, a de que tendências tidas por insuperáveis foram frequentemente, na história da humanidade, postas de lado e substituídas por outras. Assim me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, e me curvo à sua repriminação de que não sou capaz de lhes oferecer consolo, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada.

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

derá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Precisamente quanto a isso a época de hoje merecerá talvez um interesse especial. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último 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, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?