



PUC

JOANA DE BARROS DA COSTA

O ENGAJAMENTO NA PÓLIS UMA LEITURA PSICANALÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Agosto, 1996

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 - CEP 22453-900

RIO DE JANEIRO - BRASIL

N.Cham. 150 C837e TESE UC

Título O engajamento na polis *uma* leitura psicanalítica



Ex.2 PUCB

0097665

JOANA DE BARROS DA COSTA

**O ENGAJAMENTO NA PÓLIS UMA LEITURA
PSICANALÍTICA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1996

JOANA DE BARROS DA COSTA

**O ENGAJAMENTO NA PÓLIS UMA LEITURA
PSICANALÍTICA**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Psicologia da PUC/RJ como
parte dos requisitos para obtenção do título
de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Professora Junia de Vilhena.

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1996

00-686282-1

Beld
1326
11/03/97

97665

150
C837e
FESE UC

A Manuel, o meu amor.

A Octavio, meu pai

A Carmela (*in memoriam*), minha mãe,
minha divida.

Meus agradecimentos

- À Professora Junia de Vilhena, orientadora da dissertação, pelo apoio e confiança depositada.
- À Dionysia Rache de Andrade, pelo seu compromisso com a psicanálise em meu percurso de análise.
- À Manuel, pela presença e o carinho de sempre.
- À minha família pelo amor, pela força, pela ajuda que nunca faltou mesmo que a 2.000 kms de distância.
- À Ira Maciel, amiga de sempre e à sua filha Andréa, pelo apoio.
- Ao amigo Luciano Elia, pela presença, pela troca, pelo incentivo.
- Aos amigos que fazem a Raica, pela presença, pela amizade, pela troca.
- Ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ, na pessoa de seus professores, pelo muito que aprendí, o meu reconhecimento.

-Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq),
pela ajuda financeira durante o curso.

- Às Vice-reitorias Acadêmica e Comunitária pelo indispensável apoio na fase
final desta dissertação.

-À Marise e Vera, os dois anjos do Departamento, pela solicitude de sempre.

-Aos alunos de Ética Profissional da PUC, pelo muito que com eles tenho
aprendido.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo pensar as relações do sujeito com a política a partir do estudo dos conceitos psicanalíticos de ideal do ego, superego e sua relação com os ideais sociais. O estudo seguirá o desenvolvimento teórico na perspectiva do que foi postulado por Freud. Outras leituras psicanalíticas que trarão contribuições relevantes serão privilegiadas.

O que aqui pretendo estudar é em que uma leitura psicanalítica, especificamente através dos conceitos aqui propostos, pode contribuir para entender o interesse e a participação dos sujeitos, no caso os jovens, nas coisas da pólis. O que faz com que estes jovens coloquem no horizonte de seus interesses a coisa pública.

Parto da premissa de que o exercício político é o específico de quem ascende à condição de cidadão. Portanto, quanto mais cedo o sujeito se inicie no interesse e na participação das coisas da pólis, essa "segunda natureza", no entender de Aristóteles, firmar-se-á com mais rigor na juventude.

Refiro-me, especificamente, ao exercício da democracia. O momento que o Brasil atravessa, na década de 90, pode ser visto de vários ângulos, entre os quais, certamente, encontra-se o da possibilidade de participação mais efetiva na construção do processo democrático de nosso país.

RESUMÉ

Ce travail a pour but de penser les rapports du sujet avec la politique à partir de l'étude de concepts psychanalytiques *idéal du moi*, *surmoi* dans ses rapports aux idéaux sociaux. L'étude suivra le développement théorique dans la perspective de ce que Freud a postulé. D'autres lectures psychanalytiques apportant des contributions importantes seront aussi privilégiées.

Ce qu'ici je prétends d'étudier c'est ce en quoi une lecture psychanalytique, spécifiquement à travers les concepts ici proposés peut-elle contribuer pour comprendre l'intérêt et la participation des sujets, des jeunes à l'occasion, aux choses de la *polis*, et comprendre aussi ce qui fait que ces jeunes mettent à horizon de leurs intérêts la chose publique.

Je pars de la prémisses que l'exercice politique est le propre de ceux qui montent à la condition de citoyen. Aussitôt, donc, que le sujet soit initié à l'intérêt et à la participation aux choses de la *polis*, "cette nature seconde", dans l'entendement d'Aristote, plus ferme et rigoureux sera sa mise-en-place dans sa jeunesse.

Je me réfère explicitement à l'exercice de la démocratie. Le moment que le Brésil traverse, aux années 90, peut être vu sous plusieurs angles, parmi lesquels se trouve, certainement, celui de la possibilité plus effective dans la construction du processus démocratique de notre pays.

PALAVRAS-CHAVES:

Ideal de Ego

Superego

Identificação

Sublimação

Sintoma

Ideais Sociais

Política

Ética

SUMÁRIO

1 - Introdução	I
2 - O ideal de ego, origens e relação com os ideais sociais	9
2.1 A alienação fundante do sujeito.....	12
2.2. O ideal de ego em relação ao ego dividido entre o prazer e a realidade.....	24
2.3 - O ideal de ego e o processo de identificação.....	35
3 - Os ideais e a política no Brasil: matriz para o ideal de ego e para as identificações.....	53
3.1 - A perspectiva da história das mentalidades no Brasil.....	59
3.2 - Como se faz (e se pensa) política no Brasil	77
4 - Os caminhos da pulsão: da identificação com a política para uma ética da desidealização.....	97
4.1 - Os caminhos da pulsão.....	99
4.2 - O superego	103
4.3 - As vias do sintoma e o superego: onde se esconde o desejo.....	112
4.4 - O posicionamento do analista face ao sintoma.....	124
5 - Conclusão	131
Referências bibliográficas	137
Bibliografia	143

INTRODUÇÃO

A proposta desta dissertação consiste em fazer uma leitura psicanalítica do engajamento político. Permite pensar a função do Ideal de Ego - Superego, em sua relação com o Ego, como o conceito implicado na questão dos ideais sociais, e da ética. Inerente a esse encaminhamento, se colocam os processos de identificação e de sublimação como referências necessárias.

Viver intensamente uma experiência proporciona, em determinado momento, uma clarividência sobre o concreto da mesma, produzindo, ao mesmo tempo, uma espécie de ruptura com o até então vivido. Espécie de salto que convida a ir além, arriscar-me-ia a conceituá-lo como a "partícula de autonomia e originalidade" (Freud, 1921), que faz o sujeito elevar-se acima das identificações sob as quais erigiu seu Ideal de Ego. Para tal acontecer, faz-se necessário que as idealizações correspondentes a estas identificações caiam, provocando, no sujeito, concomitantemente, uma assunção de sua história e impulsionando-o a romper o cerco, a ousar mais.

Situando esta experiência em uma análise, poder-se-ia falar de um momento onde as idealizações se rompem, deixando lugar a um luto próprio da ruptura feita, como também a uma implicação maior do sujeito em seu próprio discurso. Momento privilegiado: o sujeito começa a falar a partir de si, deixando de colocar-se como apenas o que é falado por um outro que o nomeou.

O impulso que me leva a elaborar este trabalho tem suas raízes no fato e na experiência de eu ter participado do movimento estudantil na década de 60.

As perguntas que se impuseram na época diziam respeito ao envolvimento numa ação não isolada: projeto de um grupo, o grupo estudantil. Participar do momento histórico do Brasil dos anos 60 obrigava, de uma forma ou de outra, a um posicionamento: ou contra ou a favor, alguma consciência social, por mínima que fosse, era provocada.

O Brasil fervilhava. A situação era não apenas de conflitos mas de projetos e de ação. Era proporcionado à juventude, daquela época, um clima de debates, de contato com as realidades em construção, ao qual era difícil não responder. A possibilidade de participar de alguma maneira, de contribuir na construção do próprio país, tornava-se extremamente atraente para o jovem, mormente por oferecer um lugar e a possibilidade de ter voz.

Desta experiência destacam-se palavra-chaves: movimento estudantil, ação, consciência social. O que fazer com elas, dando-lhes algum uso útil, ao mesmo tempo fornecendo um norte a questionamentos que me ficaram?

Como cada um usa das ferramentas de que dispõe, assim me proponho a colocar e tentar organizar as questões a partir da Psicanálise, com o referencial que esta propõe, não sem recorrer à História, à Sociologia, à Política, no que estas ciências podem facilitar o encaminhamento do raciocínio e melhor compreensão das perguntas.

Delimitando melhor: esta dissertação propõe-se a verificar o que a psicanálise pode fornecer, diferentemente da sociologia, da política, da ética, na compreensão das questões aqui colocadas.

A pergunta norteadora é: o que faz um jovem engajar-se politicamente? Especificando mais: que processos psíquicos estão envolvidos no engajamento político? A intenção é questionar a afirmação hipotética de que o ato de engajar-se politicamente favorece

ao jovem uma maior consciência social. Há uma possibilidade daquele que se engaja ter condições de aceder a um grau de singularidade e de assunção de si, de seu posicionamento no mundo?

A psicanálise não tem meios de responder questões que fogem a seu campo de investigação. Precisamente, ela não pode dar conta de toda a problemática colocada no engajamento político. Entretanto, ela pode fornecer elementos interessantes para se pensar o entremear das pulsões nos caminhos e nas escolhas do sujeito. Outra perspectiva dessa mesma questão assinala a interferência do universo simbólico na constituição dos sujeitos. Torná-los-ia mais livres, conscientes de suas ações? Disso resultaria uma ação mais ética?

O cerne da questão é a política, vista a partir da psicanálise, como uma das possibilidades vivenciadas, numa gama de alternativas, e o que pode trazer de experiência e abertura para aquele que nela se implica. Desta forma, retomo as palavras-chaves: movimento estudantil como oportunidade do jovem exercer política, esta tomada basicamente como ação, exercício. A acepção de Aristóteles enfatiza o exercício das virtudes éticas como meio para atingir-se a política, sendo esta a atividade necessária ao cidadão da pólis. A consciência social seria o que resta, no sentido mesmo do que é extraído da vivência desta experiência.

Utilizando o referencial da psicanálise, o encaminhamento será pelo viés do Ideal de Ego como possibilidade para pensar além dele. A questão que se coloca em discussão é a da possibilidade do sujeito ultrapassar as identificações que o constituem.

A leitura privilegiará o texto de Freud, cuja riqueza não cessa. Para tal será utilizada a edição da Amorrortu, Buenos Aires, 1986. A da Imago, quando utilizada, será especificamente nomeada.

Além dele serão convocados autores, inclusive de abordagens diversas dentro da psicanálise, que trazem contribuições pertinentes ao tema.

Através do conceito de Ideal de Ego, Freud vai dar conta da dimensão social do sujeito. A construção do ideal de ego (Freud, 1921), segundo diversos modelos, através de múltiplas ligações de identificação, como assinala Freud, supõe o aspecto social já apontado em 1914.

Para Freud a ligação entre natureza e sociedade era imprescindível - ele não desconhecia essa relação. Dentro deste referencial, o enfatizado era como as forças pulsionais atuam no sujeito e que chances lhe proporciona de ser livre, consciente, capaz de seguir as próprias regras éticas criadas pela Civilização e que, em tese, lhe serviriam de possibilidade justo para atingir a autonomia e originalidade.

O sujeito, em Freud, para atingir “a partícula de autonomia e originalidade” (Freud, 1921), terá que incluir suas moções pulsionais. A pulsão é encarada não como algo da ordem do negativo, mas no sentido positivo do que deve ser incluído.

O processo de identificação é referência básica para a questão do social ser pensada.

Freud aponta a civilização, a construção do social em referência ao pulsional como contraposição necessária para que a pulsão se coloque em vias de satisfação. Assim, o social está para o pulsional como o princípio da realidade para o princípio do prazer, as pulsões de vida para a pulsão de morte. O movimento de fusão e de des fusão das pulsões dá o tom das vicissitudes do sujeito.

A noção de conflito psíquico, de onde parte Freud, vem revelar a interferência do recalque que origina a neurose. Em outras palavras, o quanto o assumir-se civilizado adoce o sujeito. O sujeito da civilização é um sujeito que traz em si, inseparavelmente, o mal-estar, o não sentir-se bem em sua própria pele de civilizado. A civilização, obra da sublimação, não suprime a agressividade, que se volta sobre ela numa tentativa constante de destruí-la (Freud, 1930).

O processo de sublimação envolve uma mudança de meta e fins da pulsão. É o que responde pelo investimento nas artes, nas ciências, nas aquisições culturais. Esse conceito permite pensar a ação como perspectiva ética, implicação do sujeito naquilo que constitui sua prática, o que pode ser expresso através do conceito de cidadania. A consciência social, uma das alternativas decorrentes dessa prática frente a qual ele pode se colocar, será delimitada aqui pelo conceito de cidadania.

Para a psicanálise a consciência moral e, social, se estabelece a partir da instituição do Ideal de Ego, do Superego. Só que a instalação dessa instância supõe a dissolução do Édipo, processo singular, extremamente variável sempre acidentado, e que traz consequências. Freud adverte que, através do masoquismo moral, a moral é ressexualizada e o Édipo reanimado, o que provoca uma regressão da moral ao complexo de Édipo. Também lembra que da sufocação das pulsões surge um sentimento de culpa e, a própria consciência moral reveste-se de maior severidade pelo refrear da agressividade em relação aos outros (Freud, 1924).

A circunscrição do âmbito terá como referência o Brasil. Na iniciativa de contribuir para pensar os ideais e os sintomas numa perspectiva psicanalítica, seguirei a trilha do pensamento já delineado por vários autores que serão nomeados a seguir.

O primeiro capítulo abordará a teorização do Ideal de Ego em Freud como conceito escolhido para fazer ponte, para pensar os ideais sociais, a política, numa perspectiva psicanalítica. A relação entre o ego e o ideal de ego, ambos moldados no narcisismo e pelo processo de identificação será delineada.

O segundo capítulo situará a questão política no que concerne à atividade que o cidadão desenvolve, que diz respeito à pólis, da qual faz parte. Pretende, de forma geral, constatar os ideais que se oferecem como identificações ao jovem brasileiro e, que, supostamente lhe proporcionariam o exercício da cidadania.

Aqui será necessário recorrer a abordagens interdisciplinares, especificamente a História, sob a perspectiva da História das Mentalidades, a Sociologia e a Política.

O objetivo deste segundo capítulo será constatar, de uma maneira geral, que ideais históricos predominantes servem de lastro onde o jovem é colocado pelo simples fato de nascer nesse país e não em outro. O que se pretende é ressaltar a predominância das identificações que interferem na construção e no investimento nesses ideais, e das cristalizações em que se transformam impedindo justo alcançar “a partícula de autonomia e singularidade”.

O fio condutor será procurar as fontes de uma consciência ativa, participante, revolucionária até, e as nascentes de uma consciência passiva, que se contenta em apaziguar, procurando conciliar opostos. Exercer a condição de cidadão brasileiro pode se situar em termos de uma consciência ativa ou de uma consciência passiva.

A leitura de Freud sobre a vinculação dos ideais com as ilusões, de um lado, e com os fatos históricos, de outro, justifica esse passeio pela História, sobretudo com a

abordagem explicada por Le Goff (1995), da História das Mentalidades. Souza (1994) será o autor requisitado para situar o pensamento psicanalítico na visão desse capítulo. Serão utilizados textos de Mota (1989), Quintas (1985), que trarão a visão histórica do Brasil Colônia. Sader (1995), Ridenti (1992), Chahúí (1994) a visão das ciências socio-políticas.

O terceiro capítulo pretende pensar a questão “do elevar-se acima das identificações até atingir a partícula de autonomia e singularidade” (Freud, 1921). Portanto, versará sobre os caminhos da pulsão. O conceito em pauta será o da sublimação. O objetivo será constatar em que ética, dentro do panorama da realidade apresentado, é introduzido o jovem.

O engajamento político para um jovem, sempre trará alguma possibilidade de mudança, seja para confirmá-lo mais em suas posições anteriores, seja para impulsioná-lo em alguma nova abertura que se delineie, e onde passe a investir seu desejo.

A sublimação constitui a condição necessária para se pensar a ética na perspectiva do que vem sendo tratado nesse trabalho. Em última instância, a ética constituir-se-ia na implicação do sujeito na realidade da qual faz parte, para a qual o exercício da cidadania é um requisito.

Calligaris (1992) situa o que caracteriza como sintomas predominantes na sociedade atual, a saída perversa como resposta à esperança totalitária, um saber sobre o pai, e a saída toxicômana predominante no que denomina de mundo narcísico, onde o consumo dos objetos prevalece. Serão salientadas as leituras de Pellegrino (1987), sobre a Lei no pacto edípico e no correspondente o social; Vilhena (1993) sobre a violência da lei, o *apartheid*

inclusive na prática clínica; Costa (1988-89-91-94) sobre a cultura da violência e a questão da montagem perversa no exercício da Burocracia.

Costa e Calligaris apresentam o que poderia ser uma ética dentro da visão de sintoma constatada na sociedade.

Por fim, a síntese conclusiva abrangendo o percurso feito nos três capítulos ressaltará as questões que se configuraram ao longo desse trabalho.

2 - O IDEAL DE EGO, ORIGENS E RELAÇÃO COM OS IDEAIS SOCIAIS

“Cada indivíduo é membro de muitos grupos, tem múltiplas ligações de identificação e construiu seu ideal de ego segundo os mais diversos modelos. Cada indivíduo participa, assim, da alma de muitos grupos: sua raça, classe, credo, nacionalidade, etc., e ainda pode elevar-se acima disso até conseguir uma partícula de autonomia e de originalidade” (Freud, 1921, p.122).

O objetivo deste capítulo é pensar a importância do conceito psicanalítico de Ideal de Eu, “uma gradação no interior do Eu”, para a construção dos ideais do sujeito e dos grupos aos quais pertence (Freud, 1921). A relação entre o Eu e o Ideal de Eu será enfatizada a partir do conceito de Narcisismo e do processo de Identificação. O que se discute é a possibilidade do sujeito funcionar fora do registro identificatório e dos ideais.

A necessidade de modelos pelos quais o sujeito se organize e de ideais pelos quais pautar a sua vida, está referida ao conceito de ideal de ego. É através dessa instância que Freud aponta o funcionamento do sujeito em fenômenos de grupo, e em relação ao outro, pelo processo de identificação.

A possibilidade de ligação entre uma instância do aparelho psíquico e os fenômenos próprios a uma sociedade, os ideais, que afetam ao sujeito dela participante, se faz pelo conceito de ideal de eu, e do processo de identificação.

A oposição entre indivíduo e cultura, produto do pensamento liberal do século XIX, estatuída pelas ciências sociais, é utilizada por Freud, que aí vai apontar a **divisão** do sujeito entre a pulsão e as produções culturais. A oposição não mais se situa no exterior, mas dentro do próprio sujeito.

O ideal de eu vem tentar dar conta da divisão do eu pelo seu desejo inconsciente, marcado primordialmente pela presença das pulsões, encobrindo-a com a necessidade de escolhas idealizadas que enaltecem o sujeito.

Como instância ideal, o Ideal de Eu é em si mesmo um misto de narcisismo e recalçamento com vistas à aprovação do Outro. É parte da constituição do sujeito, consistindo em elemento de sua própria alienação.

Constitutivo da singularidade de cada sujeito, o ideal de eu é o distintivo da relação desse sujeito com os ideais, marca da diferença, sinal do grau maior ou menor de propensão ao fanatismo ou à tolerância.

As realizações da sociedade entram em cooperação com a instância ideal, possibilitando, para cada sujeito, um enganchamento necessário (através da identificação), entre o que se constitui como seu ideal de eu e os ideais que elege para si, na sociedade onde vive.

Os ideais funcionam como apontamento para o que o sujeito gostaria de ser, se calcam na instância ideal de eu, trazem a marca das “escolhas” fundadoras do sujeito. Tal como a sua “matriz”, os ideais engrandecem o sujeito, falam de uma posição que, aos olhos dos outros, ele almejaria ocupar, diametralmente oposta à experimentada, por ele, em sua fantasia inconsciente.

Dessa forma, quanto mais o sujeito se aferra a esses ideais, solidificados pelas identificações, mais constrangido se coloca frente ao desejo inconsciente que o constitui.

Freud questiona a possibilidade, e as consequências da obediência aos ideais, impostos pela moralidade. Ele demonstra a impossibilidade de conjugação entre o desejo inconsciente e os ideais morais de uma sociedade. Essa oposição, necessária, sempre existirá.

Quando Freud se debruça sobre a problemática da ética (1913, 1914, 1921, 1923, 1924, 1925, 1927, 1933), ele põe em questão a pretensa liberdade que se coloca como livre arbítrio, e que exclui o determinismo que constitui o sujeito.

O exercício da política se coloca como um ideal entre outros, que não por acaso, é escolhido pelo sujeito. Esse exercício pode ser visto como processo através do qual o jovem tanto se aliena, quanto se exercita como cidadão. Trata-se de um ideal, que pode proporcionar ao sujeito ou não, condições para que alcance uma partícula de sua singularização.

A questão implícita para a qual Freud aponta é a da possibilidade do sujeito funcionar fora dos registros da identificação e da escolha de ideais. Seria possível ao sujeito escapar a uma alienação que lhe é fundante?

A proposta geral desse capítulo será desdobrada nos itens que se colocam a seguir:

2.1 - Considerar a divisão do sujeito a partir de sua alienação fundante. O Eu se institui como divisão instauradora do conflito psíquico, pelo narcisismo do outro. As relações entre sujeito e objeto marcadas pela primeira experiência de satisfação (uma alucinação),

trazem sempre a marca de uma falta, portanto, de uma insatisfação. O sujeito se organiza, em sua relação ao outro, a partir do "jogo" entre prazer e realidade, pulsões e aspirações éticas.

2.2 - Situar a importância do Ideal de Eu, que se configura como tentativa de recomposição do Eu, de sua perfeição perdida, e como instituição das Instituições Sociais no sujeito. Situar a divisão do eu a partir do conflito: busca de prazer-enfrentamento da realidade. A frustração é determinante nesse conflito por produzir uma privação real (Freud, 1911[1910]). Essa privação, sentida como falta a ser preenchida, impulsiona o sujeito a viver, por um vínculo amoroso, por ideais, por objetos, que lhe satisfaçam.

2.3 - Pensar o processo de identificação como o responsável pela construção do sujeito e, sua importância fundamental em relação aos ideais sociais, portanto, em relação ao exercício da política. Os dois tempos da teoria apresentam o Ideal de Eu ou Superego com características semelhantes mas com peculiaridades de funcionamento, que trazem questões de relevo, respectivamente, a idealização e o processo de sublimação.

2.1 - A ALIENAÇÃO FUNDANTE DO SUJEITO

O Eu do sujeito é o responsável por sua liberdade e suas decisões? A consciência do sujeito lhe seria suficiente para o responsabilizar-se por todas as suas ações?

Freud demonstra a interferência do narcisismo nas produções culturais e éticas, ao mesmo tempo que destaca a alienação fundante do sujeito.

A consciência moral em seus embates com os desejos pulsionais constitui-se em substrato necessário à explicação da etiologia das neuroses. O conflito explica-se pela oposição entre o eu (consciente) e o recalcado, que insiste em retornar.

O narcisismo vem constituir uma nova alternativa nessa discussão. Apesar dos problemas que acarreta para a teoria das pulsões, contribui de forma imprescindível para a compreensão do relacionamento entre sujeito e objeto ou sujeito e mundo. A relação com o outro, com os ideais, com o mundo, permeada pelo desejo inconsciente, se coloca, assim, de forma diversa ao postulado pela Filosofia de antanho.

O conceito de narcisismo na teoria da libido, em 1914, se impõe a partir da observação do delírio de grandeza e do distanciamento do mundo na parafrenia. Sucedendo o estado do auto-erotismo, o narcisismo é constituído por uma nova ação psíquica, que justifica também o desenvolvimento do eu.

"É um suposto necessário que não esteja presente desde o início no Indivíduo uma unidade comparável ao eu; o eu tem que ser desenvolvido.(...) As pulsões auto-eróticas são iniciais, primordiais; portanto, algo tem que agregar-se ao auto-erotismo, uma nova ação psíquica, para que o narcisismo se constitua" (Freud, 1914, p. 74).

Ora, com a introdução desse conceito na teoria, precisa-se uma característica do eu, que vai fazer toda diferença: não existe eu sem investimento narcísico, não existe eu sem libido. Como investimento originário libidinal do eu, o narcisismo é passado aos objetos, persistindo ainda assim no próprio eu. Freud constata a oposição entre a libido do ego e a libido de objeto: o tanto que é investido numa, produz uma diminuição na outra.

A origem narcísica do sujeito é afirmada por Freud em diferentes textos. Trata-se do momento em que o eu é investido como objeto pelas pulsões sexuais, quando da unificação destas. O aspecto estrutural do narcisismo é ressaltado, o sujeito permanecerá

narcisista em certo grau, mesmo encontrando objetos externos para sua libido, e nunca renunciará totalmente a essa sua origem (Freud, 1913).

Concomitante a este dado, opõe ao investimento narcísico as criações culturais que fazem frente ao narcisismo, oriundas do reconhecimento da Ananké-Necessidade. Sublinha ainda, que as próprias pulsões sociais são formadas por componentes egoístas e eróticos (Freud, 1913).

O pensamento psicanalítico afirma que mesmo as criações mais refinadas do pensamento e da cultura são investidas libidinalmente. É a primeira renúncia do pulsional que cria a ética no indivíduo, expressa na consciência moral (Freud, 1913). Renúncia esta que não é efetiva, pois que, doravante, precisa da consciência moral para justificá-la e, paradoxalmente, exigir maiores renúncias pulsionais (Freud, 1924).

Através da análise de como se constitui o tabu para os povos primitivos da Polinésia, Freud encontra o equivalente no espírito das leis e da moral dos civilizados. O lançar luz sobre o tabu equivaleria a conhecer a própria origem do imperativo categórico (Freud, 1913).

Afirma, anos depois, o complexo de Édipo como a fonte da ética individual, e o imperativo categórico de Kant como sua herança direta (Freud, 1924).

Estaria Freud a favor da ética vigente? Sua preocupação com o comportamento moral dos indivíduos seria da ordem elaborada pelos filósofos? Ao contrário, a perspectiva psicanalítica aponta a presença dos fatores pulsionais inconscientes sobre essas criações éticas, o que justamente é negado ou não incluído nestas. A menina dos olhos é a clínica. Dissecar a

etiologia das neuroses implica aferir o entremear das pulsões na cultura, numa escala que vai da repressão até o outro extremo que seria a agressão destrutiva à civilização.

Mesmo afirmando a estrutura narcísica do sujeito, Freud assinala que o caminho a ser percorrido por este deve levar do narcisismo ao amor objetal. Somente através da ligação libidinal com outras pessoas se produz uma restrição do narcisismo. É este amor que vai proporcionar a abertura do sujeito para o que está fora de si, é o único que pode colocar barreiras no amor por si mesmo. Logo, é o amor pelos objetos que faz o sujeito enxergar não apenas o próprio umbigo. O egoísmo se transmuta em altruísmo, no dizer de Freud (Freud, 1921).

Entretanto é preciso não esquecer a origem desse amor, sob pena de se fazer a idéia de que é possível um amor pelos objetos ou pessoas ou altos ideais sublimados, sem essa marca narcísica.

“O comovedor amor dos pais, tão infantil no fundo, é simplesmente, o próprio narcisismo renascido dos pais, que em sua transmutação a amor de objeto revela, inequivocamente, sua natureza primeira” (Freud, 1914, p. 88).

O amor pelos objetos se traduz em termos econômicos, “o pleno amor de objeto” significa o empobrecimento libidinal do ego em favor do objeto (Freud, 1914).

A relação entre o eu e o objeto que o constitui pela primeira experiência de satisfação, é feita através da diferenciação entre um elemento e outro, estruturando o sujeito. Marca a dependência do sujeito em relação ao outro. É o ponto de partida para a estruturação do corpo pulsional, do eu corporal, do desejo singular de cada um.

A alienação estruturante do sujeito que se constitui a partir do outro, é aí revelada. As instâncias ideais, eu ideal, ideal de eu também virão a se colocar nessa dimensão. Haverá outra que não esta?

O texto de 1895 evidencia como é erigido o desejo singular de cada sujeito (ou seja, o próprio sujeito!), através da primeira experiência de satisfação, que se constituiu como uma alucinação. Afirma a não correspondência entre o objeto que o sujeito busca encontrar na realidade e a representação que tem impressa da primeira experiência de satisfação que foi uma alucinação. É suscitada, a partir dessa não correspondência, uma busca incessante, empreendida pelo sujeito, de um objeto que lhe preencha, lhe complete naquilo que lhe falta. Pode ser um elevado ideal humano ou a cura pelo amor, quando diz Freud, o escolhido completa o que falta ao sujeito para que se veja perfeito (Freud, 1914-1921). Esse é o motor que impulsiona o sujeito, razão de ser de sua existência.

A tarefa da psicanálise é analisar as consequências dessa experiência da falta de um objeto que venha a completar o sujeito, e que produz uma fenda em seu narcisismo. Toda a sua teorização se faz, tendo como ponto de partida e de chegada, a não correspondência entre o que o sujeito deseja encontrar, o que de fato encontra, e os caminhos que empreende para tal.

Os ideais cumprem essa função de preenchimento do que falta ao sujeito para que se veja perfeito, marca registrada do narcisismo.

No texto de 1895, o eu é definido como conjunto de neurônios investidos permanentemente, que se localiza no sistema Ψ . Precisando melhor:

O eu é a totalidade dos respectivos investimentos Ψ , em que um componente permanente (Ψ núcleo) separa-se de um variável (Ψ pallium) (Freud, 1895 p.368)

Sua função é inibir, através do investimento ou catexia (Besetzung) desses neurônios, os processos psíquicos primários. Em outras palavras, impedir que o processo de descarga se inicie sem as condições necessárias ou que a representação ou imagem mnêmica do objeto desejado seja investida, sem a correspondente percepção encontrar-se na realidade, o que seria o mesmo que alucinar. A inibição pelo eu é o critério que permite distinguir representação de percepção.

A ação específica é a condição para que a experiência de satisfação ocorra, ou a experiência de dor seja impedida, através da descarga adequada. Ora, devido ao desamparo inicial dos seres humanos, a presença de outro humano é a única forma do bebê ter as condições externas propícias para que a ação específica se realize.

A importância dada por Freud à experiência de satisfação, é fundamental para se compreender a emergência do sujeito enquanto sujeito do desejo inconsciente.

Essa experiência trará conseqüências absolutamente fundamentais ao bebê enquanto humano. Nela é *marcado o desejo* singular do sujeito, orientado para determinados objetos de satisfação, o que Freud chama de atração de desejo.

A instituição do "estado de desejo" se faz pela marcação da representação-objeto, no Ψ pallium ou manto. Então, no manto, é imprimida uma facilitação ou trilhamento (Bahnung) referente a essa representação, que deverá ser investida. Igual impressão terá a representação do objeto hostil, marcado a partir da experiência de dor, quando grandes

quantidades irrompem no aparelho. Deixa, como resto, a defesa primária, que aciona, igualmente, grandes quantidades a fim de evitar o desprazer.

Outra consequência necessária e inevitável é a constituição do eu, através da experiência de satisfação. São as repetições dessa vivência, ou seja, os estados de apetite (estado de desejo e estado de expectativa), mais o desprazer, considerados responsáveis pelo "*desenvolvimento e educação*" do eu (Freud, 1895).

Portanto, as repetições da vivência de satisfação - os estados de apetite - que se desenvolvem como estados de desejo e estados de expectativa, geram a educação e o desenvolvimento do eu, nessa primeira formulação. O estado de apetite impera dentro do eu. Decorrência imediata: o investimento da representação do objeto amado, ou seja, da representação-desejo. Para que esse investimento não gere desprazer é preciso que o investimento percepção encontre correspondente na realidade, caso contrário o desprazer seria inevitável. "*O desprazer segue sendo o único meio de educação*" (Freud, 1895, p.419).

Tanto a atração de desejo primária, quanto a defesa primária, constituem-se em processos primários. É a repetição desses estados que gera a ligação permanente no eu, o que significa, o erige como processo secundário, ou seja, impede, através do dispêndio pequeno da ligação constante, que grandes quantidades irrompam dentro do aparelho, trazendo desprazer.

Poder-se-ia pensar a relação desse eu inicial com o desejo e a defesa. A colocação de Freud acentua que o eu nasce desses investimentos de atração de desejo primária e de defesa primária. O interessante é encontrar aqui o nascimento dessa parte fundamental da teoria psicanalítica, que vai ser postulada depois: a psicanálise afirma o eu entre o desejo e o recalque.

A defesa, que servirá, mais tarde, de base para a teorização do recalque na teoria psicanalítica, se estabelece pela experiência de dor. Ela atua sobre a representação do objeto hostil esvaziando-a, ou desinvestindo-a, para evitar o desprazer. Também, utilizando-se da quantidade liberada pela defesa primária, pode convocar um investimento colateral preenchendo-o, suficientemente, para que impeça o percurso até a representação indesejada. Diferentemente da defesa primária, é processo secundário. Equivale a dizer: depende pouca quantidade em seu funcionamento.

Confirmando: o eu tem a função de inibir os processos psíquicos primários pelos processos psíquicos secundários, ou seja, pelo investir as facilitações com uma quantidade mínima a fim de evitar o desprazer e buscar a satisfação. Isso se traduz por adiar o processo de descarga, até que seja confirmada a existência do investimento de percepção, que irá coincidir com a representação desejada. O recalque é feito pelo eu. Freud vai distinguir uma defesa normal de uma defesa patológica. A ação específica é a condição *sine qua non* para o desencadear de todo o processo. Para ser realizada supõe a intervenção do outro.

O primeiro objeto de satisfação e, simultaneamente, primeiro objeto hostil, além de único poder auxiliador, é um semelhante (Freud, 1895, p.376).

O poder que o outro exerce sobre o bebê é absoluto. Ele se constitui em porta de entrada para o mundo. Através dele a criança tem acesso a seu desejo, ao mundo humano. Para que o sujeito se constitua é preciso esse outro de quem vai tomar de empréstimo, mas também por apropriação, certos elementos perceptivos que servirão para sua própria singularidade, e mais, é em relação ao semelhante que o sujeito aprende a conhecer. Pela

primeira vez, Freud afirma o desamparo inicial como selo dos motivos morais. Anos depois, Freud confirma a posição do outro em relação ao sujeito:

"Na vida psíquica do indivíduo, o outro conta, com total regularidade, como modelo, como objeto, como auxiliar e como inimigo, e por isso, desde o começo a psicologia individual é simultaneamente psicologia social neste sentido mais lato, porém inteiramente legítimo (Freud, 1921, p.67).

Portanto, na vida psíquica do sujeito o outro conta não como o diferente, mas Freud sublinha: "como modelo, como objeto, como auxiliar e como inimigo". Essa conceituação do outro permite situar a impossibilidade de tratar as relações, no caso, que regem o jovem com a política, nos mesmos termos que a filosofia ou a sociologia.

Mais que simplesmente "o outro" das relações sociais, cotejar as duas citações acima, remete ao outro como uma "gravação", ou utilizando-se do termo de Freud, como uma impressão que é produzida no aparelho psíquico, ou na vida psíquica do indivíduo.

Essa impressão, ao mesmo tempo que é do objeto amado, a representação-desejo, ou do objeto hostil, é também uma informação sobre o próprio corpo. O bebê vai procurar simultaneamente em si, e no outro, o correspondente, a semelhança, seja pelos movimentos, pelas formas, ou pela linguagem, que se inicia com o grito, possibilitando as associações linguísticas. É a maneira como Freud explica a constituição do humano marcado pelo desejo. Não seria possível estabelecer um paralelo com o processo de identificação, "a relação mais precoce, mais originária, mais primitiva" do sujeito (Freud, 1921)?

Na constituição do complexo do próximo (Freud, 1895), Freud considera os mesmos elementos da constituição do eu e do que ele chama complexo de percepção: uma

parte variável e uma outra constituída de elementos constantes, tomados de empréstimo do primeiro objeto de satisfação - escusado dizer - um semelhante. Entre a parte constante do complexo da percepção e o núcleo do eu existe uma semelhança. Essa parte constante ou neurônio a, Freud vai chamar de Ding, coisa do mundo que permanece sempre incognoscível. Não é difícil depreender dessa teorização o processo de identificação como inconsciente (Freud, 1921), a sensação de estranheza do que é mais familiar (Freud, 1919).

Escusado dizer que o outro representa o suporte desencadeador de uma série de ações e movimentos imprescindíveis na constituição do sujeito, e da própria direção de seu desejo, antes mesmo que este seja capaz de reconhecê-lo.

A psicanálise afirma que o sujeito é dividido, alienado nessa fundação originária no outro que, o marca com um desejo do qual ele tem de se afastar, para encontrar um lugar no mundo que se constitui para ele recalcador. Seria de fato inevitável a posterior introdução do conceito narcisismo, como decorrência dessa teorização inicial.

Ao mesmo tempo, Freud acentua algo que vai fazer toda a diferença no que tange à especificidade da psicanálise. Afirma a não correspondência entre o objeto que o sujeito busca encontrar e a representação que tem impressa pelo desejo, da primeira experiência de satisfação. Não só porque o que vai desencadear o processo de conhecimento é uma dessemelhança que, por sua vez, provoca a busca do que é idêntico, como também pelo que representou a primeira experiência de satisfação:

“Talvez seja a imagem mnêmica do objeto, a que é alcançada primeiro pela reanimação do desejo.

Eu não duvido que esta animação do desejo há de produzir inicialmente o mesmo efeito que a percepção, ou seja, uma alucinação" (Freud, 1895, p.364).

Quando Freud está falando sobre os sonhos como realização de desejo, retoma novamente o investimento da representação-objeto:

" (...) eu deduziria que o investimento-desejo primário foi também de natureza alucinatória" (Freud, 1895, p.386).

Outra forma de dizer que o outro se constitui como objeto para um sujeito que, por sua vez, só se constitui como sujeito pelo objeto. Diferentemente da Filosofia, a Psicanálise vai apontar as operações dessa constituição como inconscientes.

O processo de conhecimento que se instala no sujeito se dá, justamente, através da parte de neurônios estabelecida por Freud como neurônio b. É este, o atributo da coisa que, ao constatar a dessemelhança, acossa o investimento das facilidades a procurar identidade, fazendo o reconhecimento pelo acionar da imagem-objeto e mais a imagem-movimento, no manto.

É interessante marcar que o processo de conhecimento é acionado pelo estranhamento, pelo que é diferente. À percepção basta, apenas, um elemento que apresente semelhança, para que o processo de reconhecimento seja efetuado. Essas considerações remetem, mais uma vez, ao processo de identificação que se faz por um traço único, parcial, inteiramente desconhecido para o sujeito, porque inconsciente (Freud, 1921).

Já nesta primeira teorização, quando Freud escreve sua psicologia para neurólogos, apresenta o eu dividido por natureza, entre o desejo tirânico que sozinho leva ao desprazer, e a defesa que agencia e administra este desejo para obter satisfação.

A constituição do aparelho psíquico se faz por oposições. O funcionamento é feito em termos de prazer-desprazer ou, dito de outro modo, aos processos primários que imperam no aparelho, vêm opor-se os processos secundários. A noção de conflito psíquico está explicada por meio do referencial da ciência natural. Entretanto, é importante ressaltar os aspectos da metapsicologia: o ponto de vista econômico, o tópico e o dinâmico presentes nessa elaboração.

Interessa assinalar o que aparece por vez primeira nos "Estudos sobre Histeria", confirma-se em 1895, no Projeto, vindo a constituir-se na principal denúncia que faz a psicanálise, contra o primado da realidade objetiva, no agir humano:- como fica a questão da realidade para o sujeito, marcado desde seus primórdios pela presença do desejo, das pulsões?

Isso implica não só a realidade psíquica, o que põe problemas quanto à objetividade da realidade material, a interferência do outro e seu papel no relacionamento, isto é, a questão da identificação, como também, a forma como a realidade social, através de suas normas, leis, exigências, contribui, paradoxalmente, para o crescimento e para a etiologia das neuroses. Paradoxo necessário, as exigências sociais convocam ao afastamento duma postura eminentemente narcísica pelo recalque pulsional.

Toda a obra freudiana vem apresentar o sujeito não mais como dono de seus desejos e intenções, agindo com sua vontade soberanamente, tendo a razão objetiva como sua dona e senhora.

A divisão, o conflito que lhe são inerentes, a forma como entre desejo e realidade um sujeito se constitui, é algo que só pode ser de cada um.

Como os aspectos singulares do sujeito se revelam na realidade social, e o quanto esta pode ser alterada por sua atitude, por sua ação particular, é eminentemente ético. É o ato do sujeito que vem marcar uma diferença no mundo.

Freud parafraseando Goethe afirma: *no início era a ação* (Freud, 1913[1912]). A afirmação foi utilizada no contexto do mito do assassinato do pai, não obstante pode servir para revelar o quanto a própria ética, vista como a teorização sobre os atos morais (aqueles que são fruto de uma escolha livre do indivíduo), ou como a virtude do agir bem, não pode deixar de ser atingida pela incidência do pulsional.

O sujeito é afirmado por Freud, como originalmente egoísta, solitário, singular, e constitutivamente marcado pelas identificações que o fazem moldar-se à imagem e semelhança do outro, e aos seus ideais. Ora, longe de isentar o sujeito de suas próprias deliberações, o apresenta com a tarefa de reconhecer essa alienação na qual se funda, admitir seu assujeitamento às pulsões que o determinam e, a partir daí, poder proporcionar a si mesmo a busca “da partícula de autonomia e singularidade” (Freud, 1921) que lhe cabe.

2.2 - O IDEAL DE EGO EM RELAÇÃO AO EGO DIVIDIDO - ENTRE PRAZER E REALIDADE

A divisão do eu é um suposto necessário da psicanálise. O desenvolvimento da teoria psicanalítica reafirma essa divisão cada vez com mais elementos, culminando com a segunda tópica. É possível, a partir dessa divisão, entender o funcionamento do aparelho

psíquico, o conflito que lhe é inerente, os caminhos que as pulsões percorrem ao lado das aspirações éticas.

“O eu é por certo o sujeito mais genuíno: como poderia tornar-se objeto? Sem dúvida isso é possível. O eu pode tomar-se a si mesmo como objeto, tratar-se como trata a outros objetos, observar-se, criticar-se, e Deus sabe quantas outras coisas poderá empreender consigo mesmo. Para isso, uma parte do eu se contrapõe ao resto. O eu é então cindível, se cinde no curso de muitas de suas funções, ao menos provisoriamente. Os fragmentos parcelados podem logo reunificar-se. Isto não é nenhuma novidade, apenas uma insistência em coisas mais que sabidas. (Freud, 1933a[1932], p.54).

A teorização do ideal de eu, em 1914, corresponde a um período onde Freud está investigando o que ocorre ao eu diante dos conflitos com que se defronta, em relação ao princípio do prazer-desprazer. Elabora a questão da formação do sintoma, questiona-se a respeito da etiologia das neuroses, por fim, entre os vários fatores que considera como importantes e determinantes na causação da neurose, supõe o fator frustração (Versagung), que produziria uma privação real, objetiva. Inicialmente a noção de frustração aparece em relação ao estudo da psicose, enriquecendo-se com a noção de narcisismo, e revelando o papel determinante que a realidade exerce no conflito psíquico.

“Sabemos que nossa tarefa é entremear o surgimento de uma fantasia de desejo a uma frustração (Versagung), uma privação na vida real e objetiva” (Freud, 1911 [1910] p. 53).

Então, por um lado, há uma fantasia de desejo que se impõe, por outro, a realidade estabelece limites a essa realização de desejo. Ora, o papel dessa frustração seria determinante na eclosão da neurose, trazendo para o sujeito a convergência de causas que até então não interferiam em sua vida. Freud estabelece uma frustração externa, poderosa em sua ação de desencadear o processo neurótico, associada a uma frustração interna que levaria o sujeito a adoecer.

A frustração interna diria respeito aos caminhos que a pulsão tem que encontrar para realizar seu percurso, obstaculizado pela realidade.

“O conflito é engendrado por uma frustração; ela faz que a libido perca sua satisfação e se veja obrigada a buscar outros objetos e caminhos” (Freud, 1916-17, p. 318).

“Para que a frustração exterior tenha efeitos patógenos é preciso que se lhe some a frustração interior. Frustração interna e externa se referem, desde logo, a diversos caminhos e objetos” (Freud, 1916-17, p. 319).

Ora, o eu se vê obrigado a buscar novos caminhos e objetos para satisfazer o percurso da pulsão, em função, justamente, do que lhe produz uma privação, a frustração. Entre mortos e feridos, o eu aprende pelos caminhos do conflito, a fazer o exame de realidade. As formações substitutivas, formações de compromisso, o sintoma, expressam a maneira própria [o que não significa original], do eu conviver com o que lhe parece insuportável. O processo neurótico permite ao sujeito viver dividido pelo conflito entre o que deseja, o desejo,

e o que a realidade lhe nega. Ao mesmo tempo, o eu usufrui disso, pela satisfação substitutiva. Cada um vive como pode, poder-se-ia dizer.

Uma mudança, que vem acrescentar novos elementos ao conceito de frustração é feita posteriormente:

"(...) chamaremos "frustração" ao fato que uma pulsão não possa ser satisfeita; "proibição", a norma que a [refere-se à frustração] estabelece, e "privação", ao estado produzido pela proibição (Freud, 1927, p. 10)".

Portanto, aqui Freud sublinha o fato de que a frustração é algo que se dá com a pulsão, processo ao qual não se tem acesso, já que, da pulsão, só se tem notícias pelo representante da representação que é inconsciente.

Discorrendo sobre o desenvolvimento do eu e da libido, Freud sustenta ser este ligado ao desenvolvimento filogenético, o desenvolvimento de cada indivíduo está ligado ao desenvolvimento da espécie. Refere-se ao poder que forçou a humanidade ao desenvolvimento, como a frustração ditada pela realidade cujo nome apropriado nada mais é que a premência da vida, a Necessidade, a Ananké (Freud, 1916-17).

A importância da noção de frustração para o eu, é dada no que Freud se refere a "um dos progressos mais importantes do desenvolvimento do eu" (Freud, 1916-17), que explicita como a mudança do princípio do prazer para o princípio da realidade. Quando o eu aprende a renunciar a uma satisfação imediata ou a determinadas fontes de prazer devido ao desprazer que acarreta, e se torna mais razoável passando a obedecer ao princípio de realidade, "aprendeu a lição com o mestre Ananké" (Freud, 1916-17).

Não muito diferente dessas afirmações se colocam as teorizações de Freud sobre o eu do Projeto (Entwurf), quando aprende a fazer o teste de realidade pela ação específica, inibindo a representação-desejo até que seja encontrada, na realidade, o objeto que lhe trará satisfação. E mais: Freud se refere à função do desprazer que educa o eu para agir segundo as condições da realidade.

Vale sublinhar a insistência de Freud quanto à “educação do eu”, “desenvolvimento do eu” em relação à espécie, sempre ressaltando o papel do desprazer, ou da dor como meio de se fazer essa educação, ou ainda, quando opõe o princípio do prazer ao princípio da realidade. A preocupação em acentuar esses aspectos, caracterizando a posição da psicanálise, vai de encontro ao pensamento ético kantiano por exemplo, que postula a lei moral como aquela que vai exercer a coerção sobre a vontade patológica. É bem menos nobre aceitar as injunções da realidade para fugir da dor, por medo de sofrer, que deslumbrar-se com a lei moral, e, por isso, exercer a coerção sobre os impulsos e desejos menores.

Quando o eu não consegue lidar com essa frustração de forma a conviver com a privação real, diz Freud, o caminho será o da regressão ao estágio libidinal onde anteriormente já havia uma fixação. Está explicado o mecanismo de eclosão da neurose.

Vale ouvir após essas considerações, a advertência:

“A psicanálise nos adverte que devemos renunciar a infecunda oposição entre momentos externos e internos, destino e constituição, ensinando-nos que a causação de uma neurose se acha por regra geral, numa determinada situação psíquica que pode produzir-se por diversos caminhos” (Freud, 1912, p.245).

Portanto, não há sujeito sem neurose pelo simples fato de que não há sujeito apto a viver com a privação real sem recorrer às regressões libidinais, sem deixar de buscar satisfações substitutivas.

Aprofundando a teorização sobre os dois princípios que regem o psiquismo, Freud aponta a constituição do eu entre prazer e realidade.

“...que se exija para o sistema que vive segundo o princípio do prazer, uns dispositivos por meio dos quais se possa subtrair dos estímulos da realidade. Esses dispositivos são só o correlato da “repressão”, da realidade. que trata os estímulos de desprazer internos como se fossem externos, e portanto os joga ao mundo exterior” (Freud, 1911, nota 8, p. 225).

Nesse estudo, faz alusão ao eu-prazer que só faz desejar e trabalhar pelo ganho de prazer e evitação do desprazer e o eu-realidade, que se defende dos prejuízos e aspira a benefícios. Também assinala o papel da educação e da arte como condições para o estabelecimento do princípio da realidade. As pulsões sexuais acompanham essa transmutação do eu-prazer em eu-realidade, através do percurso do auto-erotismo até o amor de objeto. As vicissitudes nesse caminho vão decidir quanto à escolha da neurose que será de acordo com a fase libidinal onde houve uma fixação (Freud, 1911).

O desenvolvimento do eu entre os dois princípios de prazer e realidade tem um esclarecimento na teoria quando Freud se refere aos destinos da pulsão (Freud, 1915). A experiência muito precoce do organismo em estabelecer um fora e um dentro, a separação posterior entre sujeito e objeto faz surgir o eu-realidade inicial. Esse eu-realidade inicial é

substituído pelo eu-prazer quando do estabelecimento da etapa puramente narcisista. Somente com o estabelecimento da etapa do objeto surge o eu-realidade que em outros escritos (1911, 1925) fica referido como o segundo tempo da relação sujeito-objeto.

Esse percurso do eu-realidade inicial, eu-prazer, eu-realidade, é acompanhado pelo desenvolvimento da pulsão que, da indiferença, se transmuta em ódio, para chegar ao amor de objeto.

Esse eu-realidade que aprendeu a distinguir um dentro de um que está fora, objetivo, se transmuta no eu-prazer "purificado", que decompõe o mundo numa parte prazerosa, que ele incorpora como sua [não importando se, originalmente, pertence a si ou ao objeto] e um resto que lhe é alheio. Freud sublinha que do próprio eu, graças a esse mecanismo pulsional, é expulso um componente, uma parte que, apesar de estar dentro, é também atribuída ao mundo externo e, portanto, considerada hostil (Freud, 1915).

A partir dessa mudança, o eu-sujeito coincide com o prazer e o mundo exterior coincide com o desprazer. Freud faz uma observação que nos interessa para compreender posteriormente a questão narcísica das pequenas diferenças e a questão identificatória que discrimina o que não é igual, de base estritamente narcísica. Ele afirma que o exterior, o objeto, e o odiado, coincidiram a princípio. Caso o objeto seja fonte de prazer, então passa a ser amado, o que significa ser automaticamente incorporado ao eu. Deixa portanto de ser objeto para constituir-se numa parte do próprio eu.

Freud se dá conta de que os vínculos de amor e ódio ocorrem na relação do eu-total com seus objetos. O amor está referido "à esfera do vínculo de prazer do eu com o objeto", e sua origem é narcísica. Estabelece-se em referência aos objetos sexuais no sentido

estrito e aos objetos que dizem respeito às necessidades das pulsões sexuais sublimadas. Portanto, o amor se dirige a alguém, mas também se dirige a uma idéia, um trabalho, algo que o sujeito tenha escolhido como seu ideal.

O ódio, mais antigo que o amor na relação com o objeto (e com o próprio eu, portanto), se estabelece quando da relação de repulsa primordial do eu narcísico que se opõe ao mundo exterior, provocador de estímulos, logo, desprazeroso.

O eu, que atribui a si todas as perfeições, julga como mau, o estranho, o que não é eu. Dessa maneira, o que está fora é o responsável por todos os males, o que está dentro, o que supostamente lhe pertence é sempre bom.

Teorizando sobre o advento do eu e do objeto, a partir da função do juízo de atribuição e do juízo de existência, Freud retoma essa questão do que é bom, como o que está dentro do eu, ao passo que o ruim, o mal, ou é o expulso do eu, ou o que já está fora (Freud, 1925a).

Aqui foram apresentadas as formas do eu enfrentar-se com o conflito que o rege entre prazer e realidade onde a frustração é determinante de uma privação real. A este conflito interno que o divide, o eu responde com o ideal de eu, instância que, ao mesmo tempo que o engrandece, o divide mais uma vez.

Caracterizado em sua própria constituição pelo aspecto social, o Ideal de Eu é substituto do narcisismo perdido da infância, construído a partir das reprimendas dos pais e das figuras que encarnarão autoridade ao longo da vida. Como formação reativa, será doravante a instância pela qual o ego atual se medirá, portanto de caráter repressivo (Freud, 1914). Posteriormente será definido como produto das identificações referentes ao Édipo (1921), e

assimilado ao Superego, constituindo-se em uma das instâncias em que se divide o aparelho psíquico na segunda tópica. Ser-lhe-á dado o caráter de função do Superego, que é “o portador do Ideal de Ego” (Freud, 1933, p.60).

Freud teoriza o ideal de eu como formação reativa que, doravante, será o requisito que o eu precisa para fazer o recalque frente aos seus delírios de grandeza (Freud, 1914). O ideal de eu é oriundo do narcisismo (Freud, 1921). É o seu herdeiro e, como tal, às características herdadas acrescenta outras, que o tornam diferente de sua origem sem, entretanto, negá-la:

“Podemos dizer que uma pessoa erigiu no interior de si um ideal pelo qual mede seu eu atual, enquanto que no outro falta essa formação de ideal. A formação do ideal seria, da parte do eu, a condição do recalque” (Freud, 1914, p. 90).

A gênese do ideal de eu se deve à introjeção das vozes críticas dos pais e, posteriormente, dos educadores, que representam as proibições da sociedade em geral. Num outro momento da teoria, Freud positiva essa introjeção como uma série que se inicia com os pais, continua com os mestres e, posteriormente, se presentifica na escolha de heróis que já não precisam ser introjetados. Por fim, como última figura dessa série, ele aponta o destino, a Moira dos gregos (Freud, 1924).

Confrontando a postulação de 1914 com o Projeto (1895), não é o desprazer que faz a educação do eu, mediante a defesa, mas, a **constituição do ideal de eu**, como condição de recalque da parte do eu que, justo pela sua realização educa e **satisfaz** ao eu

narcísico, agora objeto das pulsões sexuais, investido de libido. Trata-se do **percurso do princípio do prazer através do princípio da realidade.**

A importância da conceituação do Ideal de Eu é atestada pela atribuição que lhe é concedida no desenvolvimento do eu. O distanciamento do narcisismo primário, condição indispensável para que tal ocorra, é proporcionado pelo deslocamento da libido a um ideal de eu, "imposto de fora", e de cuja satisfação depende (Freud, 1914). Na verdade, o narcisismo primário só pode ser constatado quando o narcisismo dos pais incide sobre a criança. Essa afirmação freudiana vem apontar para a impossibilidade deste narcisismo originário ser constatado num tempo de sucessão.

O eu postulado aqui é antes de tudo um eu corporal - que não está dado, não existe como unidade no indivíduo desde o início. O narcisismo, como agregador dessa unidade, precisa de um novo ato psíquico para ser desenvolvido, ante o império das pulsões auto-eróticas (Freud, 1914). A "nova ação psíquica" será explicada como o processo de identificação posteriormente:

"(...) o ego se forma em boa parte de identificações que tomam o lugar de investimentos abandonados do id" (...) (Freud, 1923, p.49).

O conflito entre os impulsos pulsionais libidinais e as representações culturais e éticas é observado por Freud, no que revela o grau de repressão em cada indivíduo. O narcisismo é forçado a ceder o lugar às aquisições culturais. Freud introduz o que chama a formação do ideal, como condição da repressão, que seria variável em cada indivíduo e,

através do qual, este mediria seu eu atual. Portanto, é o ideal de eu o "representante primeiro" do amor por objetos que vai por diques ao narcisismo.

Esse eu ideal é agora o que responde por todas as perfeições e pelo amor que o eu real da infância desfrutou:

"E sobre este eu ideal recai agora o amor de si mesmo de que na infância gozou o eu real. O narcisismo aparece deslocado a este novo eu ideal que, como o infantil, se encontra de posse de todas as perfeições valiosas" (Freud, 1914, p. 91).

A partir da constatação de que o homem não renuncia à satisfação libidinal, experimentada em sua infância, como fazer para conservar seu narcisismo diante das exigências éticas? Freud conceitua o que chama de "nova forma do ideal de eu": o que ele projeta como sendo o seu ideal, substituto do narcisismo, perdido da infância, onde era seu próprio ideal:

"Não quer privar-se da perfeição narcisista de sua infância (...) procura recobrá-la na nova forma do ideal de eu" (Freud, 1914, p. 91).

"O que projeta frente a si mesmo como seu ideal é só o substituto do narcisismo perdido de sua infância, quando ele foi seu próprio ideal" (Freud, 1914, p. 91).

Eu real, eu ideal, ideal de eu se constituem como sequência necessária ao crescimento do sujeito. O narcisismo se instaura a partir de um eu que não está dado, mas que se desenvolve, se degradando em eu ideal, e ideal de eu.

Neste texto Freud já supõe a existência do que chama "um agente psíquico especial," encarregado de velar pela satisfação narcísica proporcionada por este ideal. Trata-se da consciência moral, que mede o eu atual, incessantemente, pelo ideal de eu. Cabe a esta "instância psíquica particular" tutelar o ideal de eu. A função e o lugar do superego (1923), já aqui estão delineados. Também a consciência moral deve sua existência à introjeção das vozes críticas dos pais, e da sociedade em geral. Além da consciência moral, que tutela o ideal de eu, Freud assinala a existência do sentimento de si e do censor dos sonhos.

Quando Freud retoma a questão do ideal de eu, engloba a observação de si, a consciência moral, a censura onírica e, o exercício da principal influência na repressão, como **funções** do ideal de eu (Freud, 1921).

O ideal de eu como instância ideal que engrandece o sujeito e onde ele se vê perfeito, é uma maneira do eu se satisfazer. É um recurso utilizado pelo eu para fazer frente à divisão entre prazer e realidade, na qual a frustração é fator decisivo.

Podemos afirmar, então, que o eu, sede do conflito psíquico, entre a busca de satisfação libidinal e a exposição prematura ao mundo exterior, responde com o ideal de eu, pelo processo de identificação (Freud, 1921).

2.3 - O IDEAL DE EGO E O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO

O processo de identificação será a ferramenta necessária para explicar não apenas a relação entre o eu e o ideal de eu, as formas de ligação do sujeito com o outro, como também a base de funcionamento dos grupos.

A questão da identificação, como os outros capítulos da teoria psicanalítica, foi inicialmente constatada através dos processos patológicos na clínica. Este conceito evoluiu, fornecendo importante contribuição ao estudo dos fenômenos de grupo, a sugestão e a hipnose, bem como marcando fronteira com a idealização, o estar amando, ainda que pospondo os interesses sexuais diretos. Por fim, adquire o status de processo de constituição do ego e do ideal de ego, ou superego, e amálgama decisivo na manutenção da própria sociedade, à serviço de Eros.

“Tudo quanto estabeleça ligações de sentimento entre os homens não poderá menos que exercer um efeito contrário à guerra. Tais ligações podem ser de dois tipos. Em primeiro lugar, vínculos como os que se tem com um objeto de amor, ainda que sem metas sexuais. (...) O outro tipo de ligação de sentimento é o que se produz por identificação. Tudo o que estabeleça substantivas relações de comunidade entre os homens provocará esses sentimentos comuns essas identificações. Sobre elas repousa em boa parte o edifício da sociedade humana” (Freud, 1933b[1932], p.195).

A psicanálise afirma que as relações recíprocas entre eu e objeto constituem-se em fundamento de todos os processos, estejam referidos ao universo micro ou ao macro. Portanto, a relação do sujeito com o social se calca na forma como o outro está inserido na economia psíquica do sujeito.

São os laços libidinais, à semelhança do que acontece com a libido individual, os responsáveis pela manutenção das relações sociais. São eles, os únicos a fazer frente ao narcisismo, trocando-o por altruísmo (Freud, 1921).

Dentre as relações recíprocas entre eu e objeto, duas serão privilegiadas, a idealização em sua forma específica de colocar o objeto no lugar do ideal de eu, e a identificação.

“Segundo discernimos, o que podemos contribuir para esclarecer a estrutura libidinal de um grupo, reconduz a diferenciação entre o eu e o ideal de eu, e ao duplo tipo de ligação assim possibilitado: identificação e introdução do objeto em substituição ao ideal de eu” (Freud, 1921, p.123).

Portanto, a estrutura libidinal dos grupos é fundamentada na diferenciação entre o eu e o ideal de eu, e à dupla espécie de vínculo que tal divisão promove (Freud, 1921).

Como herdeiro do narcisismo, o ideal de eu traz a marca de sua própria constituição. Sua função proporciona um movimento a duas mãos: recorre à idealização, ao mesmo tempo que opera como princípio organizador do sujeito, que o liga aos interesses dos grupos aos quais pertence, pela identificação.

O eu do narcisismo, que não está dado desde o início, mas que se desenvolve pelo “novo ato psíquico” da identificação, desdobra-se em eu ideal e ideal de eu. O ideal de eu, por sua vez, propiciará novas identificações através das operações de identificação e de idealização.

O ideal de eu como instância ideal e divisão necessária do eu, se põe em contato com as exigências morais por sua própria característica de construção idealizada, formação reativa.

O outro se impõe ao eu no momento mesmo de sua constituição. Entre identificação e idealização, as vicissitudes de um sujeito se colocam. As escolhas de um sujeito, até mesmo as sublimadas, são marcadas por esses dois processos. Freud lembra que trocar o narcisismo infantil por um "elevado ideal de eu", em nada assegura ao sujeito estar ele fazendo uma escolha sublimada. A formação do ideal pode, sim, ser confundida com a sublimação (Freud, 1914).

Mesmo que a formação do ideal incite à sublimação da pulsão, por ser uma formação reativa, incita também à repressão. Há portanto aí como que duas faces do ideal de eu: encaminha à sublimação, aponta para o sujeito outros caminhos, sem esquecer que, como idealização, está proporcionando a repressão da pulsão (Freud, 1914).

Essas funções são incitadas pelo ideal de eu, mas operadas pelo eu. O ideal de eu incita à repressão ou à sublimação mas, quem faz o recalque, e quem sublima, é o eu.

O que interessa constatar é o quanto a identificação a elevados ideais, o dedicar-se a uma causa, constitui-se em uma sublimação das pulsões, sim, mas fazendo o percurso de uma idealização.

A questão da idealização se coloca para Freud no momento mesmo em que ele teoriza sobre o ideal de eu. O ideal de eu se impõe como aquele que incita o eu a reprimir suas moções pulsionais, e voltar-se para outros objetos que não os diretamente ligados à satisfação

sexual. Sua estreita relação com o vínculo social é desde cedo percebida: *"a partir do ideal de eu abre-se uma importante via para a compreensão da psicologia dos grupos"* (Freud, 1914).

Dois fenômenos favorecem o estudo, tanto dos processos de grupo, quanto da hipnose. A diferença entre sugestão (equiparada à identificação) e paixão, remete Freud ao estudo da diferença entre formação de grupo e hipnose. A hipnose e a paixão tem em comum a idealização. Com a ressalva de que, na hipnose, há total ausência de pulsões sexuais de satisfação direta.

A formação de grupo, para Freud, situa-se em posição intermediária, entre a paixão, da qual se distingue pela ausência de aspiração diretamente sexual, e entre a hipnose, em relação ao número, apenas, pois a ligação do sujeito com o líder é igual a do sujeito com o hipnotizador. Numa e noutra o condutor ou o hipnotizador é colocado no lugar do ideal de eu (Freud, 1921, pp.108-109).

É o grau de distanciamento entre o eu e o ideal de eu, singular em cada sujeito, que explica sua necessidade maior ou menor de estar ligado a um grupo. Aquele que não possui uma diferenciação significativa é mais propenso a buscar a proteção de um líder, de uma idéia, do próprio estar em grupo, como substituição de funções que caberiam a seu ideal de eu (Freud, 1921).

Freud afirma que essa diferenciação é o que possibilita tanto a identificação quanto a substituição do ideal de eu pelo objeto.

A idealização ocorre quando o objeto é tratado como o próprio eu e envolve tanto a libido de objeto quanto a libido do eu (Freud, 1914-1921). O exemplo dado por Freud é o da supervalorização sexual na escolha de objeto anaclítica, característica do homem. A

transferência do narcisismo da infância para o objeto sexual explica a origem do apaixonar-se, onde ocorre um aumento da libido do objeto e, a libido do eu, ou, libido narcísica reflue para o objeto, ocasionando sua própria diminuição (Freud, 1914).

Entretanto, as coisas não são tão simples assim. Do ponto de vista econômico, não se trata apenas de aumento e diminuição de libido, observa ele. Para demonstrar isso, Freud se detém na diferença entre a identificação e a paixão em suas formas extremas, a saber, a fascinação e a submissão apaixonada (Freud, 1921).

A paixão amorosa, com a submissão que lhe é própria, supõe que o objeto se mantenha, superinvestido pelo eu, e a suas expensas, portanto, há um prejuízo para o eu. A distinção essencial estaria em que, na identificação, o objeto, perdido ou renunciado, é erigido no interior do eu, que se altera parcialmente de acordo com a imagem do objeto perdido. O que importa marcar é que, nesse processo de identificação, ao contrário da idealização, o eu se enriquece com as propriedades do objeto (Freud, 1921).

O objeto sexual, quando exaltado, pode transformar-se em ideal sexual substituindo o ideal de eu, através da escolha narcísica de objeto. O objeto, no caso, devora o eu (Freud, 1921). É o que ocorre no que Freud chama de cura pelo amor, quando se escolhe alguém que complete justo o que lhe falta para se ver perfeito e, assim, satisfaça seu narcisismo (Freud, 1914, 1921).

O interessante é que não há distinção entre essa “entrega do próprio eu ao objeto” e, uma entrega do eu, sublimada, a uma idéia abstrata. O que importa aqui assinalar é que o objeto foi colocado no lugar do ideal de eu. A consequência disso é que as funções que normalmente cabem ao ideal de eu falham por completo (Freud, 1921). Portanto, o sujeito nem

pensa, nem nada decide; apenas obedece, cumpre ordens. Está cegamente fixado a essa entrega.

Outro aspecto desse movimento é o sujeito renunciar a seu ideal de eu e, trocá-lo pelo ideal do grupo, corporificado no líder (Freud, 1921).

Essas premissas permitem pensar as relações de indistinção que caracterizam, muita vez, o sujeito e o grupo com o qual se fusionou e pelo qual existe sob pena de desaparecer, caso se separe.

A escolha de um elevado ideal moral ou político pode expressar a colocação do objeto no lugar do ideal de eu. Apesar da participação no engajamento político ser uma escolha, em certo sentido sublimada, não está menos exposta, nem à idealização, nem à identificação. Aliás, as mais altas escolhas humanas, as mais sublimadas, são inevitavelmente permeadas pelos processos pulsionais (Freud, 1923).

A formulação de 1921 sobre o ideal de eu, vem justamente mostrar o papel primordial que o processo de identificação exerce no funcionamento dos grupos. Freud constata, como essência de uma formação de grupo, o que chama de novos tipos de laços libidinais entre seus membros.

A identificação, progressivamente, vai adquirindo importância no contexto da teoria psicanalítica, até atingir o estatuto de processo de constituição do sujeito, que sedimenta o caráter do ego, e institui o superego (Freud, 1923). Entretanto, é em 1921, que as questões referentes à relação entre o ideal do eu, e a fascinação pelos ideais são tratadas.

Mesmo levando em conta o fato desse estudo não ter o acabamento teórico desejável, o material a respeito da formação de grupos é esclarecedor. *"Nem eu mesmo estou de todo satisfeito com estas pontuações a respeito da identificação"* (Freud, 1933[1932], p.59).

A identificação se constitui como a mais remota expressão da ligação afetiva com outra pessoa, consistindo em tomar esta outra pessoa como modelo ou ideal (Freud, 1921, p.99). Trata-se da identificação primária, "direta, imediata e mais precoce" que qualquer investimento de objeto, à qual as escolhas de objeto vem contribuir para reforçar, é o ideal de ego (Freud, 1923).

Aqui faz-se necessário introduzir alguns esclarecimentos que se tornaram possíveis em 1923. Segundo Freud, esta identificação primária, o ideal de ego, provavelmente, é a condição sob a qual, o isso renuncia a seus objetos, porque estes são erigidos através do ideal de ego, no eu. É o ideal de ego que assegura a preservação dos conteúdos do id no ego, é o sinal de que esses conteúdos foram renunciados.

A regressão possibilita a identificação. Há uma mudança da escolha erótica de objeto para uma alteração no ego. Representa uma das possibilidades do ego dominar o id, mediante a oferta que faz de si mesmo como objeto de amor, às custas de sua própria submissão (Freud, 1923).

A importância da identificação primária está referendada ao Complexo de Édipo. A identificação com o pai é contemporânea do investimento direto de objeto sexual com a mãe. O Édipo normal, segundo Freud, origina-se da confluência desses dois laços (Freud, 1921). Essa contemporaneidade entre identificação primária e investimento de objeto os torna praticamente indistintos a princípio (Freud, 1923).

A formulação de 1923, diferentemente, afirma a dissolução do Édipo a partir, justo, da renúncia ao investimento objetual que parte do id, devido à introjeção do objeto, no ego. Essas primeiras identificações, cujos efeitos são “universais e duradouros”, encerram a gênese do ideal de eu, que é a identificação ao pai da pré-história pessoal (Freud, 1923).

Cabe mais uma vez um adendo a respeito. Freud faz a ressalva de que, talvez, seja melhor dizer identificação aos pais, o que levanta uma série de questões elaboradas depois de Freud. Vale assinalar que a conjugação das duas, identificação-pai e identificação-mãe constitui o ideal de ego ou superego, já que Freud emprega nesse texto os dois termos.

“Assim como resultado mais universal da fase sexual governada pelo complexo de Édipo, se pode supor uma sedimentação no ego que consiste no estabelecimento destas duas identificações, unificadas de alguma maneira entre si. Esta alteração do ego recebe sua posição especial: se enfrenta ao outro conteúdo do ego como ideal do ego ou superego (Freud, 1923, p.36).

É a dissolução do Édipo que institui o ideal de ego ou superego (Freud, 1923).

Volto ao ponto da dificuldade em separar identificação e escolha de objeto como processos distintos. A diferença entre a identificação com o pai e a escolha deste como objeto pode ser expressa da seguinte maneira: no primeiro caso, o pai como aquele que o sujeito gostaria de ser; no segundo, o que queria ter. Ou seja, a distinção se faz pelo tipo de ligação, que pode recair sobre o sujeito ou sobre o objeto do eu (Freud, 1921).

O caráter de ambivalência está presente na identificação, desde o início, como sua marca indelével. Em seu funcionamento, a identificação comporta-se como um derivado da fase oral, a primeira da organização da libido, quando o objeto do desejo é devorado, sendo portanto aniquilado. Este é o primeiro caso de identificação constatado por Freud. Essa primeira ligação, afirma, é passível de ocorrer antes de qualquer escolha de objeto, é o que corrobora em 1923, como já foi citado (Freud, 1921).

É no caso da formação neurótica do sintoma que a identificação se apresenta, para Freud, como possibilidade privilegiada de seu olhar atento.

A identificação se dá por diversas vias, afirma Freud. Pode ser a mesma do Édipo normal, no caso, se dá o mecanismo completo da formação histórica do sintoma. O exemplo dado é o da menina que recebe o mesmo sintoma de sua mãe: a tosse. Nesse caso a tosse seria a expressão, por um lado, de uma vontade hostil de substituir a mãe, por outro, do amor de objeto pelo pai.

Outra possibilidade é apontada, nesse mesmo exemplo. É que a tosse pode ser a expressão do amor da menina pelo pai. O exemplo é a tosse de Dora. Aqui Freud pontua como a identificação pode substituir a escolha de objeto. A escolha de objeto, sublinha, regride até a identificação.

O que ocorre com o eu é que ele assume as características do objeto. Nesse tipo de identificação, Freud observa que o eu copia, por vezes, a pessoa que é amada; outras, justo, a que não é amada.

Advertido pelas características desse processo de identificação, Freud observa que não deve causar estranheza, o como este se dá:

" (...) em ambos os casos a identificação seja parcial e extremamente limitada, tomando emprestado apenas um traço isolado da pessoa que é objeto dela" (Freud, 1921, Imago, p. 135).

Impossível não perceber semelhanças com a constituição do complexo do próximo, e do complexo - percepção, no Projeto. O importante é que esse processo ocorre à revelia do sujeito, sendo, de todo, inconsciente.

Freud vai mais além. Sua clínica o leva a constatar um terceiro caso de identificação tão frequente quanto importante, e que *prescinde*, inteiramente, de *qualquer relação de objeto* com a pessoa copiada. Não se trata da pessoa copiada, mas de uma possibilidade ou um desejo de colocar-se na mesma situação. É o que chama de identificação por contágio mental, ou identificação pelo sintoma.

Contrariamente ao que se poderia pensar, esse mecanismo não leva em conta nenhum grau de simpatia, ao contrário, esta pode ocorrer depois, justo devido ao processo de identificação.

"A identificação por meio do sintoma tornou-se assim o sinal de um ponto de coincidência entre os dois egos, sinal que tem de ser mantido reprimido" (Freud, 1921, Imago, p. 136).

Uma observação muito interessante é feita em relação a esse tipo de identificação parcial: será tanto mais bem sucedida quanto mais importante for a qualidade comum, que a desencadeou. Dessa maneira ela pode representar o *início de um novo laço*, afirma Freud (Freud, 1921).

É tudo o que Freud precisa para avançar na compreensão dos fenômenos de grupo:

“Já começamos a adivinhar que o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder” (Freud, 1921, Imago, p.136).

A identificação com o pai primevo, é o que estaria na base da construção do ideal de eu, e da tendência a agrupar-se (Freud, 1921).

O estar em grupo é, de certa forma, reviver a horda primordial, é uma herança filogenética da libido humana. O pai primordial é o ideal do grupo que governa o eu em substituição ao ideal de eu (Freud, 1921).

“Um grupo primário dessa índole é uma multidão de indivíduos que puseram um mesmo e único objeto no lugar de seu ideal de eu, em consequência do qual se identificaram entre si, em seu eu” (Freud, 1921, p.109).

Através dessa operação, se explica o espírito comunitário, cuja origem foi a inveja originária. Essa formação reativa transmuta assim a rivalidade em exigência de trato igual para todos, o fundamento da justiça social. O exigir a igualdade- valor incontestável nos grupos e nas sociedades- é a base da consciência social e do sentimento do dever, para Freud.

"O sentimento social se calca na transformação de um sentimento que originariamente era hostil, para uma ligação de caráter positivo, da natureza de uma identificação" (Freud, 1921, p.115).

Confirma essa afirmação, assinalando que os sentimentos sociais se fundamentam em identificações com outros a partir de um idêntico ideal de eu:

"Os sentimentos sociais nascem todavia hoje no indivíduo como uma superestrutura que se eleva sobre os impulsos de rivalidade e ciúmes para os irmãos e irmãs. Posto que a hostilidade não pode satisfazer-se, se estabelece uma identificação com os que inicialmente foram rivais" (Freud, 1923, p.39).

Pensando de uma forma mais ampla, o atrativo que os grupos, as idéias, as modas, os ideais, as ideologias exercem sobre os jovens é algo que ultrapassa as épocas. As identificações como expressão dos vínculos libidinais, que favorecem o viver em grupos, ou seja, os fortes laços que unem os jovens, uns aos outros, a solidariedade, a disposição para tudo, mesmo com sacrifícios, todo esse conjunto de fenômenos sociais, explicar-se-ia, em grande parte, pela diferenciação entre o eu e o ideal de eu.

Freud afirma que essa diferenciação é o que possibilita tanto a identificação quanto a substituição do ideal de eu pelo objeto.

O que está na base dessas ligações reciprocamente ternas, duradouras, fortes, a ponto de, muitas vezes, o sujeito dar a própria vida, sem força de expressão, são vínculos

libidinais de meta inibida. Portanto, são as pulsões de amor desviadas de sua meta sexual direta (Freud, 1921).

A importância dessas pulsões para a civilização é reiterada por Freud, ao firmar como tarefa do processo civilizatório o ligar homens isolados em comunidades unidas por vínculos libidinais. Tal empreendimento emprega todos os meios possíveis para, não apenas construir, mas solidificar esses vínculos, usando intencional e deliberadamente, o recurso das identificações (Freud, 1930).

Os ideais sociais seriam os representantes legítimos do ideal de eu. Calcam-se na própria realidade do sujeito de projetar fora de si algo com que se identifique e que já está impresso pelo processo de identificação.

O sujeito escolhe esses ideais sociais, melhor dizendo, é escolhido por esses ideais, a partir do que lhe constitui como ideal de eu. São as suas identificações primeiras que proporcionam a escolha de determinados valores, idéias, ideais que são acordes à idéia que tem de si mesmo, e que lhe foi dada pelo outro.

Ora, isso nos permite, numa primeira aproximação, colocar em questão o fato da participação política interferir ou chegar a contribuir para o crescimento do jovem, no que se refere a alcançar um fragmento de autonomia e originalidade, como postula Freud.

Não se pode esquecer que essa escolha é eivada pelos processos de identificação e de idealização. Não há como separá-la dos vínculos e efeitos dos mesmos.

Não se trata propriamente do exercício da política favorecer esse alcançar um fragmento de autonomia. Explicando melhor: o fato de ser um exercício, poderia fornecer

condições para, através da ação, lhe ser possibilitado adquirir uma consciência do valor de sua participação nos assuntos da pólis. Esse exercício favoreceria a possibilidade do próprio sujeito se questionar, perguntar-se o que está fazendo ali, os motivos que lhe levaram a assumir tal posição.

Pode também funcionar como reforço de suas posições anteriores, defesas através das quais, em lugar de questionar o sujeito, fariam com que este mais e mais se aferrasse a formas de manter sua indistinção entre ele e seu ideal, que nada mais é que o do grupo com o qual está identificado.

A referência à horda primordial serve a Freud para tratar três alternativas da passagem da psicologia do grupo para a psicologia individual. A primeira delas é o mito do herói. O poeta épico faz essa passagem em sua imaginação. É o suficiente para os irmãos, à semelhança do herói, ocuparem esse lugar. A outra alternativa se constitui no amor sexual, que retira o valor do grupo, para colocá-lo no par amoroso. A terceira delas se refere à neurose. O neurótico afasta-se do grupo para viver seu isolamento (Freud, 1921).

Tomar o mito do herói, de empréstimo, para explicar como o sujeito emerge do grupo em busca de sua própria singularidade, traz alguma contribuição. Há de fato a possibilidade do sujeito identificando-se com heróis, figuras míticas, pessoas vivas ou já mortas, buscar o seu lugar ao sol. A identificação a idéias também aí se inclui.

O interessante dessa história é que, de acordo com a psicanálise, ele estará fazendo uma idealização e uma identificação. Portanto, o movimento singular do sujeito em separar-se do grupo, o remete ainda assim, a valores e idéias outros, que, apesar de serem

escolhidos fora de si, estão intimamente relacionados a esses “traços únicos”, “parciais”, “limitados” tomados de empréstimo ao outro (Freud, 1921), que constituem seu ideal de eu.

CONCLUINDO

Pretendemos nesse capítulo considerar a importância do conceito de ideal de ego como divisão do ego, em sua função estruturante do social, pontuando a sua própria constituição narcísica, erigida na alienação fundante do sujeito.

A constituição do ideal de eu, ou superego está referendada ao Pai. É a identificação primária, que antecede qualquer escolha de objeto. Esta identificação, o ideal do eu é a base da tendência a agrupar-se.

O eu dividido entre prazer e realidade, pretende governar e inibir as moções pulsionais. Para isso ele conta com o ideal de eu que é constituído desses próprios impulsos renunciados, tornados impessoais e transformados em formação reativa, através das operações de identificação e sublimação.

Os laços libidinais de meta inibida são os responsáveis pelas relações sociais, trocam o egoísmo pelo altruísmo. Constituem a essência da formação de um grupo. Sua tarefa é ligar homens isolados em grupos, famílias, nações. O recurso às identificações é o meio utilizado deliberadamente para solidificar esses vínculos.

É a operação de identificação que explica o funcionamento dos grupos.

O viver em grupos revive a horda primordial. O pai primordial é o ideal do grupo que governa o eu em substituição ao ideal do eu.

A consciência social e o sentimento do dever, constituem-se em sentimentos originariamente hostis, como a inveja, a rivalidade, o ciúme, transformados por identificações, em valores éticos, pela ação do superego.

Os ideais humanos como apontamento de um lugar que o sujeito ocupa em sua fantasia, se constituem como resposta idealizada, tentativa de cobrir o que falta ao sujeito para completá-lo.

O ideal político se coloca como uma possibilidade de identificação, idealizada, para o jovem atingir sua partícula de singularização.

A questão implícita questiona a possibilidade do sujeito escapar ao registro das identificações, das idealizações.

As escolhas sublimadas que dizem respeito a uma mudança de meta da pulsão sexual, podem ser confundidas com a escolha de um elevado ideal de eu, lembra Freud. Também elas não escapariam desse registro identificatório.

O sujeito é afirmado por Freud, como originalmente egoísta, solitário, singular, e constitutivamente marcado pelas identificações que o fazem moldar-se à imagem e semelhança do outro, e aos seus ideais. Ora, longe de isentar o sujeito de suas próprias deliberações, o apresenta com a tarefa de reconhecer essa alienação na qual se funda, admitir seu assujeitamento às pulsões que o determinam e, a partir daí, poder proporcionar a si mesmo a busca “da partícula de autonomia e singularidade” (Freud, 1921) que lhe cabe.

Com o reconhecimento da alienação que lhe é constitutiva, há a possibilidade do sujeito admitir o que esta revela/esconde. Trata-se do que as “boas intenções” e os ideais

morais elevados, revelam por recalcar. Somente aceitando o que ainda não é seu, por ser visto como mau, recalçado pelos valores louváveis, o sujeito pode se dar o direito de criar, de responsabilizar-se por si, de poder trabalhar, segundo Freud.

3 - OS IDEAIS E A POLÍTICA NO BRASIL:

MATRIZ PARA O IDEAL DE EGO E PARA AS IDENTIFICAÇÕES

“ Temos averiguado que são duas as coisas que mantêm coesa uma comunidade: a compulsão à violência e as ligações de sentimento tecnicamente chamadas-identificações- entre seus membros ” (Freud, 1933c[1932], p.191).

O capítulo anterior colocou a questão do ideal de ego como uma divisão do ego, instância que representa os ideais sociais. Afirmou o funcionamento do sujeito em seu laço social através dos processos de identificação, de idealização e da colocação do objeto no lugar do ideal de ego.

As considerações teóricas já tratadas, possibilitam pensar as condições que tem um jovem, ou não, de se colocar como cidadão, portanto, participante, politicamente:

Em que traços predominantes da ordem simbólica é imerso o jovem brasileiro ao nascer?

Que ideais políticos lhe são apresentados, como o peculiar da sociedade em que é introduzido?

Dessa maneira, a proposta deste segundo capítulo é pensar a questão dos ideais na sociedade brasileira hoje, pela via da política, utilizando-se do construto de ideal de ego, e do processo de identificação. Ora, pensar a questão dos ideais pela via da psicanálise é olhar o sujeito através do Outro. De que Outro se trata nessa questão dos ideais no Brasil?

O objetivo deste capítulo é verificar em que tecido social o jovem brasileiro é inserido, e que ideais dominantes servem de amálgama para as identificações. Mostra também que talvez haja um sintoma da vida pública nacional que favorece o excluir-se, o não participar.

Freud teoriza o advento do sujeito quando este, no nascimento, passa do narcisismo absolutamente auto-suficiente à percepção de um mundo exterior variável e ao início da descoberta do objeto (Freud, 1921). Só existe sujeito a partir de um objeto. Desde que o sujeito se constitui enquanto sujeito pelo investimento narcísico do Outro, ao diferenciar o objeto como o diferente em que ele se busca, ou, através da dessemelhança, encontrar o idêntico que procura (Freud, 1895): o ideal de ego, através das identificações, funciona como o meio de transporte nessa viagem. Olhar os percalços, as vicissitudes que essa embarcação envolve, situando-a no Brasil, hoje, é a contribuição desse trabalho.

Freud assinala como o ideal de ego, instância individual, tem ligação com um componente social que constitui os ideais de uma família, de uma classe, de uma nação (Freud, 1914). Melhor dizendo, esses ideais, as ideologias que os sustentam, são expressões do ideal de ego.

O processo de constituição do ideal do ego, do superego se faz pela introjeção das vozes críticas das figuras parentais, depois dos educadores e proibições da sociedade em geral, que são internalizados (Freud, 1914,1921). Dizendo de outra maneira, a introjeção que se inicia com os pais, continua com os mestres, posteriormente, se realiza na escolha de heróis que já não precisam ser introjetados. O destino seria a última figura dessa série (Freud, 1923).

A escolha da política para pensar a relação do jovem com os ideais não é aleatória. Representando os ideais de uma sociedade, a política existe como necessidade.

Nenhum povo se organiza sem leis que rejam as relações entre seus membros e com outros povos.

A relação entre Estado e sociedade civil, no Brasil, sempre foi marcada por uma distância intransponível. Em nosso País, desde tempos imemoriáveis, desenvolveu-se a idéia corrente e recorrente de que, o melhor é adotar a atitude de distância em relação à política, seja porque "é cutucar o cão com vara curta", como diz o ditado, o fato de manifestar opinião contrária ao governante, [isso desde os tempos da Coroa]; seja porque, "quem se mete em política pode até ter boas intenções, mas acaba sendo envolvido no mar de lama e vira ladrão", diz o povo. É curioso ver, por exemplo, o movimento Reage Rio, em novembro de 1995, incitando a participação de toda população com a afirmação: - "o movimento não é político, portanto todos estão convidados"! Curiosa forma de marcar a diferença entre a sociedade civil e o Estado.

A participação na política acaba por restringir-se a opiniões dadas a boca pequena e sempre como manifestação de reprovação ou apoio. É muito mais uma manifestação do narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1921, 1930) do que um exercício de participação política. Não se cogita de como a sua participação em reclamar, exigir, independentemente do lado político em que se esteja, poderia ajudar a mudar o curso das coisas, porque isso gera "confusão".

Privilegiando o ideal de ego como conceito referente aos ideais, este propõe identificações que permitem ao sujeito escolher diferentes motivos pelos quais pautar sua vida, encontrar razão de existir. A política, servindo como uma dessas possibilidades de identificação, no seu próprio exercício, poderá funcionar como fator de crescimento. O esforço em apostar numa bandeira, lutar por algo em que acredita, indispor-se por essa causa,

decepcionar-se com tudo, tentar de novo até encontrar-se ou não, nesse jogo, é inteiramente imprevisível.

O sujeito vai escolher a participação política como um valor para si, de acordo com seu ideal de ego. A política vai proporcionar o êxito, o fracasso, a realização, a contestação dos ideais. Pode servir como reforço ou como rejeição. Ninguém entra nessa briga à toa, tampouco está nela impunemente. Pode-se dizer que a política significa um exercício, nela, o sujeito nunca vai encontrar-se inteiramente com o mundo dos seus sonhos. É fundamental que ele não encontre. É isso que faz com que vá em frente. Entretanto, isto não o exime de tentar. Diria mesmo que se está fadado a tentar sempre.

A relação do jovem com a política é fruto das identificações do ideal do ego a determinados ideais, Poderia ser de outra ordem o seu ideal: funk, gótico, etc... Vale salientar que nada impede, apesar de outras escolhas, um posicionamento político. A Folha de São Paulo, de 28.01.96. traz em manchete a consciência política dos *rappers* da periferia de São Paulo.

O berço dos ideais de uma raça, da religiosidade, dos sentimentos morais, está situado no que Freud (1895, 1927, 1930) chamou "o desamparo inicial dos seres humanos". Os mais altos sentimentos humanos, como bem assinala, encontram a fonte de suas origens na expressão do abandono e do desvalimento infantil. Recapitulando: a origem do ideal de ego é o narcisismo, cujo abandono é para o sujeito insuportável. Daí a necessidade de construção do ideal de ego, que funcionará, concomitantemente, como dique a esse mesmo narcisismo.

Freud afirma a origem do ideal de ego pela via do narcisismo (1914, 1921, 1927), e a de seu aspecto social - os ideais - no desamparo. Então, falar dos ideais de um

povo, em linguagem psicanalítica, implica referir-se ao conceito de ideal de ego, e às identificações.

Se, por um lado, a necessidade de ter ideais numa raça nasce da experiência primeira do desamparo, uma vivência que é própria de cada ser singular; por outro, Freud aponta o caráter de acontecimento vivido que traria uma satisfação de cunho narcísico, marcando a presença de um herói ou de um feito histórico, para um povo.

"(...) os ideais se formam após os primeiros ganhos possibilitados pela conjunção entre os dotes internos e as circunstâncias externas de uma cultura, e que essas primeiras realizações são erigidas pelo ideal como algo a ser levado em frente" (Freud, 1927, pp.12-13).

Em sendo assim, eles são a decorrência dessa satisfação por realizações obtidas, o que afirma o seu caráter narcísico.

Estabelecendo as origens psíquicas das representações religiosas, Freud sublinha o seu caráter de realizações de desejos. Pergunta-se, também, se não seriam da mesma natureza, outros patrimônios culturais que regem e regulam a vida dos homens e que são tidos em alta conta. O característico da ilusão, afirma, é que sempre deriva de desejos humanos (Freud, 1927).

" (...) são ilusões, realizações dos desejos mais antigos, mais intensos, mais urgentes da humanidade; o segredo de sua força é a força destes desejos (Freud, 1927, p.30).

Portanto, referir-se aos ideais de um povo em seu caráter de realização de desejo vem apontar para os ideais como ilusões que servem de suporte aos sujeitos aí incluídos.

Ora, afirmar que os ideais são ilusões implica retomar o seu caráter de acontecimento vivido historicamente por um povo que, posteriormente, o transforma, pela própria característica do narcisismo, em razão de ser para cultivar, e, em obrigação de reconhecer como conquista desse povo. Uma nação se constitui pelo incentivo às identificações que reforçam esses ideais (Freud, 1923,1933).

É fato corrente que no Brasil os ideais, os acontecimentos e pessoas que os acompanham em sua trajetória, caem rapidamente no esquecimento. A memória é curta, dizem. Historicamente e na realidade de hoje, há a constatação da conjunção da arbitrariedade do poder, com o uso da violência para deter o povo, cada vez que clama por liberdade.

Para pensar a questão dos ideais no Brasil será necessário recorrer, de forma abreviada, às ciências que estudam a formação do nosso povo, no caso, a História, a Sociologia e a Política. Esses elementos constituirão a base para a leitura psicanalítica dos ideais e a política, que se pretende.

A postura metodológica, aqui adotada, implica ver as manifestações ideológicas culturais e políticas inter-relacionadas, sem uma divisão rígida das mesmas. O que permite isso é a perspectiva de mudança de paradigmas que se processa no campo das ciências, com desdobramentos na organização do conhecimento (novos paradigmas) e na organização social (novas formas de organização política).

3.1 - A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DAS MENTALIDADES NO BRASIL. Uma nova metodologia

Pretende-se, aqui, constatar a partir de alguns dados históricos, sob a perspectiva da história das mentalidades, a incidência no Brasil, de uma consciência política passiva, definida como acorde ao sistema vigente de governo, e uma consciência de participação no processo de mudança, uma consciência de revolução. Portanto, uma consciência passiva, conciliatória, no máximo reformista, o que não significa mudança de sistema de governo, *versus* uma consciência revolucionária. É de longa data a vigência dessas duas posturas, sendo que essa consciência passiva que espera e delega que "o governo resolva os problemas do País" sempre vigiu, em detrimento da segunda, dominando o cenário político-social do Brasil

A opção por essa vertente histórica para pensar a questão dos ideais no Brasil não é aleatória. A conjunção da política com a forma de se escrever a história oficial é responsável por já quase três séculos de educação formal onde, com raríssimas exceções, há referências pelo menos, apesar de bem pouco elogiosas, às manifestações contrárias ao regime vigente. Saber que a história do Brasil foi escrita com sangue fere as sensibilidades que insistem em afirmar o caráter pacífico do povo. Quando muito, as referências são esparsas e romanceadas, nomeiam-se determinadas situações que apontam muito de longe a importância do conceito revolução na constituição do povo brasileiro.

O que se deduz, sem muito esforço de raciocínio, é que há uma parte da história do Brasil que ficou sem ser dita, o que pode trazer efeitos de recalcado. Ao mesmo tempo, está feita a pergunta: por que nunca houve uma revolução (bem sucedida) no Brasil? Por que ao longo da história de 500 anos, nunca houve um governo de orientação mais à esquerda?

Ora, há uma possibilidade de se pensar isso como uma forma de ensinar ao povo a manter o *status quo*, a inculcar uma quase impossibilidade de se pensar diferente a realidade e suas perspectivas de mudança.

A atenção dada pela história ao homem cotidiano, socialmente situado, vem caracterizar uma atitude nova no modo de se encarar a história. É também uma forma de se escrever história a partir do povo e não contar a história a partir das elites. O factual deixa de ser enfatizado para dar lugar as mentalidades que, em relação ao tempo, ocupam uma longa duração, fator de extrema importância nessa nova leitura. Para isso se faz necessário uma multiplicidade de enfoques, para a constatação das diferenças das experiências históricas, imprescindível nessa nova perspectiva. A antropologia é alçada à condição de importante interlocutora num campo onde se privilegiava sobretudo a história econômica e social. A história das mentalidades vem enfatizar o valor da pesquisa, onde o quantitativo ocupa lugar central sem detrimento da leitura qualitativa. (Le Goff, 1995).

Essa nova perspectiva constitui-se numa evolução da história social que estudava apenas a dinâmica social, e que passa a enfatizar o estudo das estruturas sociais ou estruturas de longa duração. O privilegiar “as permanências” que se contrapõem à mobilidade da história oficial, foi confirmado por essa nova leitura da história social, através do estudo das mentalidades. (Vovelle 1995).

Como tarefas da história nova Le Goff propõe: -uma nova concepção do documento, já que inocente não é, por ser determinado pela sua época e seu meio. A forma como é produzido, “consciente ou inconscientemente” pela sociedade do passado, visa impor “a verdade” e passar uma determinada imagem desta época. Faz-se mister desestruturar o documento para assim estabelecer as condições em que foi produzido. -Um “retratamento” da

noção de tempo, onde propõe “constituir uma nova cronologia científica”, onde os fenômenos históricos seriam datados segundo a duração da sua eficácia na história, mais que segundo a data da sua produção. -O aperfeiçoamento de métodos de comparatismo que permitam comparar apenas o que é comparável (Le Goff, 1995).

Para o futuro da história ele aventa algumas hipóteses interessantes das quais destaco a possibilidade de uma fusão entre as três ciências sociais mais próximas: a história, a antropologia e a sociologia, que ele chamaria de “antropologia histórica”. A posição que ele toma de forma conclusiva em relação à ciência histórica é que a história passe a ser muito mais a história vivida dos homens renunciando à pretensão da filosofia da história de ser A História.

Os fenômenos da longa duração ressaltados na história nova, nada mais são que fenômenos das estruturas, segundo Pomian. Esse autor contrapõe à história tradicional, (elitista até quando se arvora em estudar as massas populares), a história estrutural. A história estrutural é uma história de populações, afirma. Em outras palavras, significa uma recolocação, ou mudança de lugares, ou seja, os que tinham situações privilegiadas em relação ao poder, ao saber ou à riqueza, são estudados como pequenas minorias que gozam de posição especial.

O historiador rompe o compromisso com a história de tempo curto, de acontecimentos chamativos, fortes, que produzem impacto ou são chocantes, referentes à uma pequena minoria, para valorizar tudo o que for repetitivo e banal, que retrate o cotidiano se não de toda população, pelo menos de um número considerável desta. As estruturas são definidas como “fenômenos geográficos, ecológicos, técnicos, econômicos, sociais, políticos, culturais, psicológicos, que permanecem constantes durante um longo período ou que evoluem de maneira quase imperceptível” (Pomian, 1995).

O tempo da história para esse autor está dividido em três aspectos: o das estruturas, o das conjunturas, vistas como as flutuações ou oscilações diversas no contexto das estruturas, tidas como o tempo de longa duração. Por fim, o terceiro aspecto, em lugar do factual, importante na história tradicional, enfatiza uma nova maneira de ler o acontecimento, e que se impõe por si mesmo. Trata-se de um tempo de inovações, que vem de iniciar-se lentamente até instalar uma nova estrutura: de local passa a constituir-se como acontecimento global, o que Pomian denomina revolução. Despindo a palavra de seu aspecto ideológico, define revolução como subversão de uma estrutura e o aparecimento de outra. Gestada às vezes, durante séculos, não percebida por aqueles que a iniciam, propaga-se de um local restrito para uma população inteira.

Significa uma mudança de mentalidade, um ponto de virada de uma forma de pensamento que traduzia o comportamento de um grupo significativo e, que se estende para um número substancialmente maior da população, alterando modos de pensar e viver.

Como se vê, a mudança de paradigmas, fenômeno da pós-modernidade que atinge também o estudo da história, e que permite a pesquisa dos mesmos documentos históricos através de novos diferenciais, possibilita aqui nessa dissertação, recorrer a vertente histórica para se pensar a questão dos ideais no Brasil.

FAZER POLÍTICA NO BRASIL - COLÔNIA?

A referência histórica ao Brasil Colonial se fará como registro para pensar o contraste entre a atitude passiva diante dos fatos políticos, de uma incidência e constância sintomática no País, e uma consciência de luta e participação que insistentemente se faz presente desde os idos de 1600.

Fazer política no Brasil, como em outros países, sempre foi função das elites, porque detinham o poder econômico, de propriedade, ou intelectual. Entretanto as populações pobres também se rebelavam seja o caso dos escravos, seja o caso da população mais miserável, "a ralé", conforme lê-se em documentos do tempo da Colônia ou do Império.

A política de manter o Brasil submisso tem suas raízes no tempo do Brasil-Colônia, como se pode ver nas instruções que acompanham o decreto de 5 de janeiro de 1785:

"O Brasil é o país mais fértil e abundante do mundo em frutos e produções da terra. Os seus habitantes têm por meio de cultura não só tudo quanto lhes é necessário para o sustento da vida, mas ainda muitos artigos importantíssimos para fazerem como fazem, um extenso comércio e navegação. Ora, se a estas incontestáveis vantagens reunirem as da indústria e das artes para o vestuário, luxo e outras comodidades, ficarão os mesmos habitantes totalmente independentes da metrópole. É por consequência, de absoluta necessidade acabar com todas as fábricas e manufaturas do Brasil". Lisboa, J.F., História do Maranhão, vol. III, p. 155, in Quintas, 1985, p. 69).

Digno de menção é a maneira como a educação, o ensino foi tratado no Brasil, de forma deliberada a contribuir para a submissão e impossibilidade de compreensão dos fatos políticos que levaram outras colônias como os Estados Unidos, por exemplo, a proclamar sua independência em relação à Inglaterra.

É visível a intenção de manter o Brasil em condição de submissão irrestrita à Coroa, nos tempos de Colônia, como bem atestam as palavras de D. Fernando Antônio de Noronha, então governador e capitão-general do Maranhão, em 17 de agosto de 1795:

“...não ser conveniente que, naquela conquista, haja mais que as cadeiras de gramática latina e de ler e escrever, porque o abuso dos estudos superiores só serve para nutrir o orgulho próprio dos habitantes do meio-dia e destruir os laços de subordinação política e civil, que devem ligar os habitantes à metrópole.” apud Ulisses Brandão, A Confederação do Equador, p. 62 in Quintas, 1985, p. 73.

Apesar das limitações impostas pelo Estado Absolutista Português, no final do século XVIII, o Bispo Azeredo Coutinho funda o Seminário de Olinda que habilitava o ingresso à Coimbra sem esforço. Posteriormente, confirmando a tese de D. Fernando de Noronha, constitui-se em berço do pensamento político que articulou as revoluções de 1817, 24, de cunho declaradamente republicano.

São palavras de Tollenare, francês conservador, anti-revolucionário confesso, testemunha da revolução de 1817, da qual foi antipatizante declarado em suas “Notas Dominicais”:

“O seminário fundado pelo predecessor do penúltimo bispo é um edifício de vastas proporções; desperta interesse porque, além da educação teológica, ali se ministra instrução civil em belas-letas e em algumas ciências, mais ou menos como no

nosso liceus departamentais. Ao terminá-la pode-se entrar nas escolas superiores da Europa, notadamente em Coimbra. Este estabelecimento é um dos maiores benefícios prestados por este digno prelado, animado de idéias liberais e que era capaz de operar uma útil reforma nos costumes. Foi perseguido pela Corte e retirado para Portugal; mas deixou uma memória respeitada". in Rev. do Inst., Arq. e Geog. Pernambucano. Quintas, 1985 p. 74).

A realidade do analfabetismo no Brasil é constatada em 1822, quando da Independência, em termos de dados: de uma população de cerca de três milhões e meio, dois milhões aproximadamente eram escravos. Em 1824 é promulgada na Constituição imperial que a instrução primária é gratuita e obrigatória, - ao terminar o Império, oitenta por cento da população brasileira era de analfabetos. Duas são as variáveis responsáveis por esses dados: o fato de uma grande maioria da população ser rural, e/ou constituída de mulheres cujo destino de ser mãe e cuidar do lar, tornava estudar não só desnecessário como perigoso. (Albuquerque, 1987).

CONFLITO SOCIAL NO BRASIL?

O desenvolvimento desse capítulo supõe a constatação de como foi sendo firmada uma idéia de povo pacífico, diria de natureza passiva, tendo como contraponto, justamente a realidade contrária: de como o povo brasileiro nos primórdios de sua constituição brigou pelo direito à liberdade. Que ideais serviam de suporte àquela realidade, e como foram sendo apagados no decorrer da vida do Brasil.

O estudo sobre o conflitos sociais no Brasil se intensificou a partir da década de 60, vindo derrubar alguns mitos que historicamente afirmam a formação do povo brasileiro ter acontecido sem maiores conflitos.

Hoje em dia, já se sabe que o escravo “submisso” adaptado às situações que lhe foram impostas não condiz com as constantes revoltas, fugas individuais e coletivas e, não raro, assassinatos de seus “proprietários”¹.

Assim também ao longo de todos esses séculos pode-se perguntar onde estão os primeiros habitantes desta terra? Basta ver que tipo de política governamental é utilizada para tratar da causa indígena. Mesmo que não tenha havido um Cortez, a dizimação dos indígenas, sua deliberada desagregação, e o massacre consentido e ocultado já não mais podem ser encobertos.

Paralelo a isto, na formação da sociedade brasileira, o que dizer da formação de grandes massas miseráveis, indigentes, fruto das diferenças sociais que sempre marcaram esse País, que já na época da Colônia eram chamados nos documentos oficiais “de ralé”, que precisava ser contida com o uso da violência, para não se tornar “insolente”.

“O que de fato ocorreu, foi um processo de dominação acionado pela prática contínua de autoritarismo que se reproduzia e legitimava aos níveis dos organismos estatais e dos que se incorporavam ao âmbito da sociedade civil.”

(Albuquerque, M.M., 1987.p. 14).

¹ Para esse estudo foram consultados: MATTOSO, K. Q. “Ser escravo no Brasil”, 1982; GRINBERG, K. “Liberata - a lei da amigüidade”, 1994; PAIVA, E. F. “Escravos e libertos nas Minas Gerais do Século XVIII”, 1995, QUEIROZ, “A abolição da escravidão”, 1982.

CONSCIÊNCIA DO PROCESSO HISTÓRICO

A partir da leitura da história das mentalidades, Mota coloca em evidência a tomada de consciência política de um povo: o brasileiro, ainda em constituição, durante o período colonial.

Mota propõe-se estudar a vida mental brasileira no período que antecede a chegada da família real portuguesa (1808), fugida do exército napoleônico, sob as ordens do general Junot.

Nesse estudo pretende ressaltar as formas de pensamento indicativas de tomadas de consciência do processo histórico vivido. Para isso ele destaca a situação específica daquela época, o estar em situação colonial que dava uma dimensão própria aos habitantes do Brasil desse tempo.

Estabelece o sistema colonial português como o conjunto significativo em relação ao qual conceitos-chaves são indicativos da apreensão da realidade vivida. Os três componentes básicos do Regime português, e que norteavam a sua política, destacados por Mota são: o colonialismo, o absolutismo e o mercantilismo.

O autor parte da premissa que o estudo do comportamento mental (formas de pensar, conceitos-chave) é o ponto de partida estratégico na compreensão de um complexo social (Mota, 1989).

A compreensão de um "complexo social" pela via privilegiada do estudo das formas de pensar, de conceitos-chave, encaminha e aponta para a estreita relação entre o sujeito e o social, envolvidos que estão na mesma tessitura da palavra.

A abordagem psicanalítica postula a constituição do sujeito a partir do outro, o investimento narcísico do ideal de ego, seu “componente social” (Freud, 1914) como suporte das diversas identificações que constituem o sujeito. Através das identificações, o sujeito participa “da alma” dos diversos grupos dos quais faz parte (Freud, 1921). O ideal de ego é o que dá suporte a essas identificações, o que proporciona a cristalização em identidades.

A pesquisa realizada por Mota se apoia na discussão de expressões, formas de pensamento, conceitos que, pela sua incidência, testemunham o sentido de um processo ao qual dá o nome de processo de tomada de consciência da própria realidade vivida no Brasil num momento crítico da história do Antigo Sistema Colonial Português.

Sua intenção é *“observar nos mecanismos de tomada de consciência - que é o da própria elaboração das nacionalidades - aquelas construções mentais que em vários casos norteiam a ação emancipadora”*, referidas ao mundo colonial do final do século XVIII (Mota, 1989, p.24).

Seleciona conceitos que expressam a vida ideológica do colonizadores e colonizados no Brasil, nessa época. Nada mais são que expressões correntes no Brasil do final do século XVIII, assim ele destaca “as idéias de quietação em oposição às idéias de revolução”, “levante”, “decadência”, “república”, “plebe”, “restauração”, etc...

O autor toma como referência as Inconfidências: de 1789, em Minas, 1794 no Rio de Janeiro, 1798 na Bahia, 1801 em Pernambuco. As Devassas ordenadas para aplicar a lei nesses movimentos insurretos, fornecem dados substanciais, constituem-se como elementos privilegiados para a constatação dos tipos de consciência e formas de pensamento no Brasil Colônia.

Através da leitura dos Autos das Devassas, o autor, aponta as estruturas em crise como aquilo que responde pela cristalização de certas idéias, por exemplo, "decadência", que traz a visão de mundo dos agentes dos processos em curso (Mota, 1989).

Afirma o próprio regime, no caso, a situação de se estar em Colônia, como o que engendra o processo de tomada de consciência. É o sistema que cria as coordenadas para referir e situar essa tomada de consciência. Isso porque além dessa tomada de consciência ser julgada pelo sistema, é em relação a ele que se constitui como marginal e, ao mesmo tempo, inerente ao próprio (Mota, 1989).

Mota faz um estudo das mudanças de formas de pensamento que denotam revolução, ponto de viragem na mentalidade brasileira incipiente em relação ao processo que chama de descolonização.

É o conceito de propriedade que vem responder pelo sentimento de pátria no Brasil da época. Foi o conceito de terra como posse ou não posse, o responsável pelas insurreições e revoluções no Brasil.

Mota ressalta o caráter de contradição fundamental implícito na noção de propriedade. Se por um lado é a base onde se assenta o sistema, por outro seu desenvolvimento e fortalecimento que, em tese, avalizaria o êxito da colonização, é justo o que provoca oposição ao sistema. A propriedade é estabelecida por ele como elemento desintegrador do sistema, ao mesmo tempo que seu requisito.

A propriedade é definida como fator propulsor da ação revolucionária no Brasil em fins do século XVIII. Divide os homens em proprietários e não proprietários. A revolução nem sempre é feita por proprietários, mas é em relação à propriedade que se situam. Como

exemplo, a revolução dos artesãos na Bahia, que rezava: “é preciso preservar os lavradores e comerciantes”....(Mota, 1989).

É a propriedade que gera o sentimento de pátria no Brasil do século XVIII. Só que ser patriota nesse momento significa ser anti-Portugal, anticolonialista. O patriotismo brasileiro é significado como subversivo no contexto do Brasil Colônia. É descolonizador. A nova consciência que se instala e tem como ponto de referência a propriedade, é essencialmente revolucionária (Mota, 1989).

Do lado do colonizador, a consciência que vige é persistir na colonização, manter o mesmo estado de coisas custe o que custar. Que o digam os inúmeros torturados, enforcados, fuzilados, esquartejados das muitas revoluções libertárias!

A consciência do colonizador é exemplar da manutenção da antiga ordem: “*E cada vez me persuado mais que não pelo amor mas pelo temor se dirigem regularmente as ações dos homens, principalmente daqueles que ainda conservam a educação de colonos*” afirmava o desembargador João Osório de Castro Souza Falcão, da Alçada em Pernambuco, em carta escrita ao Secretário dos Negócios do Reino Unido e Marinha, Vila Nova Portugal, em 20 de janeiro de 1818. Nesta carta alude “*ao espírito vingativo próprio da gente do Brasil*”. Fonte: DH, CIII, p.127, in Mota, 1972.

O movimento iniciado em 6 de março de 1817, em Recife, com desdobramentos em todo o Nordeste, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, durante 74 dias instalou a república como sistema de governo.

Mota ressalta sua importância por constituir-se em primeiro traço efetivamente expressivo de descolonização aderada e radical na história do mundo luso-brasileiro (Mota, 1972).

O estudo das formas de pensamento tem, nesse movimento, ocasião privilegiada de constatar o processo revolucionário assumido oralmente, e através da escrita nos manifestos insurgentes (a palavra revolução nos Autos da Inconfidência Mineira só é referida três vezes). Trata-se não só de um movimento das elites mas há uma grande participação dos regimentos "dos homens pardos", "dos homens pretos", "dos mulatos". A bandeira é idealizada e confeccionada por três "mestiços": "Antônio Alves, artista mulato, que a desenhou, e os alfaites José de O' Barbosa e Francisco Dornelles Pessoa que a confeccionaram em pano" (Quintas, 1985). Há uma consciência social como define Mota, com características próprias, numa sociedade classificada como estamental-escravista.

"Propriedade, descolonização e liberalidade" constituem as bases em que se assenta a Revolução de 1817 (Mota, 1972).

Trata-se de uma revolução falhada. Entretanto, os mantenedores do regime não conseguiram o retorno pacífico ao anterior *status quo* (Mota, 1972). O autor utiliza-se de uma definição de Hobsbawm sobre revolução, para configurar mudanças profundas que sofre a sociedade, apesar do insucesso em relação ao proposto pelos revolucionários.

A partir dessa data, a Monarquia não mais ficaria tranqüila em relação a grande quantidade de insurreições que passaram a ter uma frequência regular.

Observação interessante dos historiadores atuais é que os insurretos de 1824, 48, 50, conclamavam o povo, por escrito, lembrando-lhes o passado de luta pelas quais

brigavam. Nessa época valia a lembrança dos feitos anteriores, mexia no sangue dos que aderiam não só reviver o passado, mas fazer parte da mesma luta (Monteiro, 1981)².

Até aqui foi considerado o ponto de vista da história das mentalidades especificamente no que se refere à época do Brasil-Colônia, e, mais especificamente ainda à tomada de consciência do ser povo, a partir de movimentos insurretos determinados.

O ponto de vista de Sader, fornece o panorama do estado de coisas no que se refere à política, em continuação a essa época.

Sader aponta como se caracteriza a constituição do Estado nacional, na primeira metade do século passado:

"(...) a ideologia dominante se constitui em torno de uma trilogia: terra / trabalho escravo / livre mercado" (Sader, 1995, p.184).

"A atividade opositora se desenvolvia na luta pela república, pela libertação dos escravos e pela industrialização. (...) A libertação dos escravos e a proclamação da República não foram acompanhadas da ruptura com o modelo econômico primário-exportador. Com isso, a democratização foi apenas formal (Sader, 1995, pp.184-185).

²Nessa mesma ótica da história das mentalidades, destacam-se: MONTEIRO, H. M. "Nordeste insurgente" (1850-1890), 1981; LEITE, G. L. "A insurreição pernambucana de 1817", 1984. MARSON, I. "A rebelião praieira", 1981.

Como se explica que um povo que tão insistentemente combateu pela sua própria liberdade, à custa de muitas vidas, possa vir a instalar-se numa consciência passiva diante dos problemas com que se defronta?

O conceito de cidadania no Brasil, a consciência dos direitos e deveres do cidadão é pouco exercitado, pouco conhecido. É recente um trabalho como o de várias ONGs que favorecem o incentivo à participação do cidadão comum nas coisas da cidade.

Há a constatação, por um lado, de uma consciência passiva em relação aos problemas que o Brasil vive, como se fosse o ideal de ego do brasileiro o seu caráter pacífico levado ao extremo.

O engajamento na política, como consciência de participação nas coisas da pólis, é uma das identificações possíveis. Outras identificações se colocam como uma afirmação de que é melhor não criticar a situação pois assim poderia ficar pior.

Outro aspecto dessa questão seria a proposta da viabilidade da participação política, como ideal de um jovem, constituir-se em meio através do qual, o sujeito conseguiria sair fora dos esquemas até conseguir um fragmento de autonomia e originalidade.

O que quer isso dizer? A política também não se constituiria em objetivo final a ser alcançado pelo sujeito, mas em possibilidade, através da qual seriam colocadas as questões de desidealização, luto, separação, sublimação. Resolução do Édipo e reconhecimento da castração.

O que se pode questionar dessa premissa é que a vivência de uma relação amorosa proporcionaria igual oportunidade ou até mais rica para a possibilidade de crescimento de um sujeito.

Freud refere-se às muitas formas de escolha amorosa quando o objeto serve de sucedâneo para algum inatingível ideal de ego próprio (Freud, 1921). Também sublinha a impossibilidade de distinção entre uma atitude de devoção do ego ao objeto, de uma atitude de devoção sublimada a uma idéia abstrata (*idem*). O que há em comum às duas é que as funções características do ideal de ego deixam de funcionar. Esse é o regime da idealização.

Isso abre a possibilidade de se pensar que também a escolha da participação na política estaria subjugada a um vínculo dessa espécie. A escolha por uma idéia abstrata, e “a atitude de devotamento” a ela, poderia servir de sucedâneo para um “inatingível ideal de ego próprio”, o que se prestaria para fazer com que o objeto fosse colocado no lugar do ideal de ego.

Quantos não terão enveredado pela via da política, no movimento estudantil, por causa do enamoramento, ou por uma identificação com alguém que funcionava como ídolo, o qual deveria ser, não só seguido, como copiado nas vestes, no corte de cabelo, nas atitudes.

Outra possibilidade de se pensar isso é através da consideração feita por Freud em 1930, a respeito das formas com que o Homem busca a felicidade e evita os sofrimentos impostos pela vida (Freud, 1930). Talvez ajude a pensar no fato que, não só a escolha da vida amorosa é privilegiada em detrimento da política, como também se torna o principal motivo que interfere nesse tipo de escolha.

Souza analisa, à luz dos três caminhos de busca de satisfação enumerados por Freud no *Mal-Estar da Cultura*, a possibilidade de, nos primórdios da civilização brasileira, a vertente escolhida ser a da busca de compensação através do relacionamento emocional com os outros. Desse modo, as duas outras formas estariam prejudicadas. Tanto a busca de satisfação pela sublimação das idéias quanto a intervenção no mundo externo não pertenceriam ao universo da nossa cultura. Dizendo em outras palavras, em lugar de lutar por utopias e seus ideais, assim como transformar por uma ação direta o mundo, a cultura brasileira estaria marcada em seus primórdios pela escolha da vida amorosa em detrimento das outras duas.

“Toda a análise até agora avançada das possibilidades de busca de satisfação propostas por Freud nos encaminham, irremediavelmente, para a conclusão de que a interpretação imediatista do mito do Paraíso Terrestre na América Ibérica acabou por empurrar o Brasil para a escolha da opção erótica, na qual a satisfação passa a ser procurada nas relações emocionais com as outras pessoas. Assim, como vimos, os processos mentais internos representados pela inteligência e pela imaginação são desviados para uma função de ornamento em que é o efeito de prestígio sobre o próximo que ganha mais valor. Do mesmo modo, a transformação do mundo só ganha maior interesse quando permite uma aproximação afetiva dos companheiros de trabalho” (Souza, 1994, p.110).

Só que, e nisso Souza sublinha firmemente, a elaboração de Freud não privilegia nenhum dos caminhos citados, visto que todos eles seriam formas enganadoras de fugir do sofrimento da castração (Souza, 1994).

“Assim como o comerciante precavido evita investir todo o seu capital em um único lugar, poderia dizer-se que a sabedoria da vida aconselha a não esperar toda satisfação de uma única aspiração” (Freud, 1930, p.83).

Isto posto, fica bem claro que a escolha pela política não é nem melhor, nem pior, psicanaliticamente falando. Tanto se presta à identificações apaixonadas, à colocação do objeto no lugar do ideal de ego em vista de um inatingível ideal, quanto poderia prestar-se a uma escolha sublimada de uma utopia, e também por isso, a uma intervenção no mundo, mesmo que idealizada.

A questão da participação na política como oportunidade de exercício da cidadania, de reconhecimento de ser povo, de construção de novos dispositivos de atuação, espaços de uma participação mais ampla no próprio crescimento do país, sem ufanismos, seria possível?

O encaminhamento da questão se daria mais ou menos assim: a participação na política, como vinculação a um ideal, serviria de campo, instrumento através do qual se jogaria a sorte entre: identificar-se, a ponto de alienar-se inteiramente no jogo político, “tornar-se sua cachaça”; ou lugar onde justo as idealizações cairiam, a ponto de proporcionar uma singularização?

Não se trata de tomar partido como se o ideal de ego fosse o responsável pelo lado "bonzinho" do sujeito. Até porque o ideal de ego propiciando identificações com a política, possibilitaria, a um jovem, ser um ardoroso e leal defensor da juventude hitlerista, um subversivo da A. L. N., um fiel seguidor do C.C.C. entre outras alternativas, tantas, quantas forem as diferenças entre cada um.

A questão que se coloca é se essa participação na política, através de um movimento estudantil, poderia trazer, inclusive num a posteriori, o que se chama de uma consciência social, concretizada através do conceito de cidadania.

3.2 - **COMO SE FAZ (E SE PENSA) POLÍTICA NO BRASIL**

A segunda parte desse capítulo pretende:

Verificar as principais formas de se pensar política no Brasil, através da perspectiva sociológica: uma política de cunho essencialmente positivista ou funcionalista, crítica ou socialista, ou liberal. De uma outra maneira, pensar o significado de direita e esquerda no Brasil, fazendo referência ao autoritarismo que historicamente sempre fundamentou o exercício da política. Psicanaliticamente, como pensar o fenômeno do populismo e do messianismo característicos da realidade brasileira.

A leitura psicanalítica de fenômenos que caracterizam o funcionamento da sociedade, justifica o recurso à sociologia como suporte na constatação dos mesmos cujo substrato seriam os ideais.

Os ideais políticos poderiam ser divididos, a grosso modo, em ideais de esquerda e ideais de direita, no Brasil.

A definição dada por Sader a respeito dessas duas correntes salienta o tratamento dado às questões sociais:

"(...) a direita está historicamente identificada com o conservadorismo, com a elite, com a desigualdade social"

"A esquerda nasceu com a Revolução Francesa, que deu sentido a essa qualificação. (...) A reivindicação da justiça social definiu a esquerda desde suas origens" (Sader, 1995, p.193).

"Ser de esquerda no mundo de hoje significa participar da reinvenção concreta de uma nova sociedade, baseada na justiça social e na solidariedade, na realização prática dos direitos de cidadania sem qualquer tipo de exclusão. Significa lutar e concretizar um mundo de educação, de cultura de autonomia individual e realização social" (Sader, 1995, p.195).

Numa leitura política da sociedade brasileira, Ridenti destaca três principais correntes de pensamento sociológico que influenciam e marcam a mentalidade e a vida política nacional: a positivista, a socialista e a liberal.

Os modelos, valores, ideais que o Brasil apresenta têm muito a ver com a doutrina positivista que, a partir da República, se consolidou como pensamento político nacional. Essa doutrina que se afirma pela exaltação da ordem estabelecida, de onde adviria o progresso, se constituiria na antítese, naquilo que mais foge ao caráter malandro e intuitivo do povo brasileiro.

O ideal que se inscreve como lema em nossa bandeira é : ordem e progresso. Advindo da teoria de Augusto Comte, esse lema expressa o ideal de harmonia que normatiza as relações dos indivíduos na sociedade. Aliás, pouca importância têm os mesmos, fora da sociedade, na visão do positivismo, os indivíduos adquirem valor à medida que interiorizam as regras sociais. Sua ação (que nada mais é que um cumprir funções) deverá ser pautada pelo princípio de solidariedade que rege as diversas funções de um grupo social.

O progresso é parte integrante da ordem, não supõe nenhuma mudança nos elementos chamados estáticos da sociedade (p. ex.: a família, a diferença de classes, a hierarquia social - todos regidos pela harmonia social). A ordem é imutável segundo Augusto Comte. Não existe ordem sem progresso, nem se pode pensar esse conceito externo à noção de um ordenamento, uma racionalização, pressupostos da nova ordem social definitiva.

Entre os conceitos privilegiados pelo positivismo encontram-se: a tradição, a autoridade, a coesão, o ajuste, a função, a norma, o ritual.

A integração entre as partes que compõem o organismo social constitui-se em regra da sociologia positivista. O lugar do indivíduo na sociedade positivista ou *funcionalista* encontra-se em estreita relação com a *função* específica que lhe cabe por pertencer a determinada parcela da sociedade. A “solidariedade” que torna a sociedade moderna “coesa” é fruto da “importância” dada a cada indivíduo, devido à função que desempenha, “do maior ao menor, todos têm valor”.

Ora, se a regra do funcionamento saudável duma sociedade, segundo esse ponto de vista é a integração, o anormal inevitavelmente será o conflito.

Os estados de anomia típicos das sociedades modernas explicam os conflitos característicos destas, que sanados por um diagnóstico da ciência adequada ao estudo dos fatos sociais, de pronto restabeleceria a ordem indispensável à retomada do progresso científico, técnico, econômico, político, social.

O Estado na visão positivista ocupa o lugar central de decisão e coordenação das funções da sociedade como um todo. Encarna o bem comum, afirma Ridenti (Ridenti, 1992).

Os políticos, como integrantes do Estado, atuam no sentido de aplicar os conceitos da ciência social, com o intuito de combater os conflitos, eliminar a anarquia, restabelecer a ordem.

Ridenti recorta exemplos do ideário positivista incorporado ao senso comum no cotidiano da sociedade brasileira:

“(...) “é preciso acabar com o caos e a desordem no Brasil”. E outras: “Estudante é para estudar , não para fazer política”; “Religião e política não devem ser misturadas”; “Política não se discute”. É como se a política fosse algo acima dos indivíduos, com uma lógica natural que não pode nem deve ser questionada por estudantes, por religiosos, por ninguém. O lugar próprio para ela seria o Estado , que zela pelo bem comum, em nome de todos. O dever dos cidadãos seria colaborar para o desenvolvimento político saudável da ordem estabelecida” (Ridenti, 1992, pp. 12-13).

Ridenti ainda inclui as noções de consenso, conciliação nacional, pacto social, entre as idéias positivistas presentes na vida política brasileira.

A esta corrente de idéias vem se contrapor a influência das idéias socialistas ou críticas que afirmam a luta de classes, o conflito como motor que faz funcionar a sociedade no sentido de uma proposta mais justa.

O marxismo também vê a sociedade como uma totalidade. Cada aspecto é sempre referenciado ao conjunto, por exemplo, para se pensar a política de uma sociedade não se pode desvincular sobretudo do aspecto econômico, ou do social, etc. Entretanto, ao contrário dos positivistas, essa totalidade é sempre contraditória, trazendo em seu bojo incompatibilidades que forçam continuamente a sociedade a mudar.

“Vale dizer a totalidade social está sempre em movimento contraditório, transformando-se, impulsionada pelos conflitos sociais que traz em seu interior” (Ridenti, 1992, p.27).

Os princípios básicos do marxismo apontam a desigualdade nas relações de produção, a exploração do capital sobre o trabalho, a extração da mais-valia, enfim, o que se passa nas estruturas econômicas como determinantes da própria sociedade civil, da política, da ideologia.

O próprio caráter contraditório do capitalismo, o fato de uma minoria deter as riquezas enquanto a maioria trabalha produzindo a mais-valia, gera a diferença intransponível de classes, cuja luta é “o motor da história”.

O Estado na teoria marxista é visto como a serviço da classe dominante e trabalhando no interesse de manter a ordem estabelecida.

O objetivo primeiro dos trabalhadores seria organizar-se como partido político, para através deste estabelecer relações com o Estado e os outros partidos representativos das outras classes.

“A meta no horizonte seria o socialismo, a ruptura com o Estado e com a sociedade burguesa, para criar uma nova sociedade, sem classes, sem dominação do homem pelo homem, onde todos seriam livres para realizar suas potencialidades humanas” (Ridenti, 1992, p.31).

Entretanto, foi o marxismo-leninismo que predominou na esquerda socialista mundial ao longo de todos esses anos.

“O fim desse tipo de marxismo parece ter demonstrado a insuficiência da análise economicista e determinista da realidade, que vê a política e a ideologia como meros reflexos do que se passa nas estruturas econômicas” (Ridenti, 1992, p. 37).

A respeito do papel e da atuação da vontade política no marxismo, Ridenti seleciona uma frase de Marx contida no “O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte”:

“Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim

sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (citado em Ridenti, 1992, p.38).

A esquerda brasileira se caracteriza por uma infinidade de correntes que torna difícil a sua atuação em acordo. Os militantes atuam dispersos em grupos os mais diversos.

“Todos têm lutado em movimentos que exigem reformas sociais, ainda que dentro do capitalismo, como o movimento pela reforma agrária. Isso por vezes não os distingue na prática daqueles que chamamos anteriormente de reformistas positivistas, que acatam a ordem capitalista como inevitável” (Ridenti, 1992, pp.42-43).

Além da vertente positivista e da socialista, Ridenti destaca no Brasil a influência da perspectiva que chama compreensiva ou liberal, de Max Weber. Contrariamente às duas outras que vêem a realidade como uma totalidade, seja orgânica na primeira, seja contraditória na segunda, esta afirma a fragmentação da realidade social em acontecimentos díspares que carecem de ordem e lógica.

Disso decorre o fato de que não há uma verdade única que consiga explicar a realidade social. Os cientistas sociais teriam que construir modelos explicativos dessa realidade que não a esgotam. As esferas econômicas, social e política não se confundem. Portanto, é possível ter diferentes visões, igualmente válidas para compreender a realidade.

O mundo perde seu “encantamento”, não há mais lugar para explicações sobrenaturais, religiosas, que são substituídas pela intelectualização e racionalização próprias ao mundo contemporâneo.

O conceito de dominação é elaborado por Weber para explicar os fenômenos políticos.

“Para compreender toda e qualquer dominação que já existiu ou que um dia venha a existir na história da humanidade, Weber construiu um modelo analítico, estabelecendo três tipos de dominação legítima: a legal, a tradicional e a carismática”
(Ridenti, 1992, p.45).

O Estado nessa vertente não tem valor intrínseco como no positivismo e no marxismo. A atuação do Estado é, sempre, de mero aparelho utilizado pelo grupo que estiver no poder, para realizar determinados fins e valores aprazados por esse grupo. O Estado democrático moderno, na visão de Weber, se inclui como dominação legal.

“A dominação legal seria aquela baseada num estatuto, em leis estabelecidas de comum acordo entre os membros da sociedade. (...) obedecemos às ordens superiores porque concordamos com um regulamento escrito que nos obriga a tanto, estabelecendo nossos direitos e deveres” (Ridenti, 1992, p.45).

Ridenti explica porque o pensamento de Weber é liberal:

“(...) está inteiramente centrado no indivíduo, na ação social de cada ser humano, que agiria livre e conscientemente, estabelecendo relações com os outros. A sociedade seria fruto da livre disposição de homens conscientes, racionais, que carregam suas ações de vontade própria. Nenhuma instituição

social, como o Estado, ou a Igreja, teria sentido em si mesma. Dependeria da ação livre e deliberada dos indivíduos que a compõem, atribuindo-lhe um sentido” (Ridenti, 1992, p.51).

Entretanto a constatação desencantada de Weber se dá justamente pela burocratização do Estado. A vontade política livre, dos indivíduos, foi ficando cada vez mais presa à máquina burocrática que estabeleceu sua rotina. Esta constatação é feita não só em relação ao comunismo, cuja consolidação do Estado burocrático, previu, esmagaria as individualidades, como também em relação à crescente burocratização do capitalismo contemporâneo, que cada vez mais impõe limites às liberdades. (Ridenti, 1992).

O chamado neo-liberalismo se impôs como alternativa no mundo ocidental, até tornar-se, de fato, “o modelo hegemônico do capitalismo”. É inegável a simpatia que no Brasil desfruta.

“O neo-liberalismo, como proposta de reorganização da sociedade em função do livre mercado, deixa entregues ao espírito mercantilista os direitos à saúde, à educação, à vida, enfim. Representa a versão moderna das ideologias que alimentaram a perpetuação do poder das elites e das mentalidades conservadoras e anti-democráticas, desde que os ideais de igualdade foram levantados com força na Revolução Francesa” (Sader, 1995, p.193).

Não é demais repetir que, o que se quer enfatizar é o tecido socio-político em que se tecem as relações no Brasil, onde o jovem está politicamente imerso. De que tipos de rede de mentalidades são tecidos, são feitos os ideais no País.

Todas essas formações ideológicas desempenharam e desempenham função de balizamento, seja para escolher seja para rejeitar, seja simplesmente para assimilar, como quem aspira o ar que respira, sem saber se é poluído ou não.

Apesar de influências tão distintas, o Brasil tem produzido, politicamente, um mesmo tipo de resposta que tem sido objeto de estudo dos cientistas políticos, ao longo dos anos e por diversas abordagens.

Um sintoma social traz a característica de incidência num relativo número de pessoas, que reproduzem determinado modo de relacionar-se com a realidade.

O que faz questão é o modo passivo que caracteriza, de alguma maneira, o povo brasileiro, em relação aos problemas que nos dizem respeito. Ter-se-ia constituído em ideal, "a natureza pacífica" do povo brasileiro que não se esquentava por nada? O fato de fugir da participação política, como cidadão, não como político, para não dar encrenca, não estaria apontando para um sinal de um sintoma maior , na vida nacional? Ou seria justamente o contrário: o não prestar-se a identificações com a política seria um sinal de que o povo brasileiro não embarca em ideologias que se tornam o ópio, utopias que alienariam ainda mais o sujeito?

Poder-se-ia colocar esse tipo de resposta, cuja incidência reclama dos cientistas políticos uma explicação que nem a esgota, nem elimina a reincidência, o populismo, como sintoma da relação do brasileiro com a política?

O POPULISMO E O MESSIANISMO - SINTOMA SOCIAL ?

O estudo de Chauí se propõe a apresentar as raízes do populismo, a partir de um mito fundador, elaborado a partir de uma matriz teológico-política, que vem desde o período da descoberta e conquista da América e do Brasil.

Talvez isso explique, em parte, a pouca participação, quase apatia que caracteriza o desinteresse do povo brasileiro, em relação à política. O mito fundante do populismo, que encontra seu correspondente no messianismo dos dominados, permanece como substrato das ideologias, as sustentando.

Permanentemente, essa matriz mítica é reformulada

"Mito fundador porque, à maneira de toda fundatio, impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa, que não permite o trabalho da diferença temporal e se conserva como perenemente presente. Neste sentido, mito também na acepção psicanalítica, ou seja, como impulso à repetição por impossibilidade de simbolização e, sobretudo, como bloqueio à passagem ao real. Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo" (Chauí, 1994, p. 21).

Chauí destaca um conjunto de traços, que caracteriza como peculiares ao populismo. Dentre eles encontram-se:

- a definição de populismo como um poder que, prescindindo de mediações políticas, estabelece uma relação direta entre o que governa e os governados, descaracterizando com isso a atuação das instituições políticas, sejam os partidos, as organizações da sociedade civil, a estrutura de organização do Estado brasileiro republicano, sob a forma dos três poderes

- a partir do momento em que o governante é aquele que detém o poder e o saber sobre o social, sobre a lei, sobre o mundo sócio-político, porque prescinde das mediações, ele estabelece, de “caso pensado”, uma relação “canônica” com o governado, do favor e da clientela.

- o governante desse tipo de poder, opera com a transcendência e com a imanência em relação ao social: ao mesmo tempo em que está acima, numa relação em que é o detentor máximo, precisa intervir no social, pois prescindiu das mediações. A autora faz referência que esse tipo de poder era visto pelos gregos e romanos como pré-político, o despotismo bárbaro.

- o que caracteriza o poder numa democracia é que ele é um lugar permanentemente vazio, ocupado por delegação ou mandato: “o poder emana do povo, pelo povo, para o povo”, aprendemos. Daí o valor do processo eleitoral. O que ocorre nesse tipo de exercício de poder é o que Weber chama de “dominação carismática”, há um colamento entre a pessoa do governante e o poder, que não apenas o encarna, como o incorpora, assimilando-o completamente. O governante preenche com sua pessoa o lugar vazio do poder, passa a, literalmente, ocupá-lo.

- a autora caracteriza esse tipo de poder como paradigmático do autoritarismo político no Brasil. Trata-se de uma forma autocrática, teológica e despótica de poder.

Estabelece quatro constituintes principais da matriz mítico-teocrática, que tem como princípio o fato de que Deus é a fonte e origem do poder político.

1º) - A “visão do paraíso”, expressão de Buarque de Holanda, encontra correspondência na construção mítica do símbolo “Oriente”, elaborado pela autora. A poesia parnasiana brasileira e os símbolos nacionais são exemplos dessa visão: a Bandeira que, aparentemente, apenas reflete o Brasil-jardim, ou o Brasil-paraíso, sem compromisso com o político, e como a história, é profundamente politizada dentro desse “*contexto mítico do teológico-político no qual o auri-verde pendão simboliza o paraíso terrestre*” (Chauí, p.23).

O Hino Nacional que canta a beleza do mar, do sol, das flores, indicando que:

“O Brasil pertence ao mundo da natureza e não da cultura e da história, ainda que o Hino, de raspão se lembre de declarar que somos capazes de morrer pela justiça e pela liberdade, em nome da pátria idolatrada. Mas, atenção, a pátria é “mãe gentil”, portanto, espaço da família, do genos e do genus, do clã e da tribo, não da res publica” (Chauí, 1994, p.24).

A autora ainda faz a ressalva que, nesse contexto de país-jardim ou país-paraíso, onde o Brasil é colocado e que embasa a postura do brasileiro “pacífico e ordeiro”, “*não há sequer como falar num estado de natureza de estilo hobbesiano em que a guerra de todos contra todos e o medo da morte suscitariam o social, o pacto e o advento do político*” (Chauí, 1994, p.24).

2º) - Esse constituinte é a perspectiva providencialista da história, tirada da ortodoxia cristã, especificamente a agostiniana. Essa visão que coloca o país dentro de uma

história como realização do plano de Deus, ou da vontade divina, é a das classes dominantes, bem como da camada dirigente da Igreja

"Ora, se o Brasil é "terra abençoada por Deus", se é paraíso reencontrado, estamos numa história sem tempo e fora do tempo - "deitado eternamente em berço esplêndido". Fazemos parte do plano providencial de Deus"(Chauí, 1994, p.25)

3º) - A importância desse terceiro elemento se deve ao fato que as classes populares e os dissidentes cristãos, dele se apropriam. Introduz a política como luta entre o bem e o mal, ressaltando não a questão do poder, mas, da justiça e da felicidade. Justifica perfeitamente o viver o presente como miséria, desde que se aguarda o fim dos tempos como embate final entre o bem e o mal, entre o Cristo e o Anti-Cristo. Com a vitória de Cristo se dará a instauração "de um Reino de Mil Anos de Felicidade que, por sua vez, prenuncia a instauração do Reino de Deus na terra. Essa é a história messiânica milenarista, herética para a ortodoxia cristã, cujas idéias são encontradas *"em Camudos, no Contestado, em Pedra Bonita, mas também nos tratados de teologia política do Padre Vieira, nas cartas de Colombo e nos textos dos jesuítas e franciscanos do tempo da conquista"*(Chauí, 1994, p.26).

4º) - O quarto elemento constituinte da matriz mítico-teológica, fundamenta o exercício do poder exercido pelo governante como concedido pela graça de Deus. Segundo a autora, o fundamento desse componente encontra-se na combinação de duas formulações medievais, - a primeira afirmando o governo como fruto de missão divina, concedido a algum privilegiado, que, por sua vez, governa "realizando ou distribuindo favores". - A segunda, enfatiza a natureza do governante como mediador do divino, tendo parte portanto nessa

natureza. A consequência que disso advém, tem na premissa dos dois corpos do governante sua realização. Além do corpo empírico, mortal, tem o corpo político, divino e imortal.

O importante ressaltado pela autora é o tratamento dado à coisa pública a partir da premissa do corpo do governante como eterno, meio humano meio divino. A *res publica* se transmuta em “patrimônio privado” podendo ser transmitido aos descendentes, ou distribuído, pelo beneplácito do todo-poderoso, a quem lhe aprouver.

Referindo-se a escolha do governante pelo povo, como manifestação da vontade divina, e onde esse se torna o representante legítimo de Deus perante o povo, de quem deve cuidar como “um pai severo e amoroso”, Chauí denuncia os desdobramentos que tem esse elemento constituinte do mito:

“Dessa maneira, o governante pela graça de Deus é despótico, no sentido etimológico e político do termo: a república se torna família, o fundo público se torna patrimônio privado, a lei exprime a vontade pessoal do governante e a ação política se realiza sob a forma da relação direta, sem mediação, entre o doador de favores e a clientela. Quando essa concepção jurídico-teocêntrica se combina com a história providencial ou com a história profético-milenarista, está preparado o campo onde pode brotar o poder populista” (Chauí, 1994, p.27).

A reflexão feita por Chauí é que essa matriz mítico-teológica é sempre renovada pelo presente histórico, através das ideologias que, por sua vez, encontram no autoritarismo social uma “base material”, real, para se constituírem (Chauí, 1994).

A partir da relação entre o povo e o governante é possível pensar, segundo o referencial psicanalítico, na colocação do objeto no lugar do ideal de ego. O governante, pai autoritário, é reconhecido pelo povo que o admira e o cultua. Opera-se, dessa maneira, a identificação entre aqueles que estão fascinados pelo mesmo chefe.

A “visão do paraíso” ou o “orientalismo” é largamente estudado em abordagens diversas, justamente por firmar nos primórdios da descoberta e conquista do Brasil, o olhar do europeu não só sobre o mundo novo que estava conhecendo, como o mundo que queria encontrar. Souza, numa leitura psicanalítica atribui a essa visão mítica, na formação do olhar sobre o Brasil, uma das raízes do que vem chamar exotismo que, por sua vez, tem em seu reverso o racismo. Essa seria a resposta com a qual o brasileiro responde ao olhar do europeu sobre o Brasil.

Afirmando a estrutura da sociedade brasileira como autoritária, Chauí destaca alguns traços cuja incidência revelam a existência de uma sociedade verticalizada e hierarquizada onde as relações sociais se dão sob a forma ou de cumplicidade, ou de mando. Como decorrência, o que circula, são as relações de tutela, favor e clientela (Chauí, 1994).

Não há no Brasil, chama a atenção a autora, nem o sentido nem a implantação das idéias oriundas da Revolução Francesa de igualdade de direitos e de igualdade jurídica dos cidadãos (Chauí, 1994).

“Três efeitos imediatos podem ser percebidos: impossibilidade de efetuar a idéia liberal da política como pacto ou contrato (pois a condição do contrato é a igualdade entre as partes); impossibilidade de realizar a política democrática baseada nas

idéias de cidadania e representação (...); impossibilidade de visualizar a idéia socialista de justiça social, liberdade e felicidade” (Chauí, 1994, pp.27-28).

A autora privilegia como conclusão o fato da estrutura autoritária da sociedade provocar a impossibilidade da emergência das instituições democráticas. O populismo se repete sob diversas formas. Uma das conseqüências apontadas é a fragilidade dos movimentos sociais e populares, das formas de auto-organização da sociedade e da dependência da sociedade civil do Estado (Chauí, 1994).

“A esfera pública não consegue constituir-se, a distinção entre público e privado não consegue instituir-se, as mediações sociais e políticas não conseguem firmar-se” (Chauí, 1994, p.29).

Finalmente, coloca o neoliberalismo como o projeto de encolhimento do espaço público e alargamento do espaço privado, revelando assim, sua postura antidemocrática.

“A ideologia neoliberal alimenta tudo aquilo que está presente na matriz teocrática e na matriz teológica do poder, isto é, a noção de personalidade e subjetividade como centro do poder, a indiferenciação entre o público e privado, o narcisismo do governante, a política como espetáculo, mistério, transcendência e saber acessível somente aos iniciados, o competentes” (Chauí, 1994, p.29).

A construção dos ideais políticos no Brasil, fatalmente, têm de se defrontar com a realidade dessa matriz teológico-política que permeia as ditas relações nesta esfera.

Dentro desse quadro seria possível constatar o populismo e o correspondente messianismo, como um sintoma político que atravessa gerações, no País?

Freud, não apenas destaca, mas determina o papel relevante da implicação da atividade e da passividade como uma das três polaridades que a pulsão tem para se expressar. As voltas que o princípio do prazer dá para ver se encontra o que o princípio da realidade nunca lhe proporciona inteiramente, se colocam nas vias da política.

Seria possível aventar, como hipótese, situar a resposta política como via de um percurso da pulsão, que envolve a atividade e a passividade?

“O ego se comporta passivamente para o mundo exterior na medida em que recebe estímulos dele e ativamente quando reage frente a estes. Suas pulsões o compelem sobremaneira a uma atividade para o mundo exterior, de sorte que destacando o essencial poderia dizer-se: o ego-sujeito é passivo para os estímulos exteriores, e ativo por suas pulsões próprias” (Freud, 1915, p.129).

Nesse texto Freud afirma que *“os destinos da pulsão consistem em que as moções pulsionais são submetidas às influências das três grandes polaridades que governam a vida psíquica”* (Freud, 1915, p.134). Além da atividade e passividade cuja polaridade é a biológica, Freud afirma a que rege o ego - mundo exterior, como a real, e a econômica, a que organiza o prazer- desprazer (Freud, 1915).

A questão é a forma como o povo responde, por séculos, à organização do poder como arbitrário no Brasil. O fato da polaridade biológica ser a que rege a atividade e passividade possibilitaria um arraigamento mais forte às posições historicamente constatadas aqui? Haveria outras maneiras, ou dito de outra forma, haveria outras vias para a pulsão se realizar que não a resposta clássica do populismo e do messianismo?

RESUMINDO

A elucidação do tecido das relações políticas no Brasil serve para ilustrar, à semelhança de um mosaico, alguns aspectos, que constituiriam, de alguma maneira, a matriz onde se organizam os ideais de ego, através de seus representantes, os ideais históricos e sociais.

O capítulo tratou da questão dos ideais no Brasil, os de uma participação ativa que lutam por uma mudança radical, outros que sustentam a manutenção do estado de coisas. Tratou também do resto inercial (o que em física se explica pela resistência que todos os corpos materiais opõem à modificação do seu estado de movimento, conf. Aurélio), que produz a atitude do lado dos dominantes de um investimento mítico, no exercício do poder, quase de uma divindade e, do lado dos dominados o reconhecimento desse autêntico pai provedor que, dentro dessa lógica, sempre faz o que é melhor para os filhos.

Tanto os ideais com uma perspectiva efetiva de mudança, como os de uma participação na manutenção do *status quo*, sempre se relacionam com essa dimensão aparentemente inercial que é o populismo e sua contraparte - o messianismo. Aparentemente apenas. A manutenção dessa postura aponta, sim, para uma passividade de um lado, que provoca do outro uma ação onde o desmando é a principal característica.

Os ideais históricos aos quais o jovem é introduzido no País lhe provocam um tipo de resposta que se desdobra em algumas expressões como: “vamos deixar como está para ver como é que fica”, ou, “só quebrando tudo para fazer outro”, ou, “comece por você, se acredita”. São ilustrações “populares” que trazem a marca indefectível da rede na qual se é inserido.

A questão é a forma como o povo responde, por séculos, à organização do poder como arbitrário no Brasil. O fato da polaridade biológica ser a que rege a atividade e passividade possibilitaria um arraigamento mais forte às posições historicamente constatadas aqui? Haveria outras maneiras, ou dito de outra forma, haveria outras vias para a pulsão se realizar que não a resposta clássica do populismo e do messianismo?

4 - OS CAMINHOS DA PULSÃO: DA IDENTIFICAÇÃO COM A POLÍTICA PARA UMA ÉTICA DA DESIDEALIZAÇÃO

*“Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer”
(Freud, 1930, p.94, Imago).*

Este capítulo pretende tratar da possibilidade do sujeito atingir a partícula de autonomia e singularidade (Freud, 1921).

Com isso delinea-se o caminho a ser percorrido: atingir sua singularidade significa dar conta, de alguma maneira, de sua alienação fundante, dar conta das identificações que lhe constituem. Permitir-se aperceber de que os ideais, aos quais está identificado, são cristalizações que lhe engrandecem, porque escondem sua falta, sua relação com o desejo inconsciente.

É, de certa forma, defrontar-se nu, diante do espelho.

Já não mais se trata de reconhecer as identificações e respectivas idealizações que lhe constituem; estas devem cair, “desprender” o sujeito dos vínculos onde se refugia, onde faz soluções de compromisso, onde produz sintomas.

Dessa forma, anteriormente, o sujeito podia se queixar, ele tinha bons propósitos, ele era vítima.

Com o rompimento das idealizações e respectivas identificações não resta senão reconhecer-se nelas, perceber a parte que lhe cabe no engodo.

Os ideais a que o jovem brasileiro está preso, sejam eles de direita, sejam de esquerda, consciência participante, ou passiva, precisam passar pelo crivo da castração. Sabe-se a que os ideais servem: ao fanatismo, à diferença, à intolerância, ou à identificação. Tanto servem para ligar os sujeitos, quanto para arrojá-los com violência sobre os diferentes, desconhecidos.

Abdicar das cristalizações para ficar com a falta. Não é perder?

Entretanto é o desejo inconsciente que lhe move, este é indestrutível (Freud, 1900).

Está se falando de ética. Não da ética como sistema de conceitos, mas ética que significa ato (Aristóteles). Ato de desidentificar-se, ato de desidealizar, ato de perder.

É uma outra forma de dizer reconhecimento da castração, assunção do superego.

Não há um sujeito novo em folha, surgido desse processo como de uma experiência mística. Há um sujeito curtido. Curtido pela sublimação das pulsões, que, por esse processo, o aproximam da ação da pulsão de morte, do masoquismo moral, do sentimento inconsciente de culpa, e mais, assujeitado ao imperativo categórico do superego (Freud, 1923, 1924).

O sujeito aprende a viver com seus fantasmas. Não se trata de nenhum processo elevado. O sujeito, como diz Freud, aprende a conviver com a miséria neurótica transformando-a em miséria comum.

A psicanálise não tem a função de exortar ou aconselhar, apenas constatar, é o que lhe cabe. Constatar as maneiras como o sintoma se expressa, perceber o que revela/esconde o desejo.

Esse capítulo pretende dar uma visão do contexto em que o superego se constrói na teoria, ressaltando especificamente o processo de sublimação em sua relação com o de identificação. De forma panorâmica, apresentará as implicações do conceito de pulsão de morte.

O objetivo é ter mais subsídios para pensar os caminhos a que levam os ideais, suas vicissitudes, e onde, no caso, aportou a pulsão. Constatar outra via onde se coloca a pulsão através da leitura que a psicanálise faz do sintoma social. Pensar que saídas éticas se colocam nessa realidade, tendo como base a ética da psicanálise.

Toda essa articulação tem como finalidade pensar a possibilidade do jovem atingir a sua singularidade.

4.1. OS CAMINHOS DA PULSÃO

O princípio do prazer, a pulsão de morte e o masoquismo

A segunda tópica (1923) é preparada pela elaboração do conceito de pulsão de morte (1920) que vem provocar um remanejamento na teoria das pulsões.

O princípio do prazer está ligado ao princípio de Nirvana por uma característica do fator econômico, de ordem qualitativa, tal qual uma seqüência ou ritmo temporal de mudanças na quantidade de estímulos (Freud, 1924).

A elaboração de Freud, até onde chega, lhe permite constatar que nos organismos vivos, o princípio de Nirvana, "súdito da pulsão de morte", sofreu uma modificação passando a constituir-se como princípio do prazer, a partir do que não pode mais ser equivalente ao primeiro. Essa modificação, Freud é claro, se deve "à pulsão de vida, a libido" (Freud, 1924).

Constata uma "pequena mas interessante vinculação" entre os três princípios:

"O princípio de Nirvana expressa a tendência da pulsão de morte; o princípio do prazer representa a exigência da libido, e sua modificação, o princípio da realidade, a influência do mundo exterior" (Freud, 1924, p.166).

Acontece que as pulsões não se apresentam em estado puro, há uma fusão entre as pulsões de vida e a pulsão de morte. Quando ocorre uma desmescla ou defusão das pulsões, o predomínio é da pulsão de morte.

"As perigosas pulsões de morte são tratadas de maneira diversa no indivíduo: em parte se tornam inofensivas por mesclarem-se com componentes eróticos, em parte se desviam para fora como agressão, porém em boa parte prosseguem seu trabalho interior sem ser obstaculizadas" (Freud, 1923, p.54).

O masoquismo é o elemento *princeps* que representa a vinculação entre os dois tipos de pulsão.

Após várias considerações nesse texto, Freud coloca o masoquismo moral como legítimo representante da pulsão de morte e "*testemunho clássico da existência da fusão das pulsões*" (Freud, 1924, p.176).

A importância que Freud passa a atribuir ao masoquismo moral em relação ao problema ético e pulsional se explicita:

"Assim o masoquismo moral passa a ser o testemunho clássico da existência da fusão das pulsões. Sua periculosidade se deve a que descende da pulsão de morte, corresponde à parte que subtraída, escapou de se voltar para fora como pulsão de destruição" (Freud, 1924, p.176).

Sem deixar de lembrar que além da força da pulsão de morte, no masoquismo há a outra parte, que possui o valor psíquico (Bedeutung) do componente erótico, que não deixa sofrer o sofrimento sem uma boa dose de satisfação libidinal (Freud, 1924).

Após a conceituação da pulsão de morte, a teoria psicanalítica ganha novos contornos. A segunda tópica vem colocar o ego numa posição bem mais incômoda. Sem uma separação muito nítida entre as outras instâncias, pois que se origina ou é uma parte diferenciada do id (Freud, 1923), o ego encontra-se assim, muito mais sujeito às interferências deste e do superego. É o ego o representante do mundo externo, da realidade, afirma Freud, enquanto o superego se contrapõe a ele como advogado do id, do mundo interior (Freud, 1923). Sem esquecer que o superego torna-se também o representante do mundo externo perante o ego (Freud, 1940[1938]).

Essas observações têm outros desdobramentos, que, de forma breve, podem ser nomeados com a afirmação de Freud que a percepção está para o ego assim como a pulsão para o id (Freud, 1923).

Freud corrobora os laços estreitos que *“a observação psicanalítica pôde entrever entre a organização fálica, o complexo de Édipo, a ameaça de castração, a formação do superego e o período de latência”*. A dissolução do Édipo para o menino se deve à ameaça de castração. Freud chega a afirmar que é a angústia de castração que institui o superego no menino (Freud, 1924a, pp.185-186). De forma contrária se colocam as coisas para a menina. É o complexo de castração que possibilita e introduz o complexo de Édipo (Freud, 1925c).

Entretanto, a significação do complexo de castração, por sua vez, *“só pode ser apreciada corretamente caso se leve em conta sua gênese na fase do primado do falo”* (Freud, 1923 a, p.147).

Freud coloca como característica principal da *“organização genital infantil”* a primazia do falo para ambos os sexos (Freud, 1923a).

A angústia se coloca sob outro prisma: é reação em face de um perigo real e sempre se refere à castração (Freud, 1926), em função da importância que o complexo de castração assume na teoria (Freud, 1923). Dessa maneira, o Édipo é redimensionado, colocando-se agora no centro da teoria psicanalítica (Freud, 1924a).

O complexo de Édipo, *“fenômeno central do período sexual da primeira infância”*, não é simplesmente reprimido, ele é dissolvido devido à ameaça de castração, reitera Freud (Freud, 1925c).

4.2. - O SUPEREGO

“Os investimentos de objeto são renunciados e substituídos por identificação. A autoridade do pai ou de ambos os progenitores, introjetada no ego, forma aí o núcleo do superego, que toma emprestado do pai sua severidade, perpetua a proibição do incesto e, assim assegura o ego contra o retorno do investimento libidinal de objeto. As aspirações libidinais pertencentes ao Complexo de Édipo são em parte dessexualizadas e sublimadas, o qual provavelmente acontece com toda transposição em identificação, e em parte são inibidas em sua meta e mudadas em moções ternas” (Freud, 1924, p. 184).

Vale ressaltar a importância do processo de identificação e sublimação na dissolução do Édipo. É *“a severidade do pai que é introjetada, tomada de empréstimo, constituindo no ego o núcleo do superego”*. Como se dá essa operação? Resposta: *“os investimentos de objeto são renunciados e substituídos por identificações”*. E especifica: *“as aspirações libidinais pertencentes ao Édipo são, em parte dessexualizadas e sublimadas”* continuando *“o qual provavelmente acontece com toda transposição em identificação”*.

Acaso seria a identificação que proporcionaria a sublimação? Haveria duas maneiras de se processar a sublimação? Quanto à sublimação, Freud afirma, *“em parte são inibidas em sua meta e mudadas em moções ternas”*, o que corresponde às formulações anteriores, a definição de sublimação como *“uma mudança de meta e de objeto”*. Ficam registradas as questões.

A conceituação do superego, em 1923, apresenta o conceito já conhecido do ideal de ego com algumas modificações em relação a sua origem e funções, e no papel que desempenha no aparelho psíquico, especialmente nas relações com o id e o ego. Freud refere-se inúmeras vezes no texto ao "superego ou ideal de ego".

O SUPEREGO E A IDENTIFICAÇÃO

Freud retoma a questão já colocada em 1917, na explicação da tristeza na melancolia, "*a sombra do objeto se abate sobre o ego*" (Freud, 1917, p.246), quando acontece do investimento de um objeto ser substituído por uma identificação (Freud, 1923). Dessa maneira, o objeto perdido se coloca novamente no ego, mediante a alteração proporcionada pela identificação. Trata-se de uma operação onde a regressão comanda a cena. Aqui ele torna a enunciar a importância da identificação pelo fato de produzir o que chama de caráter do ego.

O caráter do ego é definido como "*sedimentação dos investimentos de objeto renunciados*", contendo "*a história destas escolhas de objeto*" (Freud, 1923, p.31)

Outra consequência assinalada, a partir dessa transposição de libido de objeto em libido narcísica, é "uma espécie de sublimação" que ocorre pela dessexualização das metas sexuais (Freud, 1923).

Aqui ele se pergunta se não seria esse o caminho universal para a sublimação. Então o ego faria a mediação desse processo, dando outra meta à pulsão após transformá-la de libido do objeto em libido do ego.

O superego se coloca numa posição especial em relação ao ego:

“Assim já dissemos repetidamente que o ego se forma em boa parte de identificações que tomam o lugar de investimentos abandonados do id, que as primeiras destas identificações se comportam regularmente como uma instância particular dentro do ego, se contrapondo ao ego como superego; mais tarde, caso o ego fique mais fortalecido, poderá tornar-se mais resistente às influências de tais identificações” (Freud, 1923, p.49).

Essa afirmação de Freud do ego se formar em boa parte de identificações abandonadas do id, cujas identificações primeiras seriam justo as que se contrapõem a ele como uma instância particular, o superego, nos traz a possibilidade de pensar numa simultaneidade de constituição.

“Mais tarde caso o ego fique mais fortalecido , poderá tornar-se mais resistente às influências de tais identificações”. Aqui se coloca a questão da mudança: quando poderá o ego tornar-se mais resistente à influência e poder das identificações?

Vale reiterar o dito por Freud de que o superego conservará sempre, em relação ao ego, devido à sua origem, o caráter não só de contrapor-se ao ego, como também de dominá-lo.

“Porém o superego não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas de objeto do id, tem também a significação (Bedeutung) de uma enérgica formação reativa frente a elas” (Freud, 1923, p.36).

O caráter severo do superego se coloca em relação direta com o recalque, e com a rapidez com que este se produziu:

“O superego conservará o caráter do pai, e quanto mais intenso foi o complexo de Édipo e mais rápido se produziu seu recalque (pelo influxo da autoridade, a doutrina religiosa, o ensino, a leitura), tanto mais rigoroso se tornará depois o império do superego como consciência moral, talvez também como sentimento inconsciente de culpa, sobre o ego” (Freud, 1923, p. 36).

As conseqüências da severidade do superego são confirmadas por Freud intermitentemente, chega a afirmar que *“é a conduta do ideal de ego (superego) que decide a gravidade de uma neurose” (Freud, 1923, p.51), “Em todas as formas de doença psíquica deveria levar-se em conta a conduta do superego, coisa que não foi feita ainda” (Freud, 1924b, p.157).*

A severidade do superego é reforçada devido a seu caráter de precipitado de identificações, tal como o ego, *“o normal é que se vá tornando mais e mais impessoal” (Freud, 1933 [1932] 31ª conf. p.60).*

Numa perspectiva dinâmica Freud se apercebe de que:

“É assombroso que o ser humano, quanto mais controle sua agressão para fora, tanto mais severo - e por fim mais agressivo - se torne em seu ideal de ego. (...) Quanto mais um ser humano

domina sua agressão, tanto mais aumentará a inclinação de seu ideal a agredir a seu ego” (Freud, 1923, p.55).

A explicação para tal é que ocorre como um deslocamento e um retorno sobre o próprio ego, sublinha Freud. A tensão se dá entre o ego e o superego, entre o sadismo do superego, “consciente quase sempre com alarde”, e o masoquismo presente no ego, sob a forma de masoquismo moral, “em geral oculto para a pessoa”, entretanto, passível de descobrir-se em sua conduta. O superego exerce uma crítica ao ego, à qual este responde com o sentimento inconsciente de culpa, traduzido por Freud como necessidade de ser castigado por um poder parental (Freud, 1924).

Freud se dá conta que o sadismo do superego entra em comum acordo com o masoquismo do ego para juntos exercerem pressão sobre essa instância. Há um aumento de severidade da consciência moral, sentimento de culpa, remorsos e agressões contra o ego.

A pulsão retorna ao próprio ego devido à restrição que a cultura impõe, é o sadismo do superego que se volta contra o ego, impedindo que os impulsos destrutivos sejam exercidos contra a sociedade. Esse sadismo do superego pode simplesmente intensificar sua ação contra o ego sem haver transposição da pulsão, ou pode traduzir-se em aumento do masoquismo do ego (Freud, 1924).

O masoquismo moral possibilita uma regressão da moral ao complexo de Édipo, observa Freud. Ora, se justo a dissolução do Édipo é o que possibilita o acesso à consciência moral e a moral propriamente dita, mediante essa operação a moral é ressexualizada, e o complexo de Édipo é reanimado, afirma. E acrescenta que isso redundará em prejuízo para o sujeito e para a moral (Freud, 1924).

Apesar de que a ética do sujeito possa ser conservada e conviva ao lado dessa ressexualização - o masoquismo moral - o mais provável, percebe Freud, é que a consciência moral não sobreviva. Transforma-se assim em formas de ser castigado pelo destino, esse grande poder parental. O sujeito provoca de todas as formas seu fracasso, trabalha contra seu sucesso, destrói as oportunidades que o mundo lhe oferece e eventualmente, tenta acabar com a própria vida (Freud, 1924).

O que chama a atenção na clínica é a reação terapêutica negativa: justo quando o analisando se apercebe de sua melhora, começa a piorar. Na raiz de tal reação Freud localiza o sentimento de culpa que não renuncia à imposição de castigar-se, ou de continuar sofrendo. Mais ainda Freud se dá conta que um aumento desse sentimento de culpa pode tornar alguém delinqüente, e se detém na incidência desse sentimento na neurose obsessiva e na melancolia, quando a "*severidade do superego se abate sobre o ego com fúria cruel*" (Freud, 1923, pp.50-53).

A INTERFERÊNCIA DA SUBLIMAÇÃO

A identificação com o arquétipo paterno (Freud, 1923) ou o pai da pré-história pessoal (Freud, 1923) que é a base do superego, serve para ilustrar o que ocorre com a pulsão. Freud reitera que uma identificação desse tipo tem o caráter de uma dessexualização, e acrescenta, ou de uma sublimação. A transposição da libido de objeto em libido de ego comporta uma defusão das pulsões. É o que se apresenta como uma nova suposição para Freud.

As conseqüências são funestas. Com a sublimação o componente erótico da pulsão perde a força de atuar como ligação, desse modo a agressão e a destruição encontram-se livres para exercer sua força (Freud, 1923).

Freud se dá conta que é da desmescla da pulsão que o superego extrai o caráter duro e cruel de seu imperioso “deverás” ou “farás”.

Ora, a consideração que se pode fazer diz respeito ao caráter duplo da sublimação: se por um lado, apresenta-se como o que desvia a pulsão de seu caráter eminentemente erótico, liberando-a para outras metas, “mais elevadas” ou inibindo sua meta original, transformando-a em relacionamentos ternos; por outro, apresenta-se agora em sua face de crueldade, favorecendo a pulsão de morte em sua derivação, a pulsão de destruição.

“Porém como o trabalho de sublimação do ego tem por conseqüência uma defusão das pulsões e uma liberação das pulsões de agressão dentro do superego, sua luta contra a libido o expõe ao perigo dos maus tratos e da morte” (Freud, 1923, p.57).

A severidade é aumentada justamente pela defusão das pulsões e da liberação da agressividade no superego. Freud reitera o papel da consciência moral no superego:

“O superego, a consciência moral eficaz dentro dele, pode tornar-se dura, cruel, desapiadada para o ego a quem tutela. Desse modo, o imperativo categórico de Kant é a herança direta do complexo de Édipo” (Freud, 1924, p.173).

Contrariando o ponto de vista da Filosofia, Freud prossegue:

“O habitual é apresentar as coisas como se o requisito ético fosse o primário e a renúncia do pulsional sua consequência. Mas assim a origem do senso ético permanece sem explicação. Na realidade, parece ocorrer o inverso; a primeira renúncia do pulsional é forçada por poderes externos, e é ela que cria a ética, que se expressa na consciência moral e exige novas renúncias do pulsional” (Freud, 1924, p.176).

A consciência moral se impõe com rigor tal que o sujeito, mesmo cumpridor de todas as normas, sente-se sempre em falta para com a sua consciência que o acusa, não do mal que fez, mas dos impulsos reprimidos do id. A origem dessa consciência pode ser o sadismo do superego, ou o masoquismo do ego que pede o castigo (Freud, 1924). Freud se detém de forma especial sobre a neurose obsessiva.

A renúncia do pulsional tem seu preço. Freud diz que não se faz isso impunemente. Privar uma pulsão de satisfação, impõe ao sujeito um retorno da agressividade contra si mesmo. Quanto mais virtuoso for o sujeito, quanto mais tenha renunciado e procurado pautar a sua vida por bons atos, mais atormentado será em sua consciência. Freud observa que, se alguém sublima as pulsões, isso não lhe traz a garantia de que estará protegido contra “os impulsos assassinos do id” (Freud, 1930).

As consequências se colocam na relação do sujeito com a cultura.

Ora, essas considerações de Freud são reiteradas quando retoma a questão sob o ângulo da civilização. Freud organiza os efeitos que a sublimação, como condição

necessária, junto com o recalque exerce sobre o processo civilizatório. Quanto mais civilizado, mais intensa a severidade da consciência moral. Freud lembra que devido à presença dos impulsos agressivos do id, mesmo que estes não se atualizem, o superego cobrará do ego suas más intenções, e o fará pagar por isso (Freud, 1930).

“Posto que a cultura impõe tantos sacrifícios não só à sexualidade, mas à inclinação agressiva do ser humano, compreendemos melhor que os homens dificilmente se sintam ditosos dentro dela” (Freud, 1930[1929], p.109).

A posição em que Freud coloca o sujeito em relação à convivência com os outros, em termos de civilização é de extremo mal-estar. A força das pulsões se faz sentir na agressão à cultura por um lado; por outro, na agressão ao próprio ego. Quando a cultura institui leis impedindo a satisfação dos impulsos agressivos, ou, por amor, incitando à concórdia, ou pelo uso da violência, recebe a parte da pulsão de destruição que não é contida pelo masoquismo. Isto se revela sobretudo nas sociedades mais civilizadas.

O sentimento de culpa no “Mal-Estar na Civilização” é elevado ao problema mais importante do desenvolvimento cultural. O progresso cultural paga, com a infelicidade do homem, o preço que deve ao sentimento de culpa (Freud, 1930).

A equação estabelecida por Freud (1930) desenvolve-se a partir de saltos e contrapontos. O indivíduo, inimigo da civilização, estabelece a partir de seus ganhos, ideais que, por serem narcísicos, devem ser cultuados. A exigência de cultuar esses ideais cria mecanismos de coerção externa. A coerção é internalizada pelo superego, o qual, encarregado de velar pelos ganhos da cultura, enaltece a herança deixada pelos seus heróis, por um lado;

por outro, exerce pressão sobre o próprio ego para que este, por sua vez, pressione o id a obedecer às exigências éticas. A partir do que é o superego que precisa ser combatido por não reconhecer o limite de controle a que pode estar sujeito o id. É aqui que se produz a neurose, a revolta ou a infelicidade do homem.

O poderio da agressividade contra a civilização pode ser aquilutado mediante o igual peso em que se constitui a própria defesa contrária. Portanto, de um lado, a força da agressividade, do outro, a satisfação narcísica com a realização dos ideais humanos, mais a reação violenta do superego em se fazer obedecer.

O interesse de Freud ao debruçar-se sobre a civilização está diretamente ligado à questão da clínica. São os efeitos do superego, a consciência moral, o sentimento de culpa, a violência e a forma como a sociedade se coloca de um lado como a defensora dos direitos, de outro justamente arrebatando esses mesmos direitos pela força da persuasão ou da coerção.

4.3. - AS VIAS DO SINTOMA E O SUPEREGO: ONDE SE ESCONDE O DESEJO

Vários autores, de tendências diversas na psicanálise, fazem uma leitura de fenômenos da sociedade, utilizando-se de conceitos psicanalíticos, numa tentativa de perceber os efeitos aos quais estão expostos os sujeitos que lhes chegam à clínica. É o que se verá a seguir.

Calligaris demonstra que o interesse de Freud ao teorizar, por exemplo, "O Mal-Estar na Civilização", era o de tentar entender que tipo de sintoma regia de forma predominante a rede de relações onde se situava o sujeito, no lugar e na época em que ele viveu (Calligaris, 1992).

A psicanálise justamente se interessa por esse tecido de relações onde o sujeito se organiza, sendo atingido pelos efeitos dessa rede. A escuta da clínica parte daí.

Calligaris aponta que tipo de sintoma rege atualmente a rede de relações onde se situa o sujeito. Duas são as saídas possíveis encontradas pela humanidade. Uma delas é a saída totalitária, cujo sintoma seria o sintoma perverso:

“É a esperança de resolver o sofrimento neurótico inventando uma espécie de saber paterno comum, igualitariamente compartilhado, em relação ao qual cada um pudesse abdicar de suas singularidades, reduzir-se a uma função instrumental e, portanto, estar tranquilo” (Calligaris, 1992, p. 17).

As grandes utopias simbolizam essa saída, quase todas elas criando o fenômeno largamente estudado nas Ciências Políticas, a Burocracia. Portanto, o estudo dos ideais se coloca nessa dimensão, de saída totalitária.

A outra saída ou esperança, nutrida pela humanidade, ocasiona o sintoma da toxicomania:

“(...) é relativa à extraordinária fascinação que começaram a exercer os objetos. Os objetos no sentido mais banal, os objetos de consumo” (Calligaris, 1992, p. 17).

Um sintoma neurótico é definido por Calligaris como a tentativa de lidar com a instância paterna. Ao neurótico resta adivinhar o quão indeterminada é essa significação

própria, o que imagina que o pai quer dele. Muito mais fácil fica se a função do ideal puder ser preenchida pelo catálogo dos objetos, observa o autor (Calligaris, 1992).

Ora, é em relação aos ideais, e a sua matriz o ideal de ego, que se coloca a relação com o Pai, como já foi tratado no capítulo 2. A chamada via perversa é a via do sintoma que se relaciona com a Lei do Pai, com os ideais.

Pellegrino (1987) faz uma leitura do que seria a Lei do Pai internalizada, no Brasil dos anos 80. O conceito do qual Pellegrino parte é o Édipo. Com a internalização da proibição do incesto, o menino se identifica com os valores paternos, o que o prepara para tornar-se sócio da sociedade humana. Aqui o autor sublinha a passagem da natureza para a cultura. Trata-se da relação com a Lei primordial, acentua Pellegrino (1987).

“A Lei existe, não para humilhar e degradar o desejo, mas para estruturá-lo, integrando-o no circuito de intercâmbio social. A estrutura edípica representa a gramática elementar do desejo, a partir de cujas regras vai ser possível a articulação do discurso desejante (Pellegrino, 1987, p. 199).

O autor encara a introdução da Lei da Cultura como um pacto ao qual se irá somar posteriormente o pacto social do trabalho, sob a regência do desejo:

“O Édipo é a Lei do desejo. À Lei do desejo pode - e deve - corresponder um desejo da Lei. A Lei existe sob a égide de Eros - para servir a Eros. Ela é portanto, um produto erótico, está na base do processo civilizatório, desde sua origem, (...)” (Pellegrino, 1987, p. 199).

O pacto social que sucede o pacto sexual confirma e amplia, observa o autor, a aliança com a Lei primordial (Pellegrino, 1987, p.201). Só que as coisas não ocorrem exatamente assim, observa. Com o não cumprimento dos direitos inalienáveis do trabalhador rompe-se o pacto social.

Aqui Pellegrino vê duas saídas, uma do revolucionário, a melhor das hipóteses, vaticina. Observa que, nesse caso, a ruptura com o pacto social por apoiar-se “*nas melhores e mais altas tradições e virtudes libertárias do seu povo*”, mantém a ligação com o Ideal de ego. O que equivale a dizer que preserva a aliança com o Pai simbólico (Pellegrino, 1987).

A outra saída, classificada pelo autor como uma guerra civil crônica mantida e institucionalizada pelo capitalismo selvagem brasileiro, se deve ao rompimento do pacto social, que por sua vez, provoca o rompimento com o pacto edípico, ao nível inconsciente:

“Assistimos a uma verdadeira volta do recalçado. Tudo aquilo que ficou reprimido - ou suprimido - em nome do pacto com o pai, vem à tona, sob a forma de conduta delinqüente e anti-social” (Pellegrino, 1987, p. 203).

Entretanto, “*a resposta perversa*” a essa quebra do pacto social já é uma resposta “*à delinqüência mais do que perversa - porque institucionalizada - do capitalismo selvagem brasileiro*” observa (Pellegrino, 1987, p.204).

Vilhena (1993) constata a violência per si e o aguçamento da crise política, econômica e social como reveladores “da crise dos valores que o país atravessa” e que envolvem inclusive a prática clínica.

A autora parte do pressuposto "*de que onde a lei é imposta pela força (bruta ou ideológica) não existe compromisso ou pacto, existe submissão ao mais forte*", observa (Vilhena, 1993, p.4).

A partir de uma leitura psicanalítica, a autora sublinha a necessidade da lei estar submetida ao amor e à justiça para ser incorporada simbolicamente. Concomitantemente, a lei tem de ser dura e temida para ser respeitada (Vilhena, 1987).

Além de constatar a arbitrariedade e o autoritarismo das relações de poder, historicamente determinadas, a autora lembra que "*a violência humana porta a marca de um desejo*".

"A violência é, portanto, um fato de cultura e só existe em relação a uma lei. Psicanaliticamente falando, esta lei ou contrato diz respeito ao direito que todo sujeito tem de ocupar um lugar irreversível na cadeia das gerações e uma posição face à diferença dos sexos, conforme o sistema de regras que ordena seu meio sócio-cultural. O que equivale a dizer que a todo sujeito é assegurado o direito a uma identidade" (Vilhena, 1993, p.16).

Costa (1984), analisando as mudanças detectadas num momento especial, na sociedade brasileira, afirma: "*o indivíduo moderno é um indivíduo violentado, antes de ser narcisista*" (p.169).

Responsabiliza o autoritarismo político e a ideologia de consumo das sociedades capitalistas mais avançadas pelas mudanças observadas na "geração AI-5".

O respeito às leis é adormecido pelos apelos do consumo, subjacente à ideologia do prazer:

"Para o indivíduo moderno, a possibilidade de ter acesso à lógica da coerção social é mínima. O paradoxo da injunção do consumo, embora vivido, é ignorado pelo sujeito. A ideologia do prazer apresenta-se como um gesto amistoso da sociedade, em favor da liberdade individual" (Costa, 1984, p.183).

Constata que os mecanismos autoritários que retiram a possibilidade de participação na sociedade já existiam antes mesmo da geração pós 64 ou pós 68, o que coincide com a orientação dessa dissertação.

"A geração AI-5 mais que condenada, merece ser entendida. Mesmo porque, ela não existiu como um lapso político, num momento de crise histórica. Ela continua existindo, vítima dos mesmos mecanismos que lhe deram origem" (Costa, 1984, p. 189).

Costa (1988), afirma:

"A cultura da violência mostra como a falência dos Ideais, acenando com o "pânico narcísico", desequilibra a economia egóica e compromete seriamente o bem-estar do sujeito e de sua sociedade" (Costa, 1988, p.172).

O autor aprofunda o estudo já iniciado anteriormente sobre o Ego-narcísico burocrata. A partir da leitura feita por Calligaris, da saída perversa como sintoma que se organiza num tipo de resposta totalitária, organiza sua hipótese: *“o exercício burocrático da profissão ou da cidadania insere os sujeitos num tipo de “montagem perversa” das relações sociais, (...)”* (Costa, 1991, p.42).

Imunes aos valores ideais da cultura, movimentam-se numa lógica própria, cujo objetivo é, justamente, o de preservar a qualquer custo a máquina montada para - nada funcionar - sem que provoque a satisfação de estar submetido a ela.

“Partindo de Freud, só pude entender a economia do “ego burocrático”, como uma economia do “mínimo eu”. Ora, se esta economia, de fato, parece existir, não corresponde, entretanto, à nenhuma “ascese burocrática”. Abrindo mão do prazer implicado na realização dos ideais do Ego, nem por isso o burocrata contenta-se apenas em sobreviver ego-narcisicamente. Um outro tipo de satisfação vem substituir aquela decorrente das promessas dos ideais. É a natureza desta satisfação que a idéia de montagem perversa elucida, por meio da noção de “gozo do Outro” (Costa, 1991, p. 67).

Nessa leitura Costa compara o Estado ao *“Outro completo e sem falta”* quando na função de encarnar a Burocracia exercendo o poder e a lei (Costa, 1991).

“No Brasil, poucas são as situações sociais em que um indivíduo desfruta de tanto poder, embora tal poder seja apenas

o de oprimir. O burocrata, pela obediência, não só goza fazendo imaginariamente gozar o Estado-Burocracia. Também goza imaginariamente, encenando o papel de cortesão, no pátio dos milagres em que se transforma a sociedade brasileira, incapaz de destronar uma casta que vegeta em meio ao horror e à desesperança dos mais fracos” (Costa, 1991, p. 71).

Na relação com o gozo o burocrata encontraria “a resposta para o mal-estar do desejo e o mal-estar da cultura”, liberando-se “do fardo do desejo, da falta, ou da castração” (Costa, 1991, p. 73).

Para uma compreensão maior desses conceitos, far-se-ia necessário o estudo da leitura feita por Lacan, ao que não se propõe essa dissertação.

As características de uma sociedade que consome objetos em lugar de lutar por ideais dá uma idéia de como está se organizando o mundo atual, e, no caso, o Brasil. Conforme visto acima, Calligaris denomina de via narcísica.

Sob o título “Um narcísico mundo novo”, Calligaris, C. (Caderno Mais, p. 6-9, Folha de São Paulo, 21.08.1994) apresenta o que chama de “cultura narcísica realizada”, paródia à moda de um “Admirável mundo novo”. Inicialmente postula a constituição do sujeito por dois caminhos:

“De um lado, se identifica aos valores, obrigações, tradições que cada um recebe de sua cultura étnica, nacional, familiar etc, (estas são as identificações simbólicas). Do outro, se esforça para coincidir com a imagem que poderia satisfazer aos

outros (primeiro aos pais). Este esforço é - resumidamente, para a psicanálise - o narcisismo, mais incômodo do que simplesmente se apaixonar por seu próprio rosto".

Desses dois caminhos constitutivos da subjetividade indica o que prevalece hoje, salientando o valor concedido ao indivíduo em detrimento da comunidade da qual faz parte, situando esta característica na modernidade dos fins do século 18:

"É provável então que ele recuse o patrimônio herdado e que, para ser alguém, lhe sobre correr atrás de imagens. Todo mundo, aliás, concordará que, em nossa época, diluem-se os valores e as referências tradicionais e, momentaneamente, prevalece a caça às imagens agradáveis (aos outros)".

Utilizando-se hipoteticamente de "uns poucos radicais" que se aventurarão a concluir que "o sujeito contemporâneo não entra no mundo por identificação simbólica":

"Eles dirão que o mundo hoje é narcísico, se constitui só seguindo a sedução das imagens que o mundo lhe propõe e com as quais ele tenta - na falta de identificações - arrumar uma identidade".

A partir dessa construção passa a enumerar o que seriam as características desse mundo narcísico:

"Imaginemos uma sociedade onde qualquer referência seja imaginária e nenhuma simbólica. (...) A arte desta sociedade,

por exemplo, detestará os cânones e privilegiará a expressão contra a representação”.

A necessidade de encontrar fundamentos fixos numa sociedade como esta que descarta os valores simbólicos, levaria a uma fundamentação no real. Desse modo destaca a sobrevivência como valor supremo, a forma física, o corpo como objetivos:

“No mesmo sentido, para que o status social seja comprovado além das aparências, a posse de objetos será critério de valor. Em um desenvolvimento extremo desta tendência, a toxicomania surgirá como sintoma social, pois a droga, a equivalente geral dos objetos, poderá aparecer como a única resposta real (não imaginária) ao anseio (imaginário) de felicidade”.

Chama a atenção para o fato de que os valores tais como a família, a solidariedade, o dever, ou mesmo a razão objetiva poderem ser invocados num tipo de funcionamento de sociedade como esta, para desmistificar o mundo das imagens:

“Mas, em ambos os casos, longe de se propagar valores simbólicos novos ou antigos, de fato propagar-se-ão ainda algumas imagens : a do ruralista, do tradicionalista, do intelectual, etc”.

Revela como as identidades imaginárias ou imagens narcísicas, uma vez assumidas como propriedades intrínsecas do ser da pessoa, levam a uma impossibilidade de diálogo ou negociação, pois, embora substituíveis, são compactas e inalteráveis.

Quanto às leis que regeriam esse tipo de sociedade na ausência de valores simbólicos e pela própria fragmentação supõe, na melhor das hipóteses, “um respeito escrupuloso das leis positivas”. A opinião pública ocupará o lugar da tradição como critério de referência para com o espírito das leis:

“Mas estas não deverão sua autoridade a nenhuma tradição ou valor transcendente, pois, no reino dos indivíduos narcísicos, as leis só valerão como expressão de uma hipotética vontade comum”.

Quanto à vida política é anunciado que:

“Nesta sociedade, uma estratégia de ação política será possível só à condição que seus sujeitos aceitem seu funcionamento e nele se reconheçam, sem culpa ou nostalgia”.

Num outro artigo de 25.09.1994. propõe uma ética formal para tempos narcísicos:

“Ela consiste, embora aceitando os espelhos invertidos de massa, em rir das artimanhas para servi-los”.

Ora, a leitura proposta por Calligaris, sobre o narcisismo, se coloca de forma diversa à leitura feita, nos anos 70, por Lasch e Sennett (guardadas também as devidas diferenças entre os dois), não apenas pela diferença de referencial teórico, como também pelo novo que apresenta, no que tange a uma nova estrutura.

Pensando na escuta da clínica não é de todo uma novidade.

Green (1988) refere-se a categoria do neutro como um dos valores narcisistas do mesmo (pp.35-89): *"A plenitude narcisista obtém-se tanto pela fusão do Eu com o objeto quanto com o desaparecimento do objeto e do Eu no neutro, ne-uter"* (p.59).

Garcia (1991) refere-se à categoria narcísica de "nivelamento", que: *"leva à dificuldade de reconhecimento do outro como separado e diferente do eu, e resulta na busca constante do duplo narcísico. Só o semelhante ou idêntico é reconhecido e aceito"* (p.75).

Costa se coloca ao lado da leitura de Calligaris e aponta questões de ordem ética, no artigo "O presente de nossas ilusões", p. 6-12 da Folha de São Paulo, 11.09.1994:

Ressaltando a importância do que Calligaris define como "o problema narcísico da individualidade", se pergunta:

"Como conciliar o bem comum com uma idéia de felicidade privada cuja cláusula de satisfação é a indiferença para com o outro, individual e coletivo?"

Observa o paradoxo já explicitado por Freud entre o bem estar coletivo que despreza a felicidade individual, "absurdamente despótico", ou a proeminência da felicidade individual que despreza os valores da cultura.

Enumera as inversões aberrantes em relação ao funcionamento da sociedade:

"No universo do lucro, o político tornou-se o mercado, o sujeito tornou-se o objeto, e a felicidade, o consumo. É o reino narcísico do objeto como espelho do sujeito"

Constata os efeitos que a montagem imaginária narcísica exerce sobre o sujeito:

"Presos à montagem imaginária narcísica, como diz Calligaris, planeta, sujeito e objeto do desejo vivem na mais profunda infelicidade, a infelicidade de quem só pode dizer "sim" e receber "sim". O outro narcísico, formado à imagem e semelhança do desejo do indivíduo, paralisa todos na dor".

As questões que se colocam para um funcionamento desse tipo estão referenciadas ao fato de ser mais uma forma de evitar a castração, prescindindo do referencial simbólico da interdição.

Acentua, por um outro lado, a importância da "reinvenção permanente de nossas formas de desejar".

Todas essas abordagens se referem a constatação sobre as formas que o sintoma assume hoje no mundo.

As contingências enumeradas aqui dos diversos ângulos em que os psicanalistas fazem suas leituras trazem de volta o questionamento primeiro que foi levantado.

A relação do jovem com a política, por se situar na relação com os ideais, e, com as identificações, está inserida na forma do sintoma como saída perversa.

4.4 - O POSICIONAMENTO DO ANALISTA FACE AO SINTOMA

Calligaris coloca como questão a possibilidade de se operar sobre o sintoma argumentando que já na clínica não se tem a resposta para isso, *"espera-se que o analista não tenha nenhuma idéia preconceituosa do que poderia ser o bem futuro do paciente"* (Calligaris, 1992, p.21).

"Do ponto de vista da Psicanálise na pólis, não me parece que a coisa seja diferente. Acho que um psicanalista tem que falar tal como lhe parece que deva falar, e quais serão os resultados disso é algo absolutamente imponderável" (Calligaris, 1992, p.21).

Nessa dimensão Costa propõe o que chama a ética dos ideais, como uma forma de convivência com a cultura narcísica própria da condição atual: *"Acho que se pode construir ideais de tolerância, ideais de pluralidade"*. E acrescenta, *"eu não aprendi isso dentro da psicanálise"* (Costa, 1988, p.53).

"Quanto ao valor dos ideais na organização das sociedades complexas, de fato, esta idéia não está em Freud. É uma hipótese que lancei baseado em analogias que acreditei plausíveis. Mas jamais disse que Freud havia feito a mesma extrapolação, portanto, não acho que fiz nenhuma leitura inexata e simplificadora, porque escolhi explorar uma hipótese, entre outras, sobre a gênese dos ideais morais" (Costa, 1995, p.106)

A questão da ética da solidariedade se coloca a partir da leitura neo-pragmática, a que Costa dá o nome de redescrições da psicanálise, e que se fundamenta no postulado por Rorty: uma das formas de conhecimento é o desejo de solidariedade:

“Numa outra posição, Freud vê uma epistemologia da solidariedade, que busca menos a verdade e mais como viver de maneira melhor e mais bela” (Costa, 1995, p.15).

Calligaris propõe a ética do desejo como radicalmente diferente da ética da pulsão:

“Uma ética do desejo, justamente não é uma ética comandada pelo objeto, porque todo mundo sabe que o desejo não tem objeto. Desejar em psicanálise é um verbo intransitivo, não tem nenhum objeto próprio” (Calligaris, 1992, p.21).

Explica como a ética do desejo é também uma ética dos ideais:

“Desejar é metonímico. O que anima o desejo certamente não é a esperança de encontrar um objeto, mas sim uma referência ideal, “porque não existe desejo sem lei”, o que é, aliás, a posição de Lacan. É uma posição forte, dizer que desejo e lei são a mesma coisa. Então a ética do desejo é certamente uma ética dos ideais” (Calligaris, 1992, p. 21.).

Opõe à ética do desejo a ética do eu-ideal que em última instância seria a ética do gozo, uma ética toxicômana (Calligaris, 1992).

A fonte dessa afirmação é uma entrevista ao Anuário de Psicanálise. Fica faltando uma maior sistematização da parte do autor para que fique claro em que uma ética dos ideais seria o mesmo que uma ética do desejo. Essa é uma questão complexa que envolve

vários conceitos, passível de uma discussão muito rica. Precisariamos de mais elementos para pensar o que seria a ética dos ideais e o que seria a ética do desejo. Que pressupostos estão implícitos nessas duas posições.

Acho problemático para a psicanálise pensar a ética em termos de ética dos ideais. É uma questão delicada, complexa pois, se de um lado, a constituição do sujeito se faz pela identificação primeira (ao pai), identificação que é o ideal de ego; por outro, Freud é muito claro quanto à posição do analista: de deixar que o recalçado emergja, sem tomar partido muito menos se posicionar do lado do recalque.

PARA CONCLUIR

Este capítulo pretendeu tratar do processo de singularização do sujeito fazendo uma leitura do contexto da segunda tópica, onde o superego exerce papel considerável. Quanto ao ego, Freud pretende que ele se torne mais resistente e mais vigoroso, justamente por reconhecer os impulsos do id que lhe vem através do superego.

O processo de identificação entra em associação com o de sublimação na mudança de meta das pulsões. A sublimação, preferencialmente, o processo que eleva o sujeito a sentimentos e ideais mais elevados, também se associa ao imperativo categórico do superego- por provocar a defusão das pulsões e deixar o campo livre para a ação da pulsão de morte- através do sadismo do superego, e do masoquismo do ego.

Atingir a partícula de singularidade passando por todas essas vicissitudes é uma tarefa definida por Freud, mais ou menos assim: "onde o id era, o eu há de vir" (Freud, 1933a[1932] p.74).

Quando Freud afirma a ética como limitação do pulsional (Freud, 1939[1934-38]), não se trata apenas do sentido negativo, da proibição em si mesma, mas da possibilidade que se abre para o sujeito de vir a formar laços e organizar-se entre si com base em seus direitos e no dos outros:

“Para voltar à ética, diria a modo de conclusão: uma parte de seus preceitos se justificam em relação à ratio pela necessidade de deslindar os direitos da comunidade frente aos indivíduos, os direitos destes últimos frente à sociedade, e os deles entre si. Sem dúvida, o que na ética nos aparece grandioso, misterioso, coisa misticamente evidente, deve tais caracteres a seu nexo com a religião, a sua origem na vontade do pai” (Freud, 1939 [1934-38], p. 118).

Poder-se-ia perguntar também a respeito da posição do analista em relação a forma como lida, em sua função com todas essas questões colocadas. Cedo Freud se dá conta que os homens adoecem tanto se renunciam a um ideal quanto se tentam alcançá-lo (Freud, 1912).

Enuncia que o conflito psíquico se dá entre “a orientação sensual e a ascética”, e que este não se resolve “por mais que se ajude uma dessas orientações para que triunfe sobre a outra”. Esclarece que é devido a que as duas partes não se encontram no mesmo terreno psicológico:

“Uma decisão efetiva só pode produzir-se caso os dois lados do conflito se encontrem no mesmo terreno. Penso que a única

tarefa da terapia consiste em possibilitar isso. (...) Ao contrário, evitamos dentro do possível semelhante papel de mentores; o que mais ansiamos é que o enfermo adote suas decisões de maneira autônoma” (Freud, 1917, p.394).

Numa outra observação Freud verifica que o êxito de uma análise se daria na possibilidade do reconhecimento de um vínculo amoroso que foi renunciado. O sentimento inconsciente de culpa seria “o único resto” desse vínculo. Percebe, com a agudeza que lhe é própria, que a análise não pode fazer frente à intensidade do sentimento de culpa com “uma força de igual magnitude”. Observa que o próprio analista pode ser colocado como essa “força de igual magnitude”:

“Talvez também dependa de que a pessoa do analista se preste a que o enfermo a ponha no lugar de seu ideal de ego, o que traz consigo a tentação de desempenhar frente ao enfermo o papel de profeta, salvador de almas, redentor. Posto que as regras da análise excluem terminantemente semelhante uso do médico, é honesto admitir que aqui tropeçamos com uma nova barreira para o efeito da análise, que não está destinado a impossibilitar as reações patológicas, mas a dar ao ego do enfermo a liberdade de decidir num sentido ou no outro” (Freud, 1923, p.51).

À guisa de contribuição para o que se propôs o capítulo, encontrar o desejo nas vias da política e da ética, Freud lembra:

“O narcisismo ético do ser humano deveria contentar-se em saber que na desfiguração onírica, nos sonhos de angústia e punição, tem documentos tão claros de seu ser moral como os que a interpretação dos sonhos lhe proporciona acerca da existência e intensidade de seu ser mau. Está por ver-se se chegará na vida a algo mais que à hipocrisia ou à inibição quem, não satisfeito com isso pretenda ser “melhor” do que foi criado” (Freud, 1925b, p.136).

Nada melhor para se dizer a um jovem que se perguntasse a respeito dessas questões.

5 - CONCLUSÃO

O percurso na busca dos objetivos a que me propus deixam um resto, resultado do caminho percorrido. Na verdade não me propus a encontrar respostas, mas a levantar maior número de elementos para pensar uma questão que só aparentemente tem uma resposta fácil.

Dessa forma encaro a conclusão: outros questionamentos se impõem.

Onde encontrar o desejo ao qual Freud se refere quando diz que:

“agora já não se trata de se algo percebido (uma coisa do mundo) deve ser acolhido ou não no interior do ego, mas sim de se algo presente como representação dentro do ego pode ser reencontrado também na percepção (realidade) (Freud, 1925a, p.255).

O mundo da realidade com seus ideais pode ser extremamente frustrante para o sujeito. É também com isso que se faz uma boa neurose. Nem por isso ela deixa de trazer desafios e provocar questionamentos. Mormente quando essa realidade pode ser entendida à luz das palavras de Freud:

“o fim primeiro e mais imediato do exame de realidade (de objetividade) não é portanto, achar na percepção objetiva (real) um objeto que corresponda ao representado, senão reencontrá-lo, convencer-se de que todavia está aí (Freud, 1925a, p. 255).

Por essa via é possível se entender a escolha de ideais sejam eles políticos ou de qualquer outra ordem, não apenas a partir do que se oferece, mas também do que se quer e pretende encontrar.

Até porque, diz Freud,

“nem sempre ao reproduzir-se a percepção na representação, se a repete com fidelidade, pode resultar modificada por omissões, alterada por contaminações de diferentes elementos. O exame de realidade tem que controlar o alcance de tais desfigurações”
(Freud, 1925a, p.256).

São as marcas singulares que orientarão o percurso solitário de cada um.

Entretanto, a condição que proporciona que rumo tomar na vida é dada:

“(...) tem que haver-se perdido objetos que outrora proporcionaram uma satisfação objetiva real” (Freud, 1925, p. 256).

É isso que move o sujeito.

O primeiro capítulo procurou situar o ideal de ego em sua origem narcísica, em relação ao ego ao qual se coloca como condição para haver recalque. Ora, a sua natureza narcísica não impede que ele se coloque no lugar de formação reativa, e mais, a possibilidade que tem o sujeito de distanciar-se de seu ego também narcísico é este ideal. É ele que indica o grau de crescimento, a capacidade do sujeito de aceitar crescer, aceitar ser introduzido no jogo do social. Não há como escapar da capacidade de exercer essa instância, ela se impõe ao sujeito,

fruto das injunções dos pais, dos mestres, da sociedade em geral. O rumo passa a ser dado pelo ideal.

Quanto ao ego, vimos que ele não sabe que só quer o prazer que o move. O que faz com que, na fuga da dor, procure evitar todos os caminhos que lhe causem desprazer, inclusive os que podem fazê-lo crescer.

É o ego que hostiliza, ama, odeia, faz inimigos, pede arrego. É o ego que confunde o de fora com o de dentro, guiado pelo bom que só pode ser seu, claro, e o mau que é o que está fora de si, deve ser cuspidido.

Pela identificação através do traço parcial, o sujeito procura no outro o motivo para existir, pensar, sentir, tornar-se idêntico. É o ideal que lhe fornece a matéria prima para tal. É a inflação do amor terno para com todos os iguais, amando fortemente "o semelhante", e odiando com toda fúria o diferente, o estranho. A identificação proporciona encobrir rivalidades, esconder ciúmes, ocultar ambições. No seu reino todos são iguais porque "irmãos fraternos". Ai de quem buscar sua singularidade. A inveja é substituída pela obrigação imperiosa do trato igual para com todos. Justiça sim, mas com igualdade igual, não há lugar para a diferença.

O Ideal de Ego com todos esses matizes fornece a matéria prima para o sujeito tornar-se um rebelde sem causa, um revolucionário orgulhoso de sua bandeira, um acomodado em seu ninho que não se mexe nem admite que outros se mexam ou que provoquem modificações.

O segundo capítulo mostrou como esses ideais que precisam dos acontecimentos, "orgulho da tradição libertária de um povo", se organizam com base em

ilusões. Ilusões que nada mais são que “realização de desejos”, diz Freud. O desejo maior, voltar ao colo do Pai, ou da Mãe, ser um com ele (a), sentir-se ao abrigo das tormentas da realidade, mergulhado em alguma utopia que o embale. Aí não há quem escape, revolucionário ou acomodado, cada um tem o respaldo forte de um sistema ideológico que o “assegura que está no caminho certo”.

Só que a pulsão pode até revestir-se de uma roupagem nobre e elevada, mas cobra seu preço. Optar pela satisfação de fortes gozos, escolher a vida erótica, do relacionamento amoroso. Tornar-se conhecido como povo “caliente”, “emocional”, para ser mais amado e sempre querido pode ser uma boa, já que o medo maior da angústia é perder o afeto do outro. Entretanto, de modo algum isso assegura vida feliz.

Então é melhor delegar ao Outro, ao Estado, ao Governante o poder de decisão sobre nossa vida. “Ele sabe o que é melhor para nós”. Ficamos à mercê do que ele quiser. A atitude é de veneração, e...horror quando alguém se atreve a falar contra. Essa é a significação encontrada para apaziguar o que não se consegue, e não se quer mudar.

Supervalorizar-se como povo pode ser um ótimo esconderijo de seu próprio subdesenvolvimento. Enaltecer o estrangeiro como melhor e superior, mostra o servilismo de quem gosta de engraxar botas alheias.

Por fim, o que dirige mesmo essa atividade, essa vontade de dominar o mundo, controlá-lo, ou ser o escravo passivamente esperando a vida passar?

O engalfinhamento das pulsões é a condição que garante ir em frente. O terceiro capítulo revela que se o sujeito escolhe buscar ser santo demais, nobre demais em seus

sentimentos, bom demais em suas atitudes, seguramente virá a destruição contra quem puser em risco esse edifício, ou... a auto-destruição.

Quanto maior a defusão das pulsões, maior o estrago. Quanto mais civilizado um povo, mais orgulhoso de sua raça, mais cioso de seus altos ideais, mais xenófobo, cruel e mau para com os "inferiores".

Mas sempre há a chance de se recorrer à sublimação. Afinal não é ela a *modificação da meta e mudança de via do objeto na qual intervém a valoração social?* (Freud, 1933, p. 89).

Freud afirma que ainda é o "amai ao inimigo" o que de mais eficaz pode existir para fazer frente à pulsão agressiva. Em meio a tanta perversidade, a violência aumenta. Quem não tem voz nem vez pode sempre tornar-se um crente, passar a ser filho de Deus, enviado por Ele para converter os irmãos. Pode tornar-se um meliante também, e isso cada vez mais, certamente, não é privilégio dos mais pobres. Terra de ninguém não há lei justa. O melhor é apelar para a justiça divina. Quando não, fazer justiça com as próprias mãos: "justiçar".

Mas ainda há uma maneira melhor. Buscar nos objetos o que o semelhante não pode dar. Apaziguar por uns instantes para imediatamente depois retornar à busca frenética de algo para se preencher. Pode ser comida, pessoas, objetos de uso em geral, drogas. Mas também pode ser o próprio corpo. Pode ser a beleza, a impossibilidade de pensar-se envelhecendo, ficando feio, tornando-se descartável. O melhor é ser desfrutável. E por aí segue o sujeito.

Todos os espelhos que lhe forem benéficos serão bem recebidos. Aqueles espelhos que mostram formas deformadas, à fogueira! É mais uma forma de viver que se delinea.

A sabedoria estaria em passear / passar por tudo isso?

E o psicanalista que percebe o estado de coisas?

O que lhe assegura estar isento ou fora dessa matriz, para poder perguntar ao sujeito que parte e que partido ele toma nessa história?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, M. M. (1987). *Mestre-escola bem-amado, historiador maldito* (obra póstuma); organização de Lobo, E. et al. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

CALLIGARIS, C. (1992). *À escuta do sintoma social* in ROPA, Org. *Anuário Brasileiro de Psicanálise 1992*. Vol. 1, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

————— *Um narcísico mundo novo* in Caderno Mais!, página 6-9, Folha de São Paulo, 21 de agosto de 1994.

————— *O antimarciso* in Ilustrada, página 6-14, Folha de São Paulo, 25 de setembro de 1994.

CHAUÍ, M. (1994). *Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados*. In DAGNINO, Org. *Anos 90 Política e sociedade no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense.

COSTA, J. F. (1986). *Violência e psicanálise*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

————— (1988). *Narcisismo em tempos sombrios*, in BIRMAN, Org.: *Percursos na História da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Taurus Editora.

————— (1989). *Psicanálise e contexto cultural*, Rio de Janeiro, Editora Campus.

————— (1991). *Psiquiatria burocrática: duas ou três coisas que sei dela*, in *Clínica do Social Ensaio*, São Paulo, Editora Escuta.

————— *O presente de nossas ilusões*, in *Ilustrada*, página 6-12, Folha de São Paulo, 11 de setembro de 1994.

————— (1995). *Resposta a Zeljko Loparic*, in *Percurso* n° 14, I/1995, Revista de Psicanálise, São Paulo, Instituto Sedes Sapientiae.

FREUD, S. (1950 [1895]). *Proyecto de psicología*, Vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1900 [1899]), *La interpretación de los sueños*, Vol. 5, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1908). *La moral sexual "cultural" e la nerviosidad moderna*, Vol. 9, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1911 [1910]). *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, Vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1911). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1912). *Sobre los tipos de contracción de neurosis*, Vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1913 [1912-13]). *Tótem y tabú*, Vol. 13, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1914). *Introducción del narcisismo*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- (1915). *Pulsiones y destinos de pulsión*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1917a [1915]). *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1917b [1915]). *Duelo y melancolía*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1917c[1916-17]). *Conferencias de introducción al psicoanálisis, 27^a Conferencia. La transferencia*, Vol. 16, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1920). *Más allá del principio del placer*, Vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*, Vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1923), *El Yo y el ello*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1923a), *La organización genital infantil*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1924), *El problema económico del masoquismo*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1924a), *El sepultamiento del complejo de Edipo*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1924b [1923]), *Neurosis y psicosis*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— *La negación* (1925a), Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1925b), *Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1925c), *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1926 [1925]), *Inhibición, síntoma y angustia*, Vol. 20, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1927), *El porvenir de una ilusión*, Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1930 [1929]), *El malestar en la cultura*, Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1933a[1932]), *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis, 31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica*, Vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1933b[1932]), *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis, 35ª Conferencia. En torno de una cosmovisión*, Vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1933c[1932]), *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)*, Vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1939 [1934-38]), *Moisés y la religión monoteísta*, Vol. 23, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1940 [1938]), *Esquema del psicoanálisis*, Parte III. IX. El mundo interior, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

GARCIA, C. (1991) *Ilusão e família. Uma discussão sobre o ideal de ego*. In VILHENA, Org. Escutando a família: uma abordagem psicanalítica. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

————— (1988). *Ilusion and sexuality. A contribution to the study of the ego ideal*. Berkeley, A dissertation submitted to the Wright Institute Graduate School of Psychology.

GREEN, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo, Editora Escuta.

LE GOFF, J. (1995) *A história nova*. In LE GOFF, Org. A história nova. São Paulo, Martins Fontes.

MOTA, C. (1989). *Idéias de revolução no Brasil, 1789-1801: Estudo das formas de pensamento*. São Paulo, Editora Cortez.

————— (1972). *Nordeste 1817. Estruturas e argumentos*. São Paulo, Editora Perspectiva.

PELLEGRINO, H. (1987). *Pacto edípico e pacto social*, in Grupo sobre grupo, Rio de Janeiro, Editora Rocco.

POMIAN, K. (1995). *A História das estruturas*. In LE GOFF, Org. A história nova. São Paulo, Martins Fontes.

QUINTAS, A. (1985). *A revolução de 1817*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora; Recife: FUNDARPE.

RIDENTI, M. (1992). *Política pra quê? Atuação partidária no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Atual Editora.

SADER, E. (1995). *O anjo torto. Esquerda (e direita) no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense.

SOUZA, O. (1994). *Fantasia de Brasil, as identificações na busca da identidade nacional*, São Paulo, Editora Escuta.

VILHENA, J. *Apartheid clínico: uma visão violenta e autoritária da prática clínica*, Rio de Janeiro, PUC, In Cadernos do SPA: Uma prática em debate: 1993:5 PUC/RJ.

VOVELLE, M. (1995). *A história e a longa duração*. In LE GOFF, Org. A história nova. São Paulo, Martins Fontes.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry E. (1991). *Kant's theory of freedom*, New York, Cambridge University Press.

ARISTÓTELES (388-322 A.C.) *Ética a Nicômaco*, in Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1987.

————— (1991) *A Política*, São Paulo, Martins Fontes.

ASSOUN, P. (1989). *El sujeto del ideal*, in Aspectos del malestar en la cultura, Buenos Aires, Manancial.

BOBBIO, N. (1995). *Direita e esquerda*. São Paulo, Editora UNESP.

————— (1982). *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro, Editora Graal.

————— (1986). *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo, Editora Brasiliense.

————— (1988). *Liberalismo e democracia*. São Paulo, Editora Brasiliense.

CALLIGARIS, C. (1986). *Perversão - um laço social? (Conferência) - Introdução a uma clínica psicanalítica*, Salvador, Cooperativa Cultural Jacques Lacan.

————— (1993). *Sociedade e indivíduo*, in FLEIG, Org. *Psicanálise e sintoma social*. São Leopoldo, Editora Unisinos.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J. (1986). *The archaic matrix of the Oedipus Complex in Utopia*. New York University Press.

————— (1992). *O Ideal de Ego*, Porto Alegre, Artes Médicas.

COSTA, J. (1988). *As faces da violência*, in *Percurso*, Revista de Psicanálise, ano I, nº 1, 2º semestre de 1988, Revista de Psicanálise, São Paulo, Instituto Sedes Sapientiae.

————— (1991). *Resposta a Octavio Souza*, in *Clínica do Social Ensaio*, São Paulo, Editora Escuta.

————— (1994). *A ética e o espelho da cultura*, Rio de Janeiro, Editora Rocco.

————— (1991) *Por uma psicanálise humanamente útil*, in ROPA, Org. Anuário Brasileiro de Psicanálise 1991. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

DAMATTA, R. (1994). *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Editora Rocco.

DUMONT, L. (1993). *O individualismo*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.

FERNANDES, R. C. (1994). *Privado porém público*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

FREUD, S. (1915). *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, Vol.14, Buenos Aires, Amorrortu Editores. 1986.

————— (1916 [1915]). *La transitoriedad*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1916). *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1919) *Lo ominoso*, Vol. 17, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1924), *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1927), *Fetichismo*, Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1927), *El humor*, Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1931), *Tipos libidinales*, Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1931), *Sobre la sexualidad femenina* (1931), Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

————— (1940 [1938]), *La escisión del yo en el proceso defensivo*, Vol. 23, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

GRINBERG, K. (1994), *Liberata, a lei da ambigüidade*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

KANT, I. (1797), *Métaphysique des Moeurs*, Deuxième Partie, Doctrine de la Vertu. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1985.

————— (1785), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70.

————— (1788), *Crítica da Razão Prática*, 1ª parte- Doutrina Elementar da Razão Pura Prática, Lisboa, Edições 70.

LASCH, C. (1983), *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago Editora.

LEITE, G. L. (1984), *A insurreição pernambucana de 1817*. São Paulo, Editora Brasiliense.

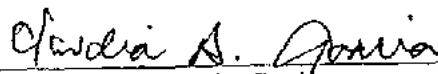
MARSON, I. (1981), *A rebelião praieira*. São Paulo, Editora Brasiliense.

- MATTOSO, K. (1982), *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- MONTEIRO, H. M. (1981), *Nordeste insurgente (1850-1890)*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- PAIVA, E. F. (1995). *Escravos e libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*. São Paulo, Annablume Editora.
- PHILONENKO, A. (1988). *L'oeuvre de Kant, La philosophie critique, Tome II, Morale et politique*. Paris, Librairie Phillisophique J. Vrin.
- QUEIROZ (1982). *A abolição da escravidão*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- SENNETT, R. (1980). *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona, Editorial Kairós.
- (1988). *O declínio do homem público*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOARES, L. E. (1993). *Os dois corpos do Presidente*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- SOUZA, O. (1991). *Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática*. In *Clínica do Social Ensaio*, São Paulo, Editora Escuta.
- SIMON, M. C. (1984). *Notas introdutórias ao pensamento de A. Comte*. Texto mimeografado.
- (1984). *O positivismo de Comte*. Texto mimeografado.
- VELHO, G. (1987), *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

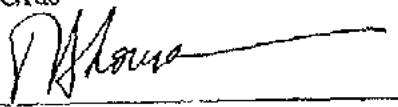
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Joana de Barros da Costa intitulada "*O Engajamento na pólis uma leitura psicanalítica*", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



Prof. Júlia de Vilhena (Orientadora)
PUC-Rio

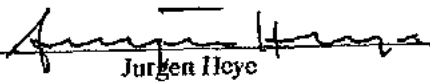


Prof. Cláudia Amorim Garcia
PUC/Rio



Prof. Octávio de Souza
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 10 de 03 de 1997.



Jürgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas