



**Cecília Freire Martins**

**Sublimação e idealização:  
destinos da pulsão na construção da cultura**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Profa. Claudia Amorim Garcia

Rio de Janeiro  
Abril de 2016



## **Sublimação e idealização: destinos da pulsão na construção da cultura**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Claudia Amorim Garcia**

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Monah Winograd**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Marta Rezende Cardoso**

Instituto de Psicologia - UFRJ

**Prof. Luiz Augusto Monnerat Celes**

Departamento de Psicologia - UnB

**Profa. Suelena Werneck Pereira**

Autônoma

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de abril de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Cecília Freire Martins**

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2007) e mestrado em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2011). É membro associado da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro

### Ficha Catalográfica

Martins, Cecília Freire

Sublimação e idealização: destinos da pulsão na construção da cultura / Cecília Freire Martins ; orientadora: Claudia Amorim Garcia. – 2016.

153 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Cultura. 3. Sublimação. 4. Idealização. 5. Dessexualização. 6. Inibição da meta pulsional. I. Garcia, Claudia Amorim. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

## Agradecimentos

Aos meus avós, pelas minhas raízes.

Aos meus pais, pelo suporte e pela confiança de sempre.

À minha irmã, pela cumplicidade.

Aos meus amigos, pelo incentivo e pela alegria.

A Claudia Garcia, por toda atenção dispensada em orientações sempre ricas

À CAPES pelo apoio financeiro

## Resumo

Martins, Cecília Freire; Garcia, Claudia Amorim. **Sublimação e idealização: destinos da pulsão na construção da cultura**. Rio de Janeiro, 2016. 153p. Tese de doutorado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese consiste na realização de uma investigação acerca dos conceitos de sublimação e idealização em psicanálise, com o intuito de verificar a hipótese de que ambas participam do processo de constituição da cultura. Para tanto, sugerimos que, no texto freudiano, a cultura é concebida como uma resposta à condição inexorável de desamparo e que sua constituição depende da renúncia à satisfação pulsional. Embora a sublimação seja o destino pulsional que tradicionalmente é associado à construção da cultura, propomos que também a idealização participa deste processo. Tanto a sublimação quanto a idealização atenderiam à renúncia pulsional exigida pela cultura, mas enquanto a sublimação renunciaria aos objetivos iniciais da pulsão a partir da dessexualização, a idealização apenas inibiria meta original da pulsão. A partir disso, sugerimos que na atualidade observa-se, por um lado, um declínio da atividade sublimatória e, por outro, um aumento da idealização.

## Palavras-chave

Cultura; sublimação; idealização; dessexualização; inibição da meta pulsional.

## Abstract

Martins, Cecília Freire; Garcia, Claudia Amorim (Advisor). **Sublimation and idealization: instinctual vicissitudes in the constitution of culture.** Rio de Janeiro, 2016. 153p. PhD Thesis - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis proposes an investigation about the concepts of sublimation and idealization in psychoanalysis, in order to verify the hypothesis that both participate in the constitution of culture. Thus we suggest that, in the Freud's text, culture is conceived as a response to the inexorable condition of helplessness and that its constitution depends upon the renunciation of instinctual satisfaction. Although sublimation is the instinctual vicissitude that is traditionally associated with the construction of culture, we propose that idealization also participates in this process. Both sublimation and idealization comply with the instinctual renunciation required by culture, but while sublimation renounces to the initial aims of the drive through desexualization, idealization only inhibits the original aim of the instinct. Finally, we suggest that the dynamics of contemporary society allow for the hypothesis of, on one hand, a decrease in sublimatory activity and, in the other hand, an increase of idealization.

## Keywords

Culture; sublimation; idealization; desexualization; aim-inhibited instincts.

## Sumário

1. Introdução	10
2. Da situação de desamparo à construção da cultura	18
2.1. De “situação” a “condição”: o desamparo em Freud	19
2.1.1. Ruídos dissonantes: do desamparo em Freud à dependência em Ferenczi e Winnicott	27
2.2. A cultura como uma resposta ao desamparo	36
2.2.1. A psicanálise e os estudos sobre a cultura	37
2.2.2. Origens do estudo sobre a cultura em Freud	41
2.2.2.1. As considerações sobre a cultura no âmbito da primeira tópica e da primeira teoria pulsional	45
2.2.2.2. As considerações sobre a cultura no âmbito segunda tópica e da segunda teoria pulsional	50
3. A sublimação: entre os sujeitos e a cultura	56
3.1. Marcas de origem da sublimação	56
3.2. A sublimação à luz da primeira tópica e da primeira teoria pulsional	63
3.2.1. Riscos e limites da sublimação na primeira tópica e na primeira teoria pulsional	69
3.3. A sublimação à luz da segunda tópica e da segunda teoria pulsional	74
3.3.1. Riscos e limites da sublimação na segunda tópica e na segunda teoria pulsional	80
3.4. Considerações finais	86
4. A idealização: das ilusões e dos ideais à inibição da meta pulsional	89
4.1. Uma ilusão frente ao desamparo	89
4.2. A ilusão em Freud: entre a defesa alienante e a proteção estruturante	92

4.2.1. A ilusão, entre o estado ideal e o espaço potencial	99
4.3. As ilusões e os ideais	103
4.4. As ilusões entre a sublimação e a idealização	110
4.4.1. Idealização: exaltação do objeto e inibição da meta pulsional	110
4.4.1.1. A inibição da meta pulsional: um destino da pulsão na idealização	114
4.4.2. Sublimação e da idealização na produção da cultura	119
5. Epílogo	
Sublimação e idealização na construção da cultura	126
6. Referências bibliográficas	147



“Talvez a biologia seja mais poética do que parece  
e a poesia mais ligada à “natureza” do homem do que se pensa”.

André Green, no prefácio de *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*, 1988

## Introdução

Um estudo que se proponha a investigar elementos pulsionais em jogo na formação da cultura exige, de início, a apresentação dos pressupostos teóricos que fundamentam sua argumentação. Assim, no presente trabalho endossamos e desenvolvemos a proposição metapsicológica mais elementar referente à concepção freudiana de cultura, qual seja, a de que a estruturação da vida civilizada<sup>1</sup> repousa na dinâmica pulsional. E é justamente a proposta de que é possível pensar a cultura a partir da perspectiva metapsicológica que caracteriza a originalidade da reflexão freudiana dedicada a este tema. Esta tese, portanto, tem por objetivo investigar a hipótese de que a sublimação e a idealização, enquanto mecanismos psíquicos associados a diferentes destinos pulsionais, atuam lado a lado na formação da cultura, tal como esta é concebida por Freud.

Fundamentada, então, na metapsicologia, a concepção freudiana de cultura propõe uma forma original de articulação entre as esferas individual e coletiva, assumindo, com isso, a existência de uma correlação entre os processos psíquicos implicados na constituição subjetiva e eventos que, ao longo do tempo, teriam viabilizado a formação da cultura. Sendo a cultura e seus fenômenos objeto de estudo de diferentes áreas de conhecimento, tais como a sociologia, a antropologia e as ciências políticas, não é raro observarem-se críticas a este entendimento psicanalítico da cultura, que apontam, entre outras questões, para a parcialidade e para o reducionismo deste ponto de vista, que pensaria a dimensão coletiva a partir de elementos próprios da dimensão subjetiva.

Entretanto, como observa Green, “... nem Freud, nem seus sucessores são claros em suas explicações sobre as relações da vida pulsional com o desenvolvimento sócio-histórico – questão de uma extrema obscuridade<sup>2</sup>” (Green, 1993b:1032). Desta maneira, constata-se que, ainda que a concepção psicanalítica de cultura aponte para a existência de analogias entre fenômenos em curso nas esferas individual e coletiva, estas hipóteses nunca efetivamente transpuseram o abismo que separa e distingue o mundo subjetivo e o campo do social-histórico.

---

<sup>1</sup> Uma discussão a respeito do emprego das noções de “cultura” e “civilização” é proposta no capítulo 1 do presente trabalho ( pg. 43).

<sup>2</sup> Texto original: “...ni Freud, ni ses successeurs NE se sont clairement expliqués sur les relations de la vie pulsionnelle avec le développement sócio-historique – question d’une extreme obscurité”.

As contribuições freudianas possibilitaram, no entanto, a construção de novas formas de leitura de aspectos da cultura que, até então, não haviam sido possíveis. Neste sentido, Mezan (1985) destaca que é inegável que “Freud desvendou uma dimensão do fato social acessível apenas à psicanálise – sua dimensão inconsciente – e a Filosofia, ou a ciência social, não podem ignorar esta determinação essencial do objeto que se propõem elucidar” (Mezan, 1985:434). Assim, ao mesmo tempo em que a concepção da cultura a partir da metapsicologia, e, mais especificamente, a partir da questão pulsional, indica os limites da abordagem freudiana, revela também sua originalidade e sua relevância, uma vez que destaca aspectos que escapam às análises de outros campos de conhecimento. Neste contexto, ainda que reconheça as limitações implícitas à proposta freudiana, Mezan reafirma a pertinência desta contribuição:

De nada vale, a meu ver, escandalizar-se com a parcialidade do ângulo psicanalítico, que, ao iluminar determinados elementos, deixa necessariamente na sombra outros, melhor esclarecidos por outras teorias e correntes de pensamento, que nada têm a ver com a psicanálise. E isto por duas razões: primeiramente a perspectiva freudiana revela efetivamente dimensões inacessíveis a tais teorias, e que fazem parte do fenômeno humano tanto quanto a luta de classes ou a formação de ideologias como instrumento de ocultação da natureza do social; mais profundamente, porque o desejo de ver a totalidade deste fenômeno explicada por um princípio simples é apenas um avatar do fantasma da onipotência, cuja tradução filosófica é a miragem do saber absoluto. A psicanálise não pode “elucidar todos os fatos da civilização, nem tudo destes fatos (C. Le Guen)” (Mezan, 1985:505).

Desta maneira, a perspectiva psicanalítica, sem oferecer um panorama definitivo sobre a cultura ou mesmo sobre a relação entre sujeito e cultura, busca esclarecer aspectos psíquicos que estariam ligados a fenômenos culturais, utilizando, para isso, conceitos que compõem seu arcabouço teórico, tais como os de inconsciente, pulsão e recalque. Em suma, a psicanálise procura compreender o que há de pulsional na construção da cultura, sem pretender, com isto, esgotar as possibilidades de entendimento da dimensão cultural. Assim, se, por um lado, pode-se dizer que investigar os processos pulsionais compreendidos na constituição do tecido cultural é, em última análise, investigar o trabalho psíquico individual implicado nesta função, por outro, é necessário reconhecer a compreensão da dimensão do coletivo requer também a consideração de outras matrizes teóricas. É, enfim, a partir deste entendimento sobre a contribuição freudiana à reflexão sobre a cultura que, no presente estudo, sugerimos investigar

algumas das transformações pulsionais em curso nos processos de constituição e manutenção da civilização descritos por Freud.

A perspectiva freudiana sugere que a cultura se organiza fundamentalmente a partir de um impedimento à livre manifestação das pulsões (Freud, 1950[1897b], 1908d, 1915, 1930), que gera a necessidade de se conferir novos destinos às demandas pulsionais originais, tanto através do recalque quanto de desvios e deslocamentos que permitem o reinvestimento de parte da libido na realização de tarefas e no estabelecimento de laços que constituem o tecido cultural. Então, na perspectiva psicanalítica, a renúncia libidinal exigida pela cultura é, não apenas inevitável, mas principalmente indispensável na estruturação e preservação do processo civilizatório. Mais do que isto, operando desta maneira, a cultura assume uma posição intrínseca de mediação entre a pulsão e o objeto, o que repercute diretamente nas experiências de prazer e desprazer, satisfação e frustração dos sujeitos. (Mezan, 1985).

Na discussão dos aspectos centrais da concepção freudiana de cultura, Éric Smadja (2013) destaca o termo alemão *Kulturarbeit*, utilizado pela primeira vez em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900). Sua etimologia é semelhante às das expressões “trabalho do sonho” (*Traumarbeit*) e “trabalho do luto” (*Trauerarbeit*), de modo que, ao se formar a partir da união entre os substantivos “cultura” e “trabalho”, sua tradução literal poderia ser “trabalho da cultura” ou ainda “trabalho da civilização”<sup>3</sup>. Ainda que seja empregado em outros textos como *Moral sexual civilizada e “doença nervosa moderna”* (Freud, 1908d), *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte* (Freud, 1915b), *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e nas *Novas conferências sobre a psicanálise* (1933a[1932]), *Kulturarbeit* não encontra uma definição única e precisa, e por isso mesmo não se apresenta como um conceito freudiano. Entretanto, Smadja (2013) sugere que suas ocorrências permitem compreender *Kulturarbeit* como um processo que ocorre em duas frentes simultaneamente, sendo uma referente à esfera coletiva e a outra à dimensão individual. Haveria, portanto, uma circularidade implicada nesta noção, evidenciando que sujeitos

---

<sup>3</sup> Segundo Smadja (2013) “*travail culturel*” é a forma mais comumente adotada nas traduções francesas. Entretanto, o autor destaca que não há uma padronização desta tradução em nenhum idioma. Nas edições brasileiras, são empregadas expressões como “atividade cultural” (Freud, 1900:243, 1908:187), “trabalho comum da civilização” (Freud, 1915b:313), “trabalho da civilização” (Freud, 1927:18) e “obra da civilização” (Freud, 1933a[1932]).

civilizados e cultura se constituem reciprocamente. Assim, tanto no pólo subjetivo quanto no pólo coletivo, o “trabalho da cultura” (*Kulturarbeit*) teria como objetivo a neutralização e a inibição das pulsões, o que, na esfera individual, se traduz como um trabalho psíquico realizado por cada sujeito, “visando sua ligação com o social, isto é, sua incorporação social, sua participação na cultura” (Smadja, 2013:189). O objetivo do “trabalho da cultura” seria, então, tornar o homem um sujeito moral e social a partir do contato com a realidade externa (Smadja, 2013:182). Neste sentido, *Kulturarbeit* diz respeito, na perspectiva individual, à constituição psíquica, que envolve processos como o de formação do aparelho psíquico e os de remodelagem pulsional, e, na esfera coletiva, à atribuição de papéis sociais e à assimilação da herança arcaica (Smadja, 2013). A noção de *Kulturarbeit* corrobora ainda a compreensão de que, no texto freudiano, a cultura é concebida como um processo dinâmico, uma vez que as incidências entre o social e o subjetivo ocorrem a partir de processos psíquicos, tais como o recalçamento e a sublimação, que favorecem o atendimento às exigências culturais, ao mesmo tempo em que oferecem vantagens aos sujeitos, como maior proteção e mais segurança, além de formas alternativas de satisfação pulsional.

É como “trabalho de civilização” que Mezan (2014) sugere que seja traduzido *Kulturarbeit*. Assim, sem examinar as diversas ocorrências do termo alemão nas obras de Freud, propõe uma reflexão a partir de seu aparecimento em uma passagem específica, ao final da Conferência XXXI, *A dissecação da personalidade psíquica*, na qual Freud afirma:

Não obstante, pode-se admitir que os intentos terapêuticos da psicanálise têm escolhido uma linha de abordagem semelhante. Seu propósito é, na verdade, fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorear-se de novas partes do id. Onde estava o id, ali estará o ego – é uma obra de cultura [*Kulturarbeit*] não diferente da drenagem do Zuider Zee. (Freud, 1933a[1932]:102).

Mezan (2014) destaca que a drenagem a que Freud se refere diz respeito à recuperação que, na época, os holandeses fizeram de uma parte do mar, com o intuito de “transformá-la em terra cultivável” (Mezan, 2014:473). Trata-se assim, de uma metáfora empregada para descrever o processo pretendido por um percurso de análise, a partir do qual um “solo fértil” é posto à disposição do eu a partir da conquista do “mar do inconsciente” (Mezan, 2014:473). Para Mezan

(2014), entretanto, a mesma metáfora pode ser utilizada para descrever os processos em curso na formação da cultura. Neste sentido, “como o alvo das pulsões é invariavelmente o outro (ou os outros), a vida em sociedade também depende da forma como cada um é capaz de controlá-las” (Mezan, 2014:473). Assim, parece que, em 1932, a polissemia do termo *Kulturarbeit* é evidenciada, uma vez que sua utilização no texto aponta, ao mesmo tempo, para uma construção concreta de drenagem empreendida pela civilização, para as ambições de uma análise, e também para o trabalho em curso na constituição da cultura, sentido este que, aliás, parece ser o mais fiel à etimologia do termo alemão.

As considerações de Smadja (2013) e Mezan (2014) parecem, assim, compartilhar a compreensão de que a noção de *Kulturarbeit* aponta fundamentalmente para a necessidade de que haja um trabalho sobre o contingente pulsional para que a vida humana seja viabilizada a partir da construção da cultura. É, enfim, norteados por este entendimento que, nesta tese, pretendemos examinar especificamente a sublimação e a idealização, em sua articulação simultânea com a esfera individual e coletiva.

Esta proposta teve origem a partir da dissertação de mestrado apresentada em 2011, sob o título de *Da sublimação à idealização: implicações psíquicas das transformações no mundo do trabalho*. O objetivo daquele estudo era realizar uma investigação, sob o ponto de vista da psicanálise, sobre as consequências subjetivas resultantes do pertencimento ao mundo do trabalho contemporâneo, o que apontava para a relação entre trabalho e sublimação, proposta por Freud (1904; 1930). Esta relação se justificava, uma vez que o trabalho, entendido como uma das atividades fundamentais à produção civilizatória, seria realizado a partir do mecanismo de sublimação das pulsões. Assim, a investigação proposta dedicou-se a um exame da atividade sublimatória e sua repercussão nas configurações atuais do mercado de trabalho e, a partir disso, foi sugerido que ao invés da sublimação, o cenário profissional contemporâneo se organizaria a partir de transformações pulsionais que estariam mais próximas do modelo da idealização do que propriamente da sublimação.

Na presente tese, então, sugerimos retomar a investigação sobre os processos de sublimação e idealização, mas, desta vez, em uma reflexão sobre a constituição da cultura de forma mais ampla, com o intuito de aprofundar a

compreensão sobre a participação de cada um deles na constituição da cultura. Neste percurso, estabelecemos os seguintes objetivos:

- Defender a hipótese da cultura como uma resposta à condição inexorável de desamparo;
- Questionar o estatuto da sublimação, realizada a partir da dessexualização da pulsão, enquanto mecanismo psíquico exclusivo da construção da cultura;
- Examinar a hipótese da idealização, organizada a partir de pulsões inibidas quanto à meta, como mecanismo psíquico igualmente implicado na construção da cultura;
- Refletir sobre a possibilidade de a cultura contemporânea apontar para um declínio da atividade sublimatória e para um incremento da idealização.

Para a realização destes objetivos explicitados, construímos quatro capítulos. No primeiro capítulo apontamos a importância da noção de desamparo para a compreensão da articulação entre as esferas individual e coletiva à luz da psicanálise. É, enfim, porque “somos, por definição, ‘insocorríveis’” (Ceccarelli, 2009:34), isto é, inexoravelmente atravessados pelo desamparo, que dependemos da vinculação ao outro para assegurar nossa sobrevivência. Neste contexto, a cultura emerge como condição que possibilita a manutenção da vida humana, mas, para tanto, cobra o preço das exigências de sacrifícios pulsionais e da modificação das formas de satisfação. Sugerimos, então, um exame do percurso que conduz da situação primordial de desamparo à inserção na cultura. Nele, propomos um estudo sobre a noção de desamparo em Freud, que se apresenta, inicialmente, como descritiva de uma situação circunscrita à experiência do recém-nascido até ser reconhecida, em 1926, na sua dimensão psíquica de condição indelével do sujeito. A partir dela, se estabelece a abertura à alteridade que leva à constituição da cultura. É neste contexto, então, que propomos uma discussão da concepção de cultura proposta por Freud, enfatizando a centralidade da questão pulsional neste processo, especialmente no que diz respeito ao desamparo primordial, marca do humano na leitura freudiana.

Em seguida, no segundo capítulo, passamos ao exame da sublimação, uma vez que, desde suas primeiras utilizações em psicanálise, esta se afirma como processo psíquico fundamental para a produção de cultura, ligada à realização de atividades como a arte, a religião, a ciência e também o trabalho. Seria, assim, através da sublimação que as forças pulsionais poderiam atender às exigências de abandono de suas metas originais, que o processo de civilização impõe, e, ao mesmo tempo, assegurar uma forma de satisfação substitutiva a partir do redirecionamento para outras metas, valorizadas socialmente. Apesar de ser reiteradamente apresentada como o mais interessante destino pulsional, uma vez que seria capaz de assegurar certa satisfação, ao mesmo tempo em que contribui para a construção da cultura, destacamos limites a que esta atividade está submetida e que apontam para a possibilidade de acarretar prejuízos subjetivos. Esta constatação nos leva, então, a questionar a posição privilegiada concedida à sublimação no texto freudiano. Seria, de fato, a construção da cultura ou, mais precisamente, o investimento em metas socialmente valorizadas, afastadas da satisfação sexual direta, produzidas exclusivamente a partir da atividade sublimatória? Ou haveria outros processos psíquicos associados a estes investimentos na esfera coletiva, como a leitura de alguns trabalhos freudianos e da contribuição de autores da psicanálise interessados na reflexão sobre a sociedade contemporânea parecem sugerir?

No terceiro capítulo buscamos, então, investigar outros processos psíquicos que, de forma diferente da sublimação, participam da construção da civilização. Assim, inicialmente, acompanhando a reflexão de Freud (1927) sobre as religiões, examinamos a noção de ilusão, destacando seu papel no funcionamento psíquico. Partindo, então, da proposta de uma diferenciação entre ilusões de caráter criativo e estruturante e ilusões de caráter defensivo e alienante, sugerimos haver uma articulação entre estas formações ilusórias e as instâncias ideais. A partir disso, levantamos a hipótese de que as ilusões articuladas ao eu ideal estão na origem da idealização, o que nos levou a um estudo sobre este mecanismo psíquico, que sugerimos ser viabilizado a partir de pulsões inibidas quanto à meta. Esta compreensão metapsicológica acerca da idealização vinculada à inibição da meta pulsional nos permite indicar, então, de que modo esta estaria implicada nos processos de construção da cultura.



O quarto capítulo, enfim, sugere uma leitura sobre como sublimação e idealização, a partir dos destinos pulsionais implicados em cada uma delas, estariam articuladas na constituição da cultura. Ambas atenderiam à necessidade de renúncia imposta pela civilização, em especial no que diz respeito às exigências de afastamento das características sexuais originais da pulsão. Entretanto, enquanto destinos pulsionais diferentes, a sublimação atenderia a esta demanda cultural a partir da dessexualização, ao passo que a idealização o faria através da inibição da meta pulsional. A partir desta compreensão, e apoiados nas contribuições teóricas de autores contemporâneos da psicanálise, apresentamos a hipótese de um possível declínio da atividade sublimatória em curso na atualidade, e ensaiamos algumas articulações entre idealização e cenário contemporâneo sugerindo, enfim, um incremento da idealização enquanto fator constituinte de cultura nos primórdios do século XXI. As múltiplas conseqüências subjetivas deste estado de coisas e os processos de subjetivação envolvidos neste novo equilíbrio entre sublimação e idealização na construção da cultura permanecem como “restos” a serem reconstruídos e elaborados em pesquisas futuras.

## 2

### Da situação de desamparo à construção da cultura

A discussão sobre o desamparo oferece uma interessante perspectiva sobre a articulação entre a metapsicologia e as teorias da cultura na obra freudiana. De fato, em psicanálise, a constituição de laços culturais é compreendida como uma resposta à inexorável condição de desamparo dos seres humanos. Apesar das inúmeras transformações que sofreu ao longo do texto de Freud, desde sua utilização no *Projeto* (Freud, 1950a[1895]) até a apreciação conceitual mais robusta que recebeu em *Inibição, sintoma e ansiedade* (Freud, 1926a[1925]), a noção de desamparo permaneceu vinculada às ideias de excesso pulsional e de abertura para a alteridade. Trata-se de uma concepção bastante complexa, que foi gradualmente transformada a partir de modificações na teoria e da emergência de outros conceitos fundamentais da metapsicologia. Neste sentido, apesar de já estar presente no texto de Freud de 1895, o desamparo não foi reconhecido como um tema de grande importância nos primórdios da psicanálise, de modo que suas especificidades só puderam ser estabelecidas posteriormente.

*Hilflosigkeit* é o termo original alemão, traduzido para o português como “desamparo”. Na literatura francesa, entretanto, é comum que muitos autores prefiram preservar o uso da palavra em alemão, em função da dificuldade de tradução que ela implica. De fato, sua composição na língua alemã reúne o substantivo “*hilfe*”, que significa “ajuda”, a partícula “-*los*”, indicativa de falta, além da terminação “-*keit*”, que caracteriza um substantivo demonstrativo de um estado ou qualidade. Assim, a tradução literal seria próxima a “um estado de falta de ajuda”. Por esta razão, alguns autores optam, no francês, pela tradução através de termo “*désaide*”, que conserva uma estrutura semelhante à do termo alemão, sugerindo uma ausência de auxílio ou socorro. Ao contrário de “*Hilflosigkeit*”, entretanto, “*désaide*” não é uma palavra de uso corrente na linguagem comum e, em função disso, em psicanálise, é mais frequente o uso do termo “*détresse*” que, embora não acompanhe o significado literal do alemão, parece mais adequado por conservar a dimensão afetiva evocada pela palavra original que expressa um sentimento de solidão vinculado à falta de ajuda. (Schniewind, 2005:44). No texto

freudiano, “o termo *Hilflosigkeit* é carregado de intensidade, expressa um estado próximo do desespero e do trauma” (Hanns, 1996:228).

A concepção freudiana do desamparo é herdeira de uma longa tradição filosófica e teológica alemã, que há muito já utilizava o termo *Hilflosigkeit*. Esta tradição se iniciou com Lutero que, no contexto da Reforma Protestante, destacou o desamparo e o abandono que marcam a condição humana, propondo, então, que seria a ajuda divina o único recurso disponível para lidar com esta circunstância. Posteriormente, no contexto do Iluminismo e mais tarde, do Romantismo, pensadores como Kant, Schopenhauer e Schiller também reconheceram o desamparo que atravessa a existência humana, mas, sem recorrer à transcendência, ofereceram novas perspectivas para compreendê-lo, vinculando-o ora aos limites da razão, ora à moralidade e mesmo à impotência inexorável que marca e constitui a vida. É nesta tradição, então, que se insere a proposta freudiana acerca do desamparo (Schniewind, 2005).

## **2.1. De “situação” a “condição”: o desamparo em Freud**

Associada à descarga de excitações, à primeira experiência de satisfação e à vinculação com o outro, o termo desamparo surgiu no texto de Freud como uma referência às condições inaugurais da vida, nas quais a criança, para sobreviver, depende da intervenção de uma ajuda alheia que possa por fim às excitações internas que a acometem (Freud, 1950a[1895]:431). No *Projeto*, então, a noção de desamparo foi estreitamente articulada à incapacidade motora e fisiológica do bebê, e, partindo desta vinculação com a imaturidade biológica, o desamparo foi inicialmente assumido como um “marco zero” do funcionamento psíquico, uma vez que representaria uma impotência originária a partir da qual se inscreveriam todas as questões pulsionais posteriores. Esta perspectiva se perpetuou e se fez presente também nos textos metapsicológicos, nos quais o desamparo é mais uma vez considerado uma situação inicial presente na ocasião do nascimento, e passível de ser, se não inteiramente superada, ao menos amenizada a partir do desenvolvimento psíquico (Birman 1998; Costa Pereira, 2008). Tal possibilidade, embora não tenha sido explicitamente discutida por Freud, é esboçada nas discussões metapsicológicas, contexto no qual se sugere que o funcionamento psíquico tem como objetivo reduzir os riscos de um aumento excessivo de

excitações, isto é, evitar a instalação de situações traumáticas de desamparo. Neste sentido, a situação do desamparo original, inevitavelmente experimentada pelo bebê no início de sua vida, assumiria um papel decisivo no surgimento do aparelho psíquico, de forma que, a partir dela, as instâncias, pulsões e mecanismos psíquicos seriam constituídos e trabalhariam no sentido de impedir um novo estabelecimento do desamparo. Posteriormente, transformações nos próprios conceitos metapsicológicos contribuiriam para que esta primeira concepção do desamparo fosse ampliada e complexificada. Assim, se, inicialmente, este foi considerado como próprio de uma etapa inicial da vida, cuja repetição poderia ser, de certa forma, evitada, gradativamente o desamparo foi se afastando deste estatuto de “situação” restrita ao momento do nascimento e se afirmando como uma “condição” inexorável e inerente a toda a humanidade, fundamento da constituição psíquica e da formação da cultura (Costa Pereira, 2008).

A concepção do desamparo como “situação” parece ser clara no texto de 1895, no qual o termo é pela primeira vez utilizado para descrever a circunstância que antecede e, de certa forma, conduz à experiência de satisfação. Caracteriza-se, portanto, nos termos do *Projeto*, como uma urgência de descarga dos estímulos neuronais que acometem o bebê, que não pode ser realizada exclusivamente pelos gritos, agitação motora ou choro, uma vez que tais ações não põem fim à fonte interna das excitações. Entretanto, tais reações da criança, realizadas por reflexo, seriam capazes de convocar a intervenção de um adulto que, através de uma ação específica que transforma o ambiente ao redor, consegue, enfim, estabelecer as condições necessárias à descarga e à suspensão das excitações que invadem o recém-nascido. À totalidade destes eventos, Freud atribui o nome de “experiência de satisfação” (Freud, 1950a[1895]) e, neste contexto, o desamparo corresponderia à “situação” em que, em função de sua imaturidade, a criança se encontra inicialmente, mas que seria passível de ser solucionada pela emergência da ação específica.

Já nesta primeira apreciação sobre o estado de desamparo são destacados aspectos que, posteriormente, contribuiriam para uma ampliação da compreensão desta noção em psicanálise. A primeira delas é o laço estabelecido com o outro que se revela essencial para contornar a situação de desamparo. Neste sentido, Freud (1950a[1895]) destaca que a experiência inicial de desamparo e a vivência de satisfação que se sucede a ela permitem a suposição de que as ações reflexas da

criança, tais como o choro e os movimentos musculares, são, além de vias de descarga de excitação, formas de atrair a atenção do cuidador para as necessidades da criança desamparada. Então, as reações do bebê ao desamparo adquirem uma função secundária de comunicação e, com isso, inauguram formas de interação com o outro, mesmo que este ainda não possa ser reconhecido pelo bebê como tal. Assim, pode-se dizer que a eliminação do desprazer da situação de desamparo através da ajuda alheia assinala a importância da vinculação ao outro para a existência humana, inclusive para além dos momentos iniciais da vida. A partir disso, torna-se evidente também a necessidade de manutenção destes laços, e a ameaça de uma nova experiência de desamparo em função da ausência do outro justifica, então, a emergência de leis morais. A estas cabe reger o relacionamento entre os homens, viabilizando a manutenção da proximidade e a colaboração mútua entre eles, indispensáveis para evitar, em última instância, o confronto com o desamparo. Parece ser isto, enfim, o que sintetiza a enigmática afirmativa de Freud de que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (Freud, 1950a[1895]:431). A situação inaugural de desamparo, portanto, contribui de forma significativa para a construção do laço com o outro, o que repercute tanto no âmbito subjetivo das primeiras relações afetivas quanto na esfera coletiva, que leva à constituição do tecido social.

Em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900), a primeira experiência de satisfação é novamente discutida, mas desta vez sem que haja uma menção específica ao desamparo. Este retorno ao tema ocorre no mesmo momento em que é apresentada a primeira tópica, na qual é proposta uma concepção de aparelho psíquico cujo funcionamento teria como principal objetivo “mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível” (Freud, 1900:515). Neste contexto, recorrendo à descrição da primeira experiência de satisfação, Freud reafirma que as condições iniciais da vida são marcadas por um excesso de excitação psíquica, cuja descarga o bebê é incapaz de realizar sozinho:

As excitações produzidas pelas necessidades internas buscam descarga no movimento, que pode ser descrito como uma “modificação interna” ou uma “expressão emocional”. O bebê faminto grita ou dá pontapés, inerte. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente de uma necessidade interna não se deve a uma força que produza um impacto momentâneo, mas uma força que está continuamente em ação. Só pode haver mudança quando, de uma

maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma “vivência de satisfação” que põe fim ao estímulo interno (Freud, 1900:516).

Mesmo sem haver nesta passagem uma referência explícita à “situação” de desamparo, fica claro, então, que as circunstâncias mais primitivas da existência impõem, desde cedo, um trabalho ao psiquismo no sentido de aliviar o excesso de excitação. Assim, a necessidade de descarga energética que o desamparo assinala está na origem da exigência de trabalho que rege todo o funcionamento psíquico. Desta forma, mais do que uma “situação” pontual ou acidental, o desamparo se configura como uma circunstância determinante para a constituição e organização do psiquismo de forma ampla.

Os estudos metapsicológicos da década de 1910, em certa medida, radicalizaram e ampliaram a compreensão sobre os desdobramentos que a situação inicial de desamparo impõe ao funcionamento psíquico. Assim, ainda que não tenha sido um tema abordado no conjunto de textos da metapsicologia, o desamparo infantil, isto é, o estado de impotência originária caracterizado por um excesso de excitação psíquica, é assumido nestes trabalhos como a condição inaugural da constituição do psiquismo (Birman, 1998). Tal hipótese parece se confirmar, uma vez que a origem de elementos e processos psíquicos como o inconsciente, o recalque e a pulsão se revela estreitamente articulada à tarefa de proteção contra circunstâncias primitivas de excesso pulsional. Neste sentido, a evitação de uma nova invasão do aparelho psíquico por um excesso de excitação, isto é, por uma outra situação de desamparo, análoga àquela experimentada nos primórdios da vida, é, assim, um tema central no âmbito da metapsicologia. A relevância desta tarefa é destacada em todos os processos psíquicos, indo além, portanto, da minimização ou superação de uma situação inicial. A perspectiva metapsicológica, assim, amplia a compreensão do desamparo, ao apontá-lo como um risco que não se restringe aos momentos iniciais da vida, mas uma ameaça continuamente presente no horizonte do psiquismo. Com isso, pouco a pouco, a concepção do desamparo como uma “situação” começa a ser posta em xeque, abrindo espaço para que se revele como uma “condição” a partir da qual se organiza todo o funcionamento psíquico (Costa Pereira, 2008).

Paralelamente a estas transformações envolvendo a noção de desamparo, também o conceito de angústia foi se modificando ao longo da obra freudiana, até que ambos pudessem ser formalmente articulados em *Inibição, sintoma e*

*ansiedade* (Freud, 1926a[1925]), texto em que foi proposta a segunda teoria da angústia e no qual o desamparo foi definitivamente concebido como uma “condição” inexorável da existência humana. Na verdade, é de longa data a articulação conceitual entre angústia e desamparo nos escritos freudianos. Assim como a noção de desamparo, a angústia foi também um tema abordado por Freud pela primeira vez ainda em textos pré-psicanalíticos, mais especificamente no estudo de casos clínicos que levaram à proposição da neurose de angústia. Neste quadro, a excitação sexual, de origem somática, ou seja, não-psíquica, seria impedida de ser representada ou elaborada psiquicamente, restando como única saída ser ab-reagida na forma de angústia (Freud, 1894). Este seria o fundamento da primeira teoria da angústia e nela, assim como nas considerações sobre o desamparo feitas no texto de 1895, é o ponto de vista econômico que se destaca, revelando os transtornos causados pelo excesso de excitação, como no caso da neurose de angústia. Esta primeira concepção acerca da angústia passou por transformações significativas apresentadas em diferentes trabalhos e, finalmente, em 1926, adquiriu a definição que fundamenta a segunda teoria da angústia. Neste percurso de revisões conceituais, destacam-se o manuscrito sobre as neuroses de transferência, enviado a Ferenczi em 1915, e a Conferência XXV, da série de *Conferências introdutórias* apresentadas entre 1916 e 1917.

É no manuscrito dedicado ao tema das neuroses de transferência que a angústia é discutida em relação à memória filogenética da espécie humana, mais especificamente a questões relacionadas ao período glacial. Mencionando que foi Ferenczi (1913) quem primeiro relacionou modificações geológicas da Terra com vivências emocionais<sup>4</sup>, Freud (1985[1915]) afirma, então, que os sintomas neuróticos exibiriam traços que apontariam para uma regressão a estas fases primitivas da história da espécie. Neste sentido afirma que “sob a influência das privações impostas pelo desencadeamento da era glacial a humanidade em geral se tornou *angustiada*” (Freud, 1985[1915]:75). Então, a angústia teria se instalado como reação ao desamparo experimentado pelos homens diante das ameaças trazidas pela era glacial, que restringia as formas de satisfação e aumentava os

---

<sup>4</sup> O recurso à filogênese havia sido utilizado por Freud na ocasião da publicação do texto de Ferenczi, que, inclusive, traz uma menção a *Totem e tabu* (Freud, 1913). Entretanto, se, naquele momento, Freud propunha haver uma articulação entre a vida psíquica de povos primitivos e as neuroses, Ferenczi inovou ao privilegiar as marcas deixadas pelas transformações geológicas do planeta na humanidade.

riscos iminentes. O ambiente hostil, assim, teria contribuído para que a libido sexual anteriormente dirigida aos objetos fosse acumulada e, diante deste excesso, se convertesse em angústia, o que consistiria em uma forma de defesa, visando assegurar a sobrevivência. As gerações posteriores, por sua vez, teriam herdado a propensão à angústia a partir destas experiências primitivas da espécie (Freud, 1915[1985]). Nesta proposta, portanto, esboça-se uma primeira possível articulação entre o sentimento de angústia e vivências de desamparo.

Na *Conferência XXV*, de 1916, elaborada ainda no contexto da primeira tópica e da primeira teoria pulsional, a angústia é discutida a partir da diferenciação entre a angústia realística, desencadeada frente a perigos e ameaças reais, e a angústia neurótica, vinculada a quadros como os da neurose de angústia, fobias ou mesmo psiconeuroses, como a histeria. A origem da angústia neurótica foi mais uma vez associada a um acúmulo da libido impossibilitada de ser descarregada. Entretanto, os conceitos de pulsão e recalque, agora disponíveis, permitiram compreender, nesta Conferência, que a angústia também pode ser desencadeada como consequência do processo de recalque (Freud, 1916). Neste sentido, seria uma reação do eu que, ameaçado frente ao acúmulo pulsional, responderia como se este fosse um perigo externo real e, desta forma, desencadearia formas de defesa, como a produção de sintomas neuróticos.

Junto à proposição segundo a qual a angústia teria origem no eu, outra inovação apresentada neste texto traz contribuições significativas. Trata-se da hipótese de que a angústia está relacionada à repetição de uma experiência significativa anterior, qual seja, o ato do nascimento (Freud, 1916:462). Assim, se, no manuscrito de 1915 sobre as neuroses de transferência, Freud já havia vinculado a angústia a reminiscências de experiências pré-históricas da humanidade, nesta Conferência é a vinculação à pré-história do sujeito que é enfatizada<sup>5</sup>. Estas vinculações da angústia a eventos da memória filogenética e subjetiva, bem como a hipótese de se originar no eu, contribuiriam, cerca dez anos mais tarde, para a revisão da primeira teoria da angústia, inclusive no que diz respeito à sua vinculação com o tema do desamparo.

---

<sup>5</sup> Em verdade, a articulação da angústia a eventos psíquicos anteriores já havia sido mencionada uma vez antes, em uma nota de rodapé acrescentada ao texto de *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900) em 1909, na qual consta que “o ato de nascer é a primeira experiência de angústia, e portanto a fonte e o protótipo do afeto de angústia” (Freud, 1900:376).



Em 1926, a noção de desamparo é explicitamente relacionada à angústia e as experiências primitivas do bebê recém-nascido exercem um papel essencial nesta articulação. Neste texto, fundamentado nos princípios da segunda tópica, Freud apresenta a segunda teoria da angústia, a partir da qual sugere uma diferenciação entre a angústia automática e a angústia sinal. De acordo com esta proposta, a angústia automática seria desencadeada por uma situação traumática de desamparo, na qual o psiquismo é invadido por um excesso de excitação, sem poder dominá-lo. Estas circunstâncias estabelecem uma articulação definitiva entre angústia e desamparo, uma vez que o acúmulo de tensão que não pode ser elaborado ou descarregado pelo psiquismo seria, então, análogo à vivência primordial do bebê após o nascimento, quando este é imerso em uma situação de desamparo. Neste sentido, Freud (1926a[1925]) entende que na experiência inaugural de desamparo a criança experimenta a angústia em sua forma original, e esta, por sua vez, é assumida como protótipo para todas as demais situações de angústia atravessadas pelo sujeito. Articulados, angústia e desamparo contribuem ainda para a revisão da noção de trauma apresentada neste mesmo texto, uma vez que angústia, desamparo e trauma são peças chave na discussão sobre as medidas de proteção contra o excesso de excitação e os efeitos danosos que podem advir quando fracassam.

A angústia sinal, por sua vez, designaria um recurso do eu que, frente a uma ameaça de perigo, procura se defender, na tentativa de impedir o estabelecimento da angústia automática. Para tanto, a angústia sinal reproduziria de forma atenuada a reação primordial de angústia, ligada à experiência de desamparo do bebê, como forma de despertar outros processos de defesa capazes de evitar um aumento desmedido da excitação psíquica. Assim, as duas formas da angústia descritas em 1926, como fenômeno automático e como sinal, seriam produtos “do desamparo mental da criança, o qual é um símile natural de seu desamparo biológico” (Freud, 1926a[1925]:162).

A experiência inicial de desamparo possibilita a percepção, por parte da criança, de que outra pessoa, geralmente a mãe, através dos cuidados que dispensa, é capaz de pôr fim ao desconforto e à angústia que a acometem. Para o bebê, então, aos poucos, a separação com relação à figura cuidadora passa a ser reconhecida como uma situação de perigo a ser evitada, pois representa o risco de vulnerabilidade frente ao crescimento da excitação psíquica, isto é, o risco de

abandono ao seu próprio desamparo. A ameaça de castração, o medo da perda de amor, a severidade do superego, e, enfim, o temor da morte, posteriormente, também são assumidos como ameaças à vida e à integridade narcísica. Em todas estas circunstâncias, o verdadeiro perigo que ameaça o sujeito é, mais uma vez, o abandono a seu próprio desamparo, o que contribui para que este se consolide como núcleo da situação de perigo (Freud, 1926a[1925]). Sendo o risco de perda ou separação do objeto, que supostamente seria capaz de evitar a instalação da vivência de desamparo, o elemento em comum entre as situações de perigo, então, desamparo, angústia e separação se articulam estreitamente, uma vez que o risco de ser privado de algo, quer seja o pênis, o amor do outro ou mesmo a própria vida “equivale a uma nova separação dela [mãe], e isto por sua vez significa ficar desamparadamente exposto a uma tensão desagradável, devido à necessidade instintual, como foi o caso no nascimento” (Freud, 1926a[1925]:163).

A constatação de que a vinculação ao outro é a única forma de contornar a vivência de desamparo e a angústia que o acompanha parece, assim, evidenciar uma continuidade entre propostas apresentadas em 1895 e 1926, em especial no que diz respeito à abertura à alteridade que o desamparo institui. Neste sentido, a ameaça de perda do objeto e de estabelecimento do desamparo que as situações de perigo implicam, tal como proposto no texto de 1926, parecem corroborar a afirmação, apresentada mais de 30 anos antes, de que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (Freud, 1950a[1895]:431). A necessidade de vinculação ao outro é, então, considerada um elemento indispensável à vida, que nunca deixou de ser destacado no entendimento freudiano do desamparo.

Pode-se dizer que as reflexões trazidas em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1926a[1925]) consolidam o percurso teórico a partir do qual o desamparo deixa de ser pensado exclusivamente como uma “situação” ligada à insuficiência psicomotora do bebê e se afirma como uma “condição” fundamental, tal como proposto por Costa Pereira (2008). Cabe destacar ainda que a vinculação do desamparo à imaturidade física e biológica da criança, tão presente no texto do *Projeto*, nunca foi efetivamente abandonada por Freud, mas, gradualmente, deixou de ser a palavra final sobre a condição de desamparo para se afirmar como seu protótipo (Freud, 1926a[1925]). Ao final do texto de 1926, então, vemos a dimensão biológica e a vinculação ao outro, que inicialmente foram relacionadas

ao tema do desamparo em 1895, articuladas de uma forma original, uma vez que, mais do que um risco restrito aos momentos iniciais da vida, o desamparo passou a ser reconhecido como uma ameaça que se faz presente ao longo de toda a existência:

O fator biológico é o longo período de tempo durante o qual o jovem da espécie humana está em condições de desamparo e dependência. Sua existência intra-uterina parece ser curta em comparação com a da maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado. [...] Além disso, os perigos do mundo externo real têm maior importância para ele, de modo que o valor do objeto que pode somente protegê-lo contra eles e tomar o lugar da sua antiga vida intra-uterina é enormemente aumentado. O fator biológico, então, estabelece as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado que acompanhará a criança durante o resto da vida. (Freud, 1926a[1925]:179).

Assim, inicialmente como uma “situação” e posteriormente como “condição” o desamparo assume, no texto de Freud, o papel de referência essencial na constituição psíquica e, ao revelar a importância para o sujeito da vinculação ao outro, repercute também em aspectos da dimensão cultural trabalhados em textos como *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927) e *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930).

### **2.1.1. Ruídos dissonantes: do desamparo em Freud à dependência em Ferenczi e Winnicott**

A hipótese de que o desamparo é uma condição que atravessa e influencia toda a existência humana é, em verdade, uma marca distintiva do pensamento freudiano que repercute diretamente na concepção de sujeito proposta originalmente pela psicanálise. De fato, desde sua primeira aparição no texto de Freud até as considerações do final da década de 1920, que o consolidaram como uma condição inexorável, o desamparo esteve associado aos processos de constituição psíquica que, por sua vez, estão estreitamente ligados à relação com o outro. Neste sentido, a concepção freudiana de desamparo ajudou a romper com o modelo de subjetividade vigente até o século XIX, que, como destaca Rocha (1999), correspondia a um “modelo fechado do tipo identitário, que enclausura narcisicamente o sujeito dentro de sua autossuficiência” (Rocha, 1999:343). Indo na contramão deste cenário, o pensamento freudiano inovou ao propor um sujeito

dividido e incompleto, e desde o início dependente de um outro, capaz de auxiliá-lo a atravessar seu desamparo.

A importância da vinculação ao outro foi destacada pela primeira vez justamente na descrição da vivência inicial de desamparo da criança pequena, ainda no *Projeto* (Freud, [1950]1895) e, desde então, embora não tenha sido extensamente discutida, permaneceu como uma posição nunca abandonada por Freud. Esta relação primária com o outro, da qual a situação de desamparo é paradigmática, de certa forma, atravessa toda a produção psicanalítica, uma vez que determinadas características descritas no texto de 1895 são retomadas e reafirmadas por autores pós-freudianos em discussões posteriores. É em relação a isto que Jacques André (1999) destaca que a comunicação estabelecida entre o bebê desamparado e o adulto que lhe dispensa cuidados, tal como descrito por Freud na primeira experiência de satisfação, evidencia uma dissimetria entre os dois sujeitos, que, segundo o autor, seria um componente essencial da experiência de desamparo. A dissimetria seria, então, uma característica distintiva da relação inicial com o outro. A partir disso, André (1999) sugere que o par dissimétrico formado pelo adulto potente e a criança que precisa ser acudida se faz presente também em algumas outras propostas freudianas, entre as quais destaca, inicialmente, a noção de sedução, cujos primeiros desenvolvimentos são, de fato, contemporâneos à escrita do *Projeto*.

É nos textos do final do século XIX dedicados ao estudo da etiologia da histeria que a sedução é discutida pela primeira vez, sendo, então, apresentada como um dos elementos que compõem a dimensão traumática dos episódios de experiência sexual prematura que, naquele momento, Freud entendia estar na origem dos adoecimentos neuróticos. A sedução, assim, consistiria em um ato no qual um adulto estabeleceria um contato sexual com uma criança que, por ainda não ter atravessado a puberdade, não teria atingido a maturidade de sua sexualidade. Neste contexto, a dimensão dissimétrica da cena de sedução assume um papel importante, como se verifica em uma passagem de *A etiologia da histeria* (Freud, 1896), de acordo com a qual “as crianças não sabem chegar aos atos sexuais, a menos que tenham sido previamente seduzidas. Por conseguinte, as bases da neurose seriam sempre lançadas na infância por adultos (Freud, 1896:193)”. Assim, nesta discussão, o aspecto traumático da cena de sedução se revela diretamente articulado à dissimetria entre a sexualidade adulta e infantil.

Posteriormente, entretanto, esta proposta original da teoria da sedução foi abandonada por Freud e, a partir de então, ao invés de uma cena real de sedução vivida pela criança, seriam fantasias infantis de sedução que, em função de sua dimensão traumática, desencadeariam os quadros neuróticos. Esta virada teórica que, em diversos aspectos, se revelou essencial para o advento da psicanálise, contribuiu também para que a ideia de sedução, embora mantendo estreita ligação com a questão da dissimetria, ganhasse novos contornos no bojo da teoria psicanalítica. Para tanto, a discussão a respeito da sexualidade infantil, tal como se verifica em *Três ensaios sobre sexualidade* (Freud, 1905b), teve especial importância, uma vez que através dela a relevância que a sedução assume na constituição psíquica da criança foi evidenciada. Como esclarece Jacques André (1999), trata-se, neste momento, de uma perspectiva mais ampla da ideia de sedução:

Distinta desta vez da perversão singular, a ideia é então a de uma sedução extensiva ao “comércio” entre o adulto e a criança, na inextrincável mistura de cuidados e de amor (incluída a sexualidade inconsciente). (André, 1999:107).

Assim, é a partir da ideia de um amor que se mistura aos cuidados, no contexto da sedução e da dissimetria, que Freud, em 1905, aponta pela primeira vez a relevância que o contato e o tratamento destinados à criança pequena têm na formação de seu aparelho psíquico, em especial na emergência da dimensão pulsional. Então, ao defender a natureza sexual da relação estabelecida entre uma mãe e seu bebê, ressaltando, inclusive, a importância que esta adquire nos futuros investimentos de objeto da criança, Freud afirma que “a criança aprende a amar outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades” (Freud, 1905b:209). Seria a partir de “sentimentos derivados de sua própria vida sexual” (Freud, 1905b:210) que uma mãe, ao beijar e acariciar seu filho, agiria como sua primeira sedutora e, desta maneira, contribuiria para sua constituição subjetiva. Neste sentido, parece claro que, através da ampliação da ideia de sedução, torna-se mais evidente a importância que a dissimetria entre o adulto e a criança desamparada tem para o processo de constituição psíquica no pensamento freudiano, tal como sinalizado já desde 1895.

O valor da função do cuidador para a formação do psiquismo volta a ser destacada em outros textos como *Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua*

*infância* (Freud, 1910b), no qual Freud discute as diversas e significativas marcas psíquicas que os cuidados dispensados pela mãe deixaram na organização psíquica do artista. Do mesmo modo, também em *Esboço de psicanálise* (Freud, 1938), antes de introduzir a discussão a respeito do Complexo de Édipo, Freud reafirma que “através dos cuidados com o corpo da criança, ela [a mãe] se torna seu primeiro sedutor” (Freud, 1938:217). Parece, assim, que a ideia de uma ajuda alheia, vital para a criança desamparada, citada pela primeira vez no *Projeto* (Freud, 1895), permaneceu válida e foi, inclusive, ampliada e aprofundada, abrindo caminho para outras propostas como a da sexualidade infantil, esfera pulsional, além do próprio Complexo de Édipo. Contudo, se, naquele primeiro momento, eram as necessidades fisiológicas do bebê que estavam em primeiro plano, justificando a urgência da intervenção do adulto, os desenvolvimentos teóricos posteriores evidenciaram o quanto o par dissimétrico que envolve o adulto e a criança vai além das demandas biológicas e se revela fundamental para a emergência da questão pulsional e seus desdobramentos psíquicos posteriores. E, neste percurso teórico, o desamparo, inicialmente considerado apenas em sua dimensão biológica, e, posteriormente, reconhecido em sua perspectiva psíquica, permaneceu como pano de fundo e como condição fundamental que atravessa o sujeito.

Esta articulação entre desamparo e dissimetria é, segundo Jacques André (1999), uma característica presente no texto de Freud que teria servido como um ponto de partida, abrindo caminho para os percursos teóricos originais que outros autores construíram a partir dos estudos de questões implicadas no início da vida. Assim, mesmo reconhecendo diferenças fundamentais entre as propostas de Freud a respeito da questão do desamparo e as perspectivas apresentadas por autores como Ferenczi e Winnicott, Jacques André (1999) sugere que a posição freudiana deve ser assumida como precursora daquelas que a seguiram.

Há ao menos dois temas abordados pelo pensamento de Ferenczi que contribuem para a reflexão a respeito do desamparo, nos quais a questão da dissimetria também está implicada. O primeiro deles se revela a partir da ênfase e do desdobramento dados à questão da dissimetria entre o adulto e a criança. Neste contexto, é com o objetivo de sustentar sua defesa a respeito da origem externa do trauma que Ferenczi elabora o texto *Confusão de línguas entre os adultos e a criança* (1933), no qual aponta para a dimensão traumática do encontro entre um

adulto, cuja sexualidade está inserida no registro da paixão, e uma criança, cujas vivências sexuais permanecem no campo da ternura. Em uma situação traumática, então, tais adultos “confundem as brincadeiras infantis com os desejos de uma pessoa que atingiu a maturidade sexual, e deixam-se arrastar para a prática de atos sexuais sem pensar nas consequências” (Ferenczi, 1933:116). Desta maneira, a dissimetria é aqui abordada a partir de um outro ponto de vista, de acordo com o qual a potência do adulto é compreendida em seu potencial traumático, e não mais apenas em sua disponibilidade para acolher o desamparo infantil. Em verdade, como aponta Costa Pereira (2008), nestas circunstâncias, observa-se a vivência de desamparo a partir de uma nova perspectiva:

Até então, tratava-se de um assunto restrito a um certo universo fechado do sujeito, ou seja, o desamparo provinha unicamente da excitação interna da necessidade não satisfeita. Agora, é o outro, o adulto ocupando uma posição assimétrica e de dominância em relação à criança, que é capaz de colocá-la na posição de objeto impotente antes seus próprios desejos (Costa Pereira, 2008:149/150).

Na circunstância da confusão de línguas, portanto, a associação entre desamparo e dissimetria é retirada de sua função constitutiva e, sendo levada às últimas consequências, assume, ao contrário, um papel traumático. Desamparo e dissimetria referem-se, neste cenário, à impossibilidade de defesa frente ao outro<sup>6</sup>.

É na discussão em torno das vivências emocionais do bebê que as propostas de Ferenczi trazem contribuições que, em certa medida, encontram repercussão no trabalho posterior de Winnicott. No que diz respeito à experiência inicial de desamparo, Ferenczi embora não contradiga Freud, recorre poucas vezes à noção de desamparo, discutindo as vivências da criança a partir da ênfase na dependência com relação ao meio a redor. Em Ferenczi, esta dependência é pensada não apenas a partir das demandas das necessidades fisiológicas e de descarga pulsional, mas em especial a partir da importância de se restabelecer a vivência de onipotência (Ferenczi, 1913; 1929).

---

<sup>6</sup> A rigor, esta perspectiva acerca do desamparo pode ser identificada mesmo em Freud, ao menos em uma breve passagem de *Totem e tabu* (Freud, 1913), na qual os recém-nascidos, bem como homens mortos e mulheres menstruadas, são apontados como tabus, uma vez que possuiriam a “qualidade de provocar desejos proibidos em outros e de despertar neles conflitos ambivalentes”, em especial em função de seu “desamparo especial” (Freud, 1913:53). Esta dimensão do desamparo, entretanto, não encontra grande repercussão no texto de freudiano, sendo especialmente desenvolvida a partir das propostas ferenczianas a respeito do trauma (Ferenczi, 1933).

A qualidade do meio pelo qual a criança é acolhida foi discutida por Ferenczi em *O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios*, trabalho no qual, ao ratificar a importância da ajuda dispensada ao bebê para aliviar o desprazer intenso experimentado e manifesto através do choro e da agitação (Ferenczi, 1913:49/50), enfatiza a necessidade de que haja um “meio particularmente conciliador” (Ferenczi, 1913:55), “atento e empenhado no bem-estar da criança” e “dedicado” (Ferenczi, 1913:56). Também em *A criança mal acolhida e sua pulsão de morte* (Ferenczi, 1929) a importância do meio volta a ser enfatizada, quando Ferenczi afirma que, ao nascer, uma criança se encontra mais vulnerável à pulsão de morte do que um adulto, pois a pulsão de vida, “‘força vital’ que resiste às dificuldades da vida” (Ferenczi, 1929:58), só se estabelece e ganha força a partir das relações e laços estabelecidos entre o bebê e aqueles que a ele se dedicam.

Parece, então, que a posição de Ferenczi a respeito do início da vida privilegia a importância da relação com os cuidadores, que inclui uma dimensão dissimétrica, mas sem ressaltar a experiência de desamparo da criança. Desta maneira, se considerarmos, por um lado, a questão traumática da dissimetria apontada no contexto da confusão de línguas e, por outro, o destaque conferido ao aspecto relacional nas vivências primárias, uma distinção importante entre as propostas de Freud e Ferenczi se revela de modo mais nítido. Se para Freud é a condição inexorável de desamparo do sujeito que assinala a importância da vinculação ao outro, em Ferenczi é justamente a relação com o outro que parece enfatizar a vulnerabilidade do sujeito. Embora não sejam posições opostas, podendo, inclusive, em certa medida, ser assumidas como complementares, a diferença entre elas abre caminho para proposições que se diferenciam de forma mais contundente do pensamento de Freud, como parece ser o caso das considerações de Winnicott a respeito das experiências primitivas do bebê.

Winnicott, de fato, questiona a tese freudiana do desamparo, o que contribui para confirmar o caráter heterodoxo de seu pensamento, quando comparado à “psicanálise ortodoxa” (Plastino, 2007:199). Tal heterodoxia se justifica, uma vez que, mais do que uma simples divergência conceitual, o questionamento das propostas freudianas a respeito do desamparo acompanha a proposição de uma concepção de sujeito que, ao mesmo tempo, critica e aprofunda as ideias clássicas de Freud. Assim, a crítica winnicottiana ao desamparo, tal como concebido por



Freud, poucas vezes é manifestada de forma explícita, a não ser em breves passagens, como esta em que o autor reflete acerca da experiência de nascimento:

Não creio que os fatos justifiquem a teoria segundo a qual no processo de nascimento haveria essencialmente uma situação em que o bebê se sentiria desamparado (Winnicott, 1949:268).

O recurso a discordâncias diretas com relação ao texto freudiano é pouco utilizado por Winnicott. Por esta razão, sua posição central se revela fundamentalmente através de suas propostas sobre o processo de constituição subjetiva, a partir das quais sugere que o bebê só pode ser pensado de maneira indissociável de seu ambiente. Deste modo, não seria possível conceber uma experiência do bebê que fosse anterior à relação com o outro, tal como é proposto por Freud a respeito da experiência primordial de desamparo. Neste sentido, Winnicott sugere:

Hoje, de um modo um pouco mais tranquilo, eu diria que antes das relações de objeto as coisas são assim: a unidade não é o indivíduo, a unidade é o contexto ambiente-indivíduo. O centro de gravidade do ser não surge no indivíduo. Ele se encontra na situação global. Através do cuidado suficientemente bom, através das técnicas, da sustentação, e do manejo geral, a casca passa a ser gradualmente conquistada, e o cerne (que até então nos dava a impressão de ser um bebê humano) pode começar a tornar-se um indivíduo (Winnicott, 1948:166).

A articulação indelével desde o nascimento entre o sujeito e o ambiente sugerida pela posição winnicottiana parece, então, ir de encontro à proposta freudiana de uma vivência de desamparo inicial. De fato, a perspectiva freudiana supõe que seria justamente a vulnerabilidade do bebê o que levaria ao estabelecimento do laço com o outro. É neste sentido, portanto, que as ideias de Ferenczi e Winnicott parecem se aproximar, visto que, preservadas as singularidades teóricas de cada um deles, ambos privilegiam as relações que, desde o início, envolvem o bebê e, com isso, questionam a existência de um desamparo “*a priori*”, tal como defende Freud.

Para Winnicott, seriam, então, a criatividade e agressividade os elementos primordiais do psiquismo infantil, e não o desamparo (Freire Costa, 2000; Plastino, 2007). Por esta razão, as eventuais necessidades e faltas experimentadas pela criança seriam devidas às falhas do ambiente em sua função essencial de possibilitar a ilusão de onipotência. As frustrações, os traumas e, principalmente,

as formações de sintoma enfrentadas por um sujeito ao longo de sua vida, dever-se-iam não a irrupções pulsionais ou à condição de desamparo inexorável, mas à quebra na continuidade da existência, causada, essencialmente, por uma prolongada falha ambiental (Winnicott, 1967). Em Winnicott, portanto, diferentemente do que propõe Freud, seriam a interrupção da criatividade inerente à vida, da continuidade de ser, e, conseqüentemente, a perda do sentido da vida os grandes riscos existentes no horizonte do sujeito. Trata-se, por conseguinte, da inibição de uma potência própria da vida, ao contrário do confronto com uma condição inexorável, como propõe a noção freudiana de desamparo (Freire Costa, 2000; Plastino, 2007).

Parece possível propor que as noções de “desamparo” e “dependência” representam e ilustram bem as especificidades do contexto teórico em que são discutidas, consideradas as diferenças entre as teorias de Freud e Winnicott. Enquanto o desamparo é assumido na teoria freudiana como condição inexorável do sujeito e fundo referencial de toda constituição psíquica, no pensamento de Winnicott, a dependência absoluta entre o bebê e o ambiente é vista como aspecto primordial da subjetividade, sendo rejeitada a hipótese de uma vivência anterior à possibilidade de acolhimento pela mãe-ambiente. É neste sentido, então, que em seu texto *A fidelidade da heterodoxia* (Plastino, 2007), Carlos Alberto Plastino afirma que “para Winnicott o dado universal não é então o desamparo, mas a dependência” (Plastino, 2007:221).

A universalidade do desamparo, proposta pelo texto freudiano, é também examinada e questionada por Jurandir Freire Costa (2000), em *A noção psicanalítica de desamparo*. Neste trabalho, o autor, partindo do referencial teórico da pragmática e das propostas de Wittgenstein, defende que o desamparo deve ser assumido como fruto de um determinado contexto, uma leitura de mundo específica, e não como a mais fundamental característica do humano, tal como propõe a teoria freudiana. Freire Costa (2000) recorre, então, à teoria de Winnicott para questionar a universalidade do ponto de vista freudiano, reconhecendo que estes dois conjuntos teóricos se opõem em seus fundamentos a respeito da constituição subjetiva. Sugere, assim, que as propostas do psicanalista inglês estariam ancoradas em um sistema de interpretação do mundo original e, por esta razão, suas proposições teriam deslocado o eixo da concepção freudiana de sujeito, deixando em segundo plano as questões defensivas e sintomáticas, para

privilegiar as experiências emocionais que facilitam o estabelecimento da harmonia do *self* e do corpo com as demandas da cultura (Freire Costa, 2000:77). As reflexões trazidas por Freire Costa (2000) enfatizam, assim, a necessidade de se considerar o contexto teórico em que a noção de desamparo se insere, criticando seu viés ontológico, apontando para sua pertinência a um sistema teórico específico. Contudo, como destaca o autor, esta análise pragmática do desamparo não invalida o valor da experiência emocional do desamparo na clínica, apenas propõe uma perspectiva teórica específica para compreendê-la.

Do desamparo concebido por Freud à dependência teorizada de maneiras distintas por Ferenczi e Winnicott, diferentes perspectivas se apresentam para os estudos sobre os momentos iniciais da vida. E o desamparo como uma condição inexorável é, de fato, apenas uma delas, que se distingue como uma marca do pensamento freudiano e, portanto, da concepção de sujeito que deriva deste conjunto teórico.

Entre as diversas características associadas ao desamparo primordial proposto por Freud, tais como a compreensão de que este se constitui em função de um excesso de excitação psíquica com o qual o sujeito não consegue lidar, sua vinculação com a primeira experiência de satisfação, sua estruturação a partir da dissimetria entre a criança e um cuidador, além de sua implicação nos primórdios da comunicação, é a abertura para o outro o aspecto que propomos aqui destacar, através da afirmativa de Rocha (1999):

...a essência do desamparo é a solidão e o sentimento de impotência, constituídos pela impossibilidade do sujeito de encontrar sozinho uma saída para a situação em que se encontra. Mas ela não termina aí, porque, ao mesmo tempo e normalmente, o desamparo abre para a alteridade. (Rocha, 1999:342).

Segundo o autor, é porque o desamparo fundamenta a vinculação ao outro que este se afirma como uma “experiência estruturante da subjetividade” (Rocha, 1999:342-343), assinalando a importância da vinculação ao outro para o sujeito, ao longo de toda a vida. E, neste contexto, a cultura parece ser uma construção privilegiada para viabilizar esta vinculação ao outro.

## 2.2. A cultura como uma resposta ao desamparo

De acordo com a posição freudiana, a primeira experiência psíquica é marcada por uma contrariedade, uma vez que consiste na invasão por uma tensão, traduzida como mal-estar e desamparo para o bebê. Monique Schneider, em *La détresse aux sources de l'étiologie* (2011), sugere que esta seja uma situação de “confrontação com uma exterioridade impiedosa, levando a um ‘sofrimento’ interpretado como ‘pane’”<sup>7</sup> (Schneider, 2011:10). Contudo, é também desta primeira experiência originária que nasce a referência do sujeito ao outro, isto é, à “pessoa experiente” (Freud, 1950[1895]:431), capaz de acudir a criança e livrá-la do sofrimento, o que aponta para o caráter paradoxal da relação do sujeito com a exterioridade. Isso porque se, no primeiro momento, ela é fonte de desconforto para o sujeito, ao mesmo tempo, é a partir da própria dimensão exterior que emerge a possibilidade de auxílio ao bebê.

Schneider (2011) destaca que o mesmo termo “atenção”, utilizado por Freud para descrever a posição do analista frente ao paciente, foi introduzido no *Projeto* para designar a atitude que o cuidador precisa assumir para perceber o conjunto de processos, ao mesmo tempo sensoriais, afetivos e cognitivos, que envolvem o recém-nascido. A iniciativa e a intervenção desta “pessoa experiente” são, então, fundamentais nas experiências primitivas do bebê. O primeiro choro, de fato, seria “fundador de um cruzamento de dimensões – nutritivas, gestuais, éticas – que inserem a manifestação infantil em uma troca com o outro”<sup>8</sup> (Schneider, 2011:12. Tradução livre). Para tanto, é essencial que aquele que se ocupa do bebê disponha de recursos simbólicos para interpretar as manifestações do bebê e acolhê-lo adequadamente. Para além de cuidados corporais, as vivências iniciais da criança dependem também de uma inserção em um contexto cultural para serem atendidas, e este processo se faz presente já na atenção dispensada pela “pessoa experiente” que se dedica ao bebê. Estas mesmas referências culturais que servem de orientação aos cuidados com o recém-nascido contribuem, desde a ocasião do nascimento, para a inserção social do sujeito. Sobre esta articulação Schneider (2011) destaca:

<sup>7</sup> Texto original: “*confrontation avec une extériorité impitoyable, débouchant sur une ‘souffrance’ interprétée comme ‘pane’*”

<sup>8</sup> Texto original: “*fondateur d'un carrefour de dimensions - nutritives, gestuelles, éthiques - servant à insérer la manifestation infantile dans un échange avec l'autre*”.

Freud propõe desta forma uma conexão através da qual se tornam inseparáveis as primeiras reações pós-natais e as criações culturais que respondem às exigências éticas; é, na verdade, no mesmo parágrafo que são mencionadas a ‘nutrição’, a ‘proximidade do objeto sexual’ e os ‘motivos morais’. A análise do *Projeto* se encontra da mesma forma convidada a levar em consideração esta conexão fundadora<sup>9</sup> (Schneider, 2011:13. Tradução livre).

Schneider (2011) insiste, entretanto, que esta ligação entre as vivências primárias e a vinculação cultural não deve ser assumida de forma simplista. Ao contrário, faz-se necessário reconhecer sua complexidade, dado que esta articulação é constituída através das distintas dimensões implicadas nos cuidados iniciais com o bebê, sejam elas normativas, éticas ou estéticas. Parece, então, que o aspecto em comum que permite articular a experiência primitiva de desamparo e a dimensão da cultura é o laço com o outro, inaugurado através da experiência de satisfação, em socorro ao desamparo inicial, e radicalizado na inserção na civilização

### 2.2.1. A psicanálise e os estudos sobre a cultura

Em seus estudos sobre a questão da cultura, Freud deu origem ao que Smadja sugere ser uma “sócio-anthropologia de essência psicanalítica<sup>10</sup>” (Smadja, 2013:203. Tradução livre). Embora fosse contemporâneo de autores como Émile Durkheim e Max Weber, e Edward Burnett Tylor, James G. Frazer, Lewis Henry Morgan e Franz Boas, fundadores da Sociologia e da Antropologia, respectivamente, Freud elaborou concepções próprias e originais em torno de temas ligados à cultura e à sociedade. As pesquisas inaugurais da psicanálise a respeito da cultura, não obedeceram, então, aos critérios metodológicos, nem acompanharam os referenciais teóricos das Ciências Sociais. Ao contrário, apesar de adotarem com frequência uma terminologia característica deste outro campo de saber, utilizando noções como as de “povos”, “culturas” e “fenômenos sociais”, além de recorrer a estudos e pesquisas desenvolvidos por sociólogos e antropólogos, as elaborações freudianas compartilham com estas ciências apenas

<sup>9</sup> Texto original: “Freud propose de ce fait une connexion par laquelle deviennent inséparables les premières réactions post-natales et les créations culturelles répondant à des exigences éthiques; c’est en effet dans le même paragraphe que sont mentionnés la “nourriture”, la “proximité de l’objet sexuel” et les “motifs moraux”. L’analyse du texte de l’Esquisse se trouve du même coup invitée à tenir compte de cette connexion fondatrice”.

<sup>10</sup> Texto original: “socio-anthropologie d’essence psychanalytique”.

determinados aspectos temáticos, sem empregar os mesmos critérios em suas definições conceituais ou em seus métodos de investigação (Smadja, 2013).

Assoun (1995) sugere que a relação pretendida por Freud entre a psicanálise e as ciências dedicadas ao estudo das culturas e sociedades fosse a de uma colaboração, uma vez que a psicanálise levaria a estes campos do saber o conhecimento sobre a dimensão inconsciente, contribuindo, desta maneira, para o entendimento de seus objetos de pesquisa a partir de uma nova perspectiva. Assim, ao se aproximar das ciências sociais, a psicanálise pôde compreender a cultura pelo seu avesso, propondo ser justamente a partir daquilo que a dimensão coletiva esconde e reproduz que se revela o vínculo com o inconsciente.

A articulação entre tais áreas do conhecimento foi comentada por Freud em *A questão da análise leiga* (1926b):

Como uma ‘psicologia profunda’, uma teoria do inconsciente mental, [a psicanálise] pode tornar-se indispensável a todas as ciências que se interessam pela evolução da civilização humana e suas principais instituições como a arte, a religião e a ordem social (Freud, 1926b:280).

Se, atuando como um “instrumento de pesquisa” (Freud, 1926b:281), a psicanálise ofereceria auxílio às ciências sociais e culturais, da mesma forma, o percurso de formação de analistas deveria incluir disciplinas que, ultrapassando o âmbito da medicina, se dedicassem a temas como história da civilização, mitologia, psicologia da religião e literatura. O conhecimento em tais áreas seria, para Freud, uma condição indispensável para a prática da psicanálise, o que ratifica a importância da aproximação entre estes campos do saber (Freud, 1926b:278).

As propostas de Freud sobre as questões da cultura se mantêm, assim, fiéis aos princípios da própria teoria psicanalítica e, por isso, foram elaboradas a partir dos conceitos e fundamentos epistemológicos empregados pela psicanálise no estudo sobre processos e mecanismos psíquicos individuais. Assim, a perspectiva psicanalítica da cultura constitui-se como uma proposta teórica que estabelece, desde sua origem, uma estreita vinculação entre as esferas individual e coletiva, o que parece ser corroborado pela observação de Freud de que, em última análise, “a psicologia individual [...], é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, 1921:91).

Entretanto, Smadja (2013) destaca que esta articulação entre as esferas individual e coletiva, ao mesmo tempo em que figura como um dos traços distintivos do pensamento de Freud sobre a cultura, é alvo de críticas de pesquisadores da Sociologia e da Antropologia, que entendem que, ao recorrer ao conjunto teórico da psicologia individual, a perspectiva psicanalítica da cultura não reconheceria a especificidade e a singularidade da dimensão coletiva:

Como consequência, sua metodologia consistirá principalmente em uma transferência brutal, direta e maciça, das noções e conceitos de sua psicologia individual, aquela do sonhos e das neuroses, ao campo da psicologia de massas e, portanto, ao vasto domínio que engloba a sociedade, a cultura a civilização, a comunidade e as massas. E isso será criticado pelo conjunto de especialistas das ciências sociais<sup>11</sup> (Smadja, 2013:3. Tradução livre).

Para Assoun (1995), contudo, as propostas de Freud em torno da questão da cultura não se resumem a uma transposição de princípios de forma mecânica. Mais do que aplicar conceitos da psicanálise à etnologia, o autor entende que Freud se dedicou a um desafio específico, qual seja, o de oferecer um novo olhar sobre fenômenos culturais a partir da perspectiva psicanalítica. Neste sentido, Assoun destaca que a noção de cultura “não sai ilesa dessa prova da psicanálise: ela é situada, de certa maneira, diante do segredo de sua origem” (Assoun, 1995:245), o que só é possível a partir da articulação entre as esferas individual e coletiva, que sugerimos ser uma marca do pensamento de Freud sobre a cultura (Assoun, 1995; Smadja, 2013).

Ainda que se reconheça a originalidade e a relevância das contribuições psicanalíticas ao estudo das raízes do fenômeno cultural, a psicanálise, ao investigar questões inconscientes implicadas na cultura, de fato, não confere à dimensão coletiva o mesmo rigor que as ciências sociais. Isto se evidencia na própria questão da escolha dos termos para designá-la, uma vez que Freud emprega como sinônimos termos que são criteriosamente diferenciados pelas Ciências Sociais. Assim, noções como “sociedade”, “comunidade”, “massa”, “grupo” e “povos” são utilizadas no texto freudiano de forma alternada, sem acompanhar as especificidades que a Sociologia e a Antropologia lhes conferem

<sup>11</sup> Texto original: “*En conséquence, sa méthodologie consistera principalement en transfert brutal, direct et massif, des notions et concepts issus de la psychologie individuelle, celle du rêve et des névroses, au champ de la psychologie des masses, donc, en fait, au vaste domaine englobant la société, la culture, la civilisation, la communauté et les masses. Ce qui lui sera reproché par l'ensemble des spécialistes des sciences sociales*”.

enquanto conceitos (Smadja, 2013). Neste contexto, destaca-se ainda o declarado “desprezo” (Freud, 1927:16) pela discussão clássica sobre as distinções entre as noções de “*Kultur*” e “*Zivilisation*”<sup>12</sup>, expresso em *O futuro de uma ilusão*, de 1927<sup>13</sup> e também em 1933, em *Por que a guerra?*. Esta indiferenciação temática, que ainda hoje é alvo de críticas por sociólogos e antropólogos, parece, no entanto, reforçar a originalidade da perspectiva psicanalítica da cultura. Como sugere Assoun (1995), esta postura por vezes assumida como uma negligência exprime, na verdade, uma decisão de ruptura com a intensa discussão ideológica suscitada por estas noções no campo das ciências sociais, em especial no início do século XX. Sem dissertar sobre a “Ideia de Cultura”, Freud teria se dedicado a abordar o tema a partir de seu próprio campo de referência (Assoun, 1995:198).

No prefácio ao livro de Theodor Reik sobre as religiões, Freud assinala:

Havia, assim, uma tentação irresistível e, de fato, um dever científico de aplicar às várias ciências mentais os métodos de pesquisa da psicanálise, em regiões muito remotas do seu solo nativo. E, na verdade, o próprio trabalho psicanalítico com os pacientes apontava persistentemente na direção dessa nova tarefa, pois era óbvio que as formas assumidas pelas diferentes neuroses ecoavam as criações mais admiradas da nossa cultura (Freud, 1919:325.).

Debruçar-se sobre questões relativas à cultura se impôs, então, como uma “tentação irresistível”, um “dever científico” para a psicanálise. Longe de ser uma escolha aleatória, o campo cultural emergiu como um campo de investigação a partir da própria pesquisa sobre a clínica, o que permite concluir que, em última análise, no que diz respeito à articulação com a antropologia e a sociologia, a psicanálise assume uma posição intermediária, atuando como uma ligação entre a psicopatologia e as ciências da cultura (Assoun, 1995; Smadja, 2013).

<sup>12</sup> Embora Freud recuse diferenciar tais conceitos, Norbert Elias (1976[1939]) destaca que esta é uma discussão teórica com raízes históricas. Ambos os termos teriam surgido a partir do conflito entre nobreza e burguesia. Além disto, “*Kultur*” seria uma palavra de origem alemã, surgida por volta do século XVIII, em oposição à “*civilisation*”, de origem francesa. A proposição de “*Kultur*” fazia parte de uma busca por características e valores nacionais alemães, no momento do processo de unificação territorial e política do país (Elias, 1976[1939]). Ao longo do tempo, o significado de cada umas das palavras ganhou especificidades, mas, em seus escritos, Freud opta majoritariamente pelo termo “*Kultur*” para designar tanto “cultura” quanto “civilização”, escolha esta que repetimos neste trabalho.

<sup>13</sup> Em nota, o editor esclarece que, de modo geral, a edição inglesa opta pela utilização de “civilização” em referência ao substantivo e “cultural” para a forma adjetiva. Na edição brasileira, entretanto, o substantivo “cultura” também é utilizado com frequência.



## 2.2.2. Origens do estudo sobre a cultura em Freud

Já em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900), Freud postulou que os processos e mecanismos envolvidos na formação dos sonhos estariam também por trás da constituição patológica dos sintomas, o que atenuou as fronteiras entre o funcionamento psíquico dito normal e as patologias. Uma vez estando apta a compreender os processos psíquicos como um todo, a psicanálise logo se revelou capaz de desvendar também questões implicadas nas criações e produções humanas. Esta vinculação entre os primeiros estudos sobre o sonhos e a abertura da psicanálise a outros campos de conhecimento é expressa por Freud em uma passagem de *Dois verbetes de enciclopédia*, de 1923:

A análise dos sonhos forneceu-nos uma compreensão dos processos inconscientes da mente e demonstrou-nos que os mecanismos produtores dos sintomas patológicos operam também na mente normal. Assim, a psicanálise tornou-se uma *psicologia profunda* e, como tal, capaz de ser aplicada às ciências mentais, e pôde responder a um bom número de questões que a psicologia acadêmica da consciência era impotente para tratar. Numa etapa muito precoce, surgiram problemas de filogenia humana. Tornou-se claro que a função patológica amiúde nada mais era que uma regressão a uma etapa anterior na evolução da função normal (Freud, 1923c:306).

Desde sua origem, portanto, as investigações da psicanálise ultrapassavam os limites da psicopatologia, o que talvez estivesse a serviço dos interesses originais de Freud sobre os fenômenos culturais como um todo. De fato, Freud confessa no pós-escrito de sua autobiografia que seu interesse pela cultura tinha emergido ainda durante a juventude, mas que somente após um longo período dedicado às ciências naturais, à medicina e à psicoterapia pôde assumi-la como objeto de estudo. Propõe, então, que esta retomada do antigo interesse deva ser descrita como um “desenvolvimento regressivo”, uma vez que entende que o que está em jogo na cultura sejam reflexos dos mesmos conflitos verificados no psiquismo individual (Freud, 1925b[1924]:90).

A evidência de um precoce interesse de Freud pela cultura parece endossar a proposta de Smadja (2013) de que o estudo psicanalítico sobre cultura teria suas raízes já nas primeiras pesquisas sobre o aparelho psíquico e seus mecanismos. Neste sentido, sugere que as noções de “realidade” e “mundo externo”, presentes em textos que vão desde *As neuropsicoses de defesa* (Freud, 1894) e o próprio

*Projeto* (Freud, 1950[1895]) até *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930), representariam, no contexto da metapsicologia, elementos essenciais, não apenas para a constituição psíquica de um sujeito, mas também para sua socialização. Estando vinculados a noções como as de “percepção”, “representação”, “perigo externo”, “excesso de estímulos” e “obstáculos à satisfação”, as ideias de “mundo externo” e “realidade” evidenciam a importância da exterioridade no processo de construção do psiquismo. E, de acordo com Smadja (2013), em última instância, esta mesma exterioridade seria o objeto de estudo dos escritos sobre a cultura. Em outras palavras, o autor sugere, enfim, que as noções de “realidade” e “mundo externo”, no texto de Freud, mantêm relação com a dimensão coletiva:

Em primeiro lugar, a cultura e a sociedade se revelam a nós, onipresentes e onipotentes, tanto na psicanálise quanto em sua obra, em particular através da “realidade” e do “mundo exterior”, termos pertencentes à linguagem metapsicológica, a partir dos quais se diferencia o eu do isso de todo indivíduo e, correlativamente, se opera a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, considerado por Freud como “uma revolução psíquica” que conduz à mutação do eu-prazer em eu-realidade. Estes vocábulos designam principalmente a realidade social e cultural e menos frequentemente a natureza ou a realidade material <sup>14</sup> (Smadja, 2013:203. Tradução livre).

A ideia de um mundo externo cuja constituição envolve, necessariamente, os vínculos e relações entre sujeitos é, de fato, um aspecto encontrado desde cedo no texto de Freud, tal como se verifica na descrição da experiência de desamparo original e na vivência de satisfação (Freud, [1950]1895). Em tais circunstâncias, fica claro que a ajuda adequada à criança depende justamente de uma modificação no mundo externo, realizada por uma outra pessoa, não pelo bebê. E, como destaca Schneider (2011), na experiência do recém-nascido, a exterioridade se faz representar, paradoxalmente, como fonte de estímulos excessivos e também da “ajuda alheia”, além estar referida ainda à dimensão simbólica que permite interpretar a demanda da criança e inscrevê-la em uma coletividade. A constituição subjetiva, portanto, só é possível a partir da relação com o que é externo ao sujeito, seja como origem de sofrimento e da “ação específica”, como

---

<sup>14</sup> Texto original: “*En premier lieu, la culture et la société se révèlent à nous, omniprésentes et onnipotentes aussi bien dans la psychanalyse que dans son oeuvre, en particulier à travers la “réalité” et le “monde extérieur”, termes appartenant au langage métapsychologique, à partir desquels se différencie le moi du ça de tout individu et, corrélativement, s’opère la substitution du principe de réalité au principe du plaisir, considérée par Freud come une “révolution psychique” qui conduit à la mutation du moi-plaisir em um moi-réel. Ces vocables désignent principalement la réalité sociale et culturelle et moins fréquemment la nature ou réalité matériel*”.

ocorre no princípio da vida, ou como fonte de sacrifício e satisfação pulsional no âmbito da cultura

É, contudo, através do modelo clínico da neurose que a interrogação sobre a questão cultural se apresenta explicitamente no texto de Freud. Mais especificamente, é o confronto com a limitação pulsional e com o interdito do incesto, cujas consequências para o sujeito as neuroses ilustram, que conduzem a psicanálise à pesquisa sobre a cultura.

A ideia de uma inibição imposta às moções pulsionais, em verdade, sempre acompanhou a concepção de cultura em Freud. No *Rascunho N* (Freud, 1950[1897b]), que foi anexado a uma carta endereçada a Fliess em 1897, o termo alemão *Kultur* foi utilizado pela primeira vez na obra freudiana e definitivamente associado à proibição do incesto e à renúncia libidinal. Diz Freud: “o incesto é anti-social – a *civilização* consiste nessa renúncia progressiva” (Freud, [1950]1897b:354-355. Grifo nosso). Como observa o editor inglês, esta passagem, embora represente o momento de introdução desta noção em psicanálise, parece já reunir alguns dos principais elementos que mais tarde seriam discutidos por Freud em seus textos sobre a cultura, inclusive a proposta de que o principal fundamento da civilização é o sacrifício de ao menos parte das moções pulsionais de seus integrantes. Esta seria, então, a mais antiga e permanente característica da concepção freudiana de cultura, não tendo nunca sido abandonada ou revista pelo autor.

Enfatizando o papel da renúncia pulsional como pedra angular da cultura, Assoun (1995) propõe que há certa complementaridade entre os textos *Três ensaios sobre sexualidade*, de 1905, e *A moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, de 1908. Em ambos a questão do impedimento à pulsão se coloca, mas se no primeiro o tema é abordado em relação à sexualidade infantil e à formação da neurose, o texto de 1908 seria como um “contraponto sociocultural” (Assoun, 1995:58) a esta proposta inaugural, estabelecendo a renúncia pulsional no cerne da questão cultural. No primeiro texto de Freud dedicado ao estudo da articulação entre as dimensões subjetiva e coletiva, então, neurose e cultura estabelecem um vínculo, sendo a coerção pulsional o elo entre elas: a cultura, para se organizar, exige o sacrifício parcial da pulsão, o que contribui para a formação da neurose. Os sintomas neuróticos, por sua vez, evidenciam os prejuízos trazidos pela renúncia demandada pela organização

cultural, o que, em última análise aponta para o conflito fundamental entre sexualidade e civilização, ou ainda entre pulsão e cultura<sup>15</sup> (Assoun, 1995; Birman, 1998. Smadja, 2013).

De acordo com Birman (1998), tal conflito, que estaria presente no texto de Freud desde as primeiras considerações sobre a neurose, ainda nos trabalhos pré-psicanalíticos, opera como pano de fundo de toda a reflexão de Freud sobre a cultura. Ao longo do tempo, contudo, as transformações no bojo da teoria psicanalítica evidenciaram uma mudança na interpretação acerca da relação possível entre pulsão e cultura. Neste sentido, Birman (1998) sugere que se, inicialmente, as reflexões freudianas apontavam para uma possibilidade de conciliação entre os dois pólos opostos, a partir da década de 1920, no entanto, a dimensão conflituosa foi assumida como estrutural, não podendo ser totalmente superada. Este deslocamento que vai de uma crença em uma harmonia possível à constatação da impossibilidade de apaziguamento entre as demandas da pulsão e da civilização acompanha ainda as transformações no entendimento do desamparo que, como destaca Costa Pereira (2008) deixou de ser assumido como uma “situação” inicial revelando-se uma “condição” inexorável. Conseqüentemente, tais modificações se refletem nos estudos sobre a cultura, de forma que é possível observar uma divisão dos ditos textos culturais de Freud. Em um primeiro momento, destacam-se textos como *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908d), *Totem e tabu* (1913a[1912-1913]) e mesmo *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915b), nos quais são evidenciadas as raízes libidinais da cultura que, por sua vez, é concebida como uma construção coletiva realizada a partir da renúncia pulsional de seus componentes. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que enfatiza os aspectos econômicos implicados na formação da coletividade, acompanhando o que havia sido apontado já na

---

<sup>15</sup> De acordo com Smadja (2013), este antagonismo entre pulsão e cultura seria a leitura psicanalítica de uma outra oposição que, embora não tenha origem no campo da psicanálise, é assimilada pelo texto de Freud, no qual encontra repercussão e, inclusive, deixa mais nítidos alguns aspectos da relação entre sujeito e cultura. Trata-se do conflito entre natureza e cultura. Na passagem entre os séculos XVIII e XIX, a ideia de natureza deixou de ser atravessada pelas imagens de inocência e pureza para se aproximar de uma perspectiva que a reconhece como uma força hostil e imponente, que deveria ser dominada e domesticada pelo homem. Assim, “de misteriosa e moral, a natureza se transformou em força de produção e em capital a ser frutificado” (Smadja, 2013:28. Tradução livre). Para o autor, esta perspectiva oitocentista está presente ao longo de toda a obra freudiana e se faz presente, em especial, a partir das constantes indicações da necessidade de se dominar e conquistar a natureza, o que repercute diretamente em sua concepção de cultura.

correspondência com Fliess. Estas primeiras proposições levam ainda ao que seria uma genealogia da cultura à luz da psicanálise, a partir da qual a correlação entre as dimensões individual e coletiva se consolida pela constatação de que em ambas as esferas torna-se necessário elaborar soluções de compromisso para lidar com as ambivalências pulsionais (Assoun, 1995; Smadja, 2013).

Posteriormente, embora estas primeiras considerações sobre a cultura permanecessem válidas, novos aspectos a respeito da dimensão coletiva se impuseram, em especial em função da proposta da segunda teoria pulsional. Neste sentido, se, inicialmente, Freud deu destaque ao adoecimento causado pelo excesso de exigências que a civilização impõe aos homens, os textos escritos a partir de 1920 destacam a hostilidade dos sujeitos frente a tais restrições, além de enfatizar a vulnerabilidade destes frente a seus pares e, fundamentalmente, frente à natureza. Assim, em textos como *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1939), apesar serem ratificados os prejuízos acarretados pelos sacrifícios pulsionais exigidos pela cultura, a dimensão protetora que esta assume é enfatizada, uma vez que seria apenas a partir da inclusão na civilização que o homem pode assegurar sua sobrevivência. Parece, assim, que as transformações na teoria psicanalítica que evidenciaram a impossibilidade de uma harmonia entre pulsão e civilização e a inexorabilidade do desamparo contribuíram para a evidência deste duplo aspecto da cultura, entre sacrifício e proteção.

#### **2.2.2.1. As considerações sobre a cultura no âmbito da primeira tópica e da primeira teoria pulsional**

Em *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna* (Freud, 1908d), uma leitura psicanalítica da cultura foi inaugurada a partir da vinculação com a economia pulsional, conferindo consistência teórica ao que já havia sido apontado na correspondência com Fliess. Movido pelas descobertas na clínica das neuroses, Freud dedica este trabalho a ampliar a discussão trazida pelo filósofo austríaco Von Ehrenfels sobre os efeitos nocivos das exigências civilizatórias sobre os sujeitos. Ainda que estivesse de acordo com o trabalho de Von Ehrenfels no que diz respeito à constatação de que a chamada “moral sexual civilizada” acarreta danos aos sujeitos, Freud destaca que o filósofo não incluiu em sua pesquisa a

questão da doença nervosa moderna, cujas origens também estariam ligadas às exigências culturais, mas de uma forma específica. Assim, no que diz aos distúrbios nervosos, fica claro que o prejuízo trazido pela civilização se refere “à repressão nociva da vida sexual dos povos (ou classes) civilizados através da moral sexual que os rege” (Freud, 1908d:191), mais do que a qualquer outra transformação trazida pelos progressos tecnológicos humanos. E, no caso específico das psiconeuroses, os sintomas são ainda “psicogênicos e dependem da atuação de complexos ideativos inconscientes (reprimidos)” (Freud, 1908d:191). A respeito destes complexos, Freud ainda afirma:

Derivam das necessidades sexuais de indivíduos insatisfeitos, representando para os mesmos uma espécie de satisfação substitutiva. Portanto, todos os fatores que prejudicam a vida sexual, suprimem sua atividade ou distorcem seus fins devem ser vistos como fatores patogênicos das psiconeuroses (Freud, 1908d:192).

Considerando, então, que a cultura “repousa, falando de modo geral sobre a supressão dos instintos” (Freud, 1908d:192), ela teria participação direta na constituição da neurose. Assim, ao final do texto, confirmando a crença em uma harmonia possível entre pulsão e civilização ( Birman, 1998), Freud aponta para a importância de reformas na moral sexual civilizada que minimizem os danos que acarreta, em especial o adoecimento neurótico.

A partir do texto de 1908, então, fica claro que foi a própria investigação sobre a neurose que consolidou a entrada da psicanálise no campo da cultura, embora o interesse por esta temática já estivesse presente desde muito antes (Freud, 1925b[1924]). Para Assoun (1995), esta vinculação é significativa, pois ilustra o lugar do estudo sobre a cultura no texto freudiano:

Longe de ser o anexo da teoria das neuroses, a teoria da cultura é, de certo modo, seu resultado, desbaratando toda ‘patologização’ do humano, fornecendo ao ‘sintoma’ sua verdadeira dimensão antropológica (Assoun, 1995:51).

Se a entrada da cultura no texto freudiano se deu através do reconhecimento de seu papel na limitação pulsional que participa da formação da neurose, sua consolidação como tema caro à psicanálise, por sua vez, aconteceu a partir da investigação das origens desta função por ela desempenhada. Uma vez revelada a coerção pulsional que a civilização exige, a repercussão deste mecanismo tanto na esfera subjetiva quanto coletiva levaram ao questionamento a respeito de seu

surgimento e de sua significação histórica. Assim, como afirma Assoun, Freud passou “de uma descrição dos efeitos ‘repressivos e inibidores’ da cultura – em sua forma moderna – a uma verdadeira genealogia da Kultur” (Assoun, 1995:81). E, nesta pesquisa genealógica, a lógica da neurose permaneceu como guia.

Assoun (1995) sugere que o fio condutor da genealogia da cultura realizada por Freud é a estima que este mantinha pela pré-história em todas as suas relações com o humano. Tal interesse se evidenciava em seu apreço pela arqueologia e também no conceito de inconsciente, dado que ambos, de certa forma, atestam a “presença ativa da origem ‘sob’ o presente” (Assoun, 1995:55). Seria, então, a própria noção de inconsciente, proposta a partir da clínica das neuroses, articulada à arqueologia e a pré-história do sujeito, que Freud empregou em sua abordagem da cultura. Nesta abordagem, é possível, então, “representar a cultura da mesma maneira que o inconsciente, como um “empilhamento” de estratos que fazem coexistir passado e presente” (Assoun, 1995:55).

A compreensão da cultura a partir da perspectiva do inconsciente se apoia, em verdade, em um princípio proposto por evolucionistas darwinistas e que Freud transporta para a teoria psicanalítica, tal como é exposto em *O interesse da psicanálise* (Freud 1913b):

Nos últimos anos, escritores psicanalíticos deram-se conta de que o princípio ‘a ontogenia é uma repetição da filogenia’ deve ser aplicado à vida mental e isso resultou numa nova ampliação do interesse da psicanálise (Freud, 1913b:219-220).

Esta forma de associação entre filogênese e ontogênese é, portanto, o princípio que fundamenta a investigação das origens da cultura proposta por Freud, permitindo reconhecer no funcionamento psíquico individual, revelado pela investigação da neurose, vestígios da pré-história da espécie. É *Totem e tabu* (Freud, 1913a[1912-1913]) o texto mais representativo desta genealogia da cultura proposta por Freud e, como esclarecido no prefácio, um de seus objetivos seria justamente abordar a dimensão cultural a partir das descobertas e do ponto de vista da psicanálise. Trata-se, em última análise, de uma aproximação da dimensão coletiva a partir do referencial do inconsciente, forjado no plano individual.

A elaboração desta genealogia da cultura leva Freud a concluir que um mesmo princípio fundamental interfere nos rumos da história da humanidade e do sujeito, qual seja, a “ideia básica de que a principal função do mecanismo mental

é aliviar o indivíduo das tensões nele criadas por suas necessidades” (Freud, 1913b:221). Desta forma, tal como observado a partir do exame das neuroses, também a cultura humana teria se organizado a partir de uma busca pela satisfação e por elidir os prejuízos trazidos pelos sacrifícios e frustrações impostos a esse objetivo. A origem destes impedimentos à satisfação que as formas mais avançadas de civilização representam é, então, vinculada aos desejos incestuosos e agressivos primitivos, e à conseqüente emergência do totemismo e dos tabus como formas de inibição destes elementos originários. Observa-se, então, a semelhança desta genealogia da cultura com a organização edípica, confirmando a articulação entre ontogênese e filogênese proposta por Freud (Assoun, 1995; Smadja, 2013).

As considerações apresentadas em *Totem e tabu*, revelam ainda as correspondências entre os sintomas neuróticos e as instituições sociais. Ambos seriam formações de compromissos erguidas diante do conflito entre as demandas pulsionais e as exigências civilizatórias, tal como esclarece Freud:

Nosso conhecimento das doenças neuróticas dos indivíduos foi de grande auxílio para a compreensão das grandes instituições sociais, porque as neuroses mostraram ser tentativas de encontrar soluções individuais para o problema de compensar os desejos insatisfeitos, enquanto que as instituições buscam proporcionar soluções sociais para esses mesmos problemas (Freud, 1913b:222).

Esta analogia entre a neurose e as instituições sociais se fundamenta, de fato, a partir das observações apresentadas em 1908, a respeito dos fundamentos pulsionais da cultura, e de elementos de sua genealogia, proposta a partir de 1913. Associadas, tais contribuições evidenciam que, como sintetiza Smadja (2013), embora as instituições sociais sejam consideradas bens supremos e sublimes da humanidade, a investigação psicanalítica revelou sua origem pulsional e “animal” (Smadja, 2013:38).

Estes, aliás, parecem ser os aspectos que caracterizam as primeiras considerações de Freud sobre a cultura, exaltando sua aproximação com o modelo da neurose. Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (Freud, 1915b), estes mesmos elementos voltam a ser reunidos e reafirmados por Freud: “a civilização foi alcançada através da renúncia à satisfação instintual, exigindo ela, por sua vez, a mesma renúncia a cada novo recém-chegado” (Freud, 1915b:319). Neste momento, a restrição pulsional que repercute na ontogênese e na filogênese é



associada ao surgimento de uma forma de “hipocrisia cultural”, que seria um “agir continuamente em conformidade com preceitos que não são a expressão de suas inclinações instintuais” (Freud, 1915b:321), o que confirma os prejuízos impostos aos sujeitos pela cultura. Em 1915, entretanto, a reflexão sobre a cultura foi influenciada pela ocasião da primeira guerra mundial, o que parece justificar a emergência de um questionamento que, posteriormente, foi ampliado nas novas propostas freudianas sobre a civilização. Trata-se da interrogação a respeito de uma possível inexorabilidade deste descompasso entre sujeitos e cultura:

...na realidade, trata-se de um ponto discutível saber se certo grau de hipocrisia cultural não é indispensável à manutenção da civilização, de uma vez que a suscetibilidade à cultura, que até agora se organizou nas mentes dos homens dos nossos dias, talvez não se revele suficiente para essa tarefa. Por outro lado, a manutenção da civilização, mesmo numa base tão dúbia, fornece a perspectiva de, a cada nova geração, preparar o caminho para uma transformação de maior alcance no instinto, a qual será veículo de uma civilização melhor (Freud, 1924[1923]:321).

Assim, se, inicialmente, havia na proposta freudiana a indicação de uma harmonia possível entre cultura e civilização, como indica Birman (1998), aos poucos, no entanto, esta esperança foi sendo substituída pela evidência de certo mal-estar crônico e inevitável. O texto de 1915, portanto, revela esta transição a partir da qual a confiança nos poderes da civilização começa a ruir, mas ainda se reserva às novas gerações a perspectiva de um melhor arranjo entre pulsão e cultura.

Pode-se dizer que, em um primeiro momento, o desamparo, também concebido ainda como uma “situação” (Costa Pereira, 2008), não se apresentava tão nitidamente como uma ameaça no horizonte da cultura. Entretanto, as mesmas transformações que levaram à constatação deste como uma “condição” inexorável, também implicaram mudanças no lugar que a teoria psicanalítica conferia a cultura. Atravessada a primeira guerra mundial, o mundo já não era o mesmo aos olhos de Freud. A cultura deveria ser também interpretada a partir de outra perspectiva, sendo esta fundamentada, sobretudo, no advento da segunda teoria pulsional.

### 2.2.2.2. As considerações sobre a cultura no âmbito da segunda tópica e da segunda teoria pulsional

Tendo reconhecido as bases pulsionais da cultura e proposto sua genealogia a partir da articulação entre filogênese e ontogênese, ao final dos anos de 1920, Freud engajou-se em um novo desafio que Assoun (1995) sugere ser o de investigar os destinos da cultura. Para tanto, recorre ao exame de questões referentes às condições da cultura naquele momento, o que levou, ao lado da constatação da inexorabilidade da condição de desamparo, à evidência de um mal-estar estrutural na civilização. Diante deste cenário, a questão da proteção dos sujeitos se revela essencial.

Embora algumas implicações da hostilidade e da agressividade humanas na cultura já houvessem sido abordadas por Freud, em textos como *Totem e tabu* (Freud, 1913a), na discussão sobre o assassinato do pai primevo, e ainda em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (Freud, 1915b), foi apenas a partir da proposição da segunda teoria pulsional que este aspecto da cultura ganhou relevo, evidenciando mais uma vez a desarmonia entre sujeito e cultura. É, inclusive, esta questão que fundamenta a afirmativa apresentada em 1927 de que a cultura precisa ser preservada contra os próprios homens:

A civilização, portanto, tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa. Visam não apenas efetuar uma certa distribuição da riqueza, mas também a manter essa distribuição; na verdade, têm de proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da natureza e a produção de riqueza. As criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a tecnologia, que as construíram, também podem ser utilizadas para sua aniquilação (Freud, 1927:16).

Apesar de resgatar as considerações sobre a função das instituições sociais apresentadas em 1913, de acordo com as quais o objetivo das formações coletivas seria neutralizar e remanejar desejos incestuosos, em 1927, Freud destaca os aspectos agressivos da pulsão como ameaças à cultura. A raiz da hostilidade contra a cultura seria, em parte, derivada do pesado fardo imposto aos sujeitos pelos sacrifícios pulsionais exigidos pela civilização e, em parte, derivada à ação da pulsão de morte. (Freud, 1927) Ainda assim, apesar de ser constantemente ameaçada pela hostilidade dos sujeitos, a cultura se originou e se mantém fundamentalmente como uma forma de proteção contra as forças da natureza,

contra a hostilidade de outros homens e, enfim, contra o confronto com o desamparo, o que evidencia o tenuous equilíbrio de sua organização. Assim, mesmo reconhecendo os desafios acarretados pela vinculação à cultura, Freud (1927) é enfático ao afirmar que uma eventual volta ao um estado de natureza seria ainda mais custoso aos sujeitos do que os sacrifícios exigidos pela civilização.

Como destaca Smadja (2013), fica claro que, em Freud, o fundamento da cultura se confunde com sua tarefa principal: reunimo-nos, inicialmente, para nos proteger dos perigos ameaçadores da natureza e para dominá-la, a fim de assegurar nossa sobrevivência. A vida em comum entre os homens que daí se origina depende, por sua vez, do estabelecimento de algumas regulamentações que viabilizem sua manutenção. A rigor, portanto, a cultura surge da necessidade de preservação da humanidade frente ao poder e à potência da natureza, do mundo externo, mas não somente disto. Sua constituição só é possível a partir do controle e da dominação também das forças psíquicas que atravessam as relações humanas. Freud, assim, assinala, em diferentes momentos, a existência de um fundamento duplo da cultura: “um é o controle das forças da natureza e o outro, a restrição de nossos instintos” (Freud, 1925a[1924]:271). Esta perspectiva é reafirmada ainda em 1927 e 1930, em trabalhos nos quais é possível verificar esta mesma proposta a respeito da existência de dois pilares fundamentais da civilização. É assim, então, que em *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930) a necessidade de domínio e proteção contra a violência do mundo externo, por um lado, e das pulsões, por outro, apontam o trabalho e o amor como fundamentos da cultura:

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual - a mulher - e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada - seu filho. Eros e Ananké [Amor e Necessidade] se tornaram os pais da civilização humana (Freud, 1930:121).

Trabalho e amor, representam, assim, importantes elementos nesta busca por proteção contra a natureza e contra as pulsões e, portanto, se constituem como os dois alicerces da cultura humana. Se o trabalho evidencia a vantagem da união entre os homens na luta contra a força da natureza, o amor, por sua vez, assegura a conservação destas relações, ao mesmo tempo em que contribui para o estabelecimento das primeiras leis dos homens, como a proibição do incesto e do

assassinato. Apesar de distintos, trabalho e amor não são independentes e contribuem igualmente na tessitura da cultura, ressaltando a regulação das relações entre os homens como o segundo pilar da civilização. Diante dos antagonismos e rivalidades imiscuídos na estrutura da cultura, tornou-se logo indispensável a criação de regras e princípios que regessem as relações dos homens entre si e de cada um deles para com a sociedade. O surgimento das primeiras tentativas de regulamentação da vida social seria contemporâneo à cultura totêmica, que seria a primeira fase da filogênese da cultura (1913a[1912-1913]). Moral, ética, direito e mesmo a religião seriam, então, as mais antigas instituições sociais, tendo se originado simultaneamente no momento em que se constituíam as primeiras formas de organização da civilização.

As contribuições sobre a cultura apresentadas a partir da década de 1920 permitem, enfim, uma circunscrição mais precisa da noção freudiana de cultura. Isto se reflete inclusive no texto *Uma breve descrição da psicanálise* (1924[1923]), no qual é proposto que a cultura se organize a partir de três camadas distintas. A primeira delas, mais primitiva cronológica e estruturalmente, diz respeito às atividades ditas “úteis”, que visam dominação das forças da natureza e obtenção de bens vitais, ou seja, conservação e proteção da humanidade frente à luta contra a realidade. A segunda, por sua vez, envolve formas de satisfações substitutivas exigidas pelos homens como forma de compensação pelos sacrifícios impostos pela cultura. Neste contexto, se destacam atividades ligadas à beleza, à limpeza e à ordem, aspectos que não seriam tão essenciais à existência, mas ainda assim indispensáveis graças aos benefícios que trazem aos sujeitos (Freud, 1930:112-113). A terceira etapa, enfim, reúne características e processos que Freud sugere serem os mais sofisticados da civilização, entre os quais estão as grandes instituições da religião, do direito, da ética, cujos objetivos principais seriam “capacitar o indivíduo a dominar seu complexo de Édipo e desviar-lhe a libido de suas ligações infantis para as ligações sociais que são enfim desejadas” (Freud, 1924[1923]:258). Esta etapa da construção civilizatória compreende ainda as especulações filosóficas, as produções científicas e criações artísticas, elementos que ajudam a compor os ideais e as ilusões próprios de cada sociedade. Considerando o conjunto de características compreendidas nestes três conjuntos, enfim, a cultura se organiza como:

...a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos (Freud, 1930:109).

Apesar de sua constituição complexa, no texto freudiano, a cultura nunca deixou de estar vinculada a estes dois objetivos elementares, que, por sua vez, revelam-se indissociáveis. A necessidade de proteção se impõe constantemente aos homens: inicialmente contra as forças da natureza, mas, logo em seguida, somam-se a este objetivo o imperativo de defesa também contra outros homens, contra as próprias pulsões, contra o excesso de restrições sociais. Tais perigos parecem apontar para um horizonte comum, qual seja, o confronto com a condição inexorável de desamparo.

A concepção freudiana de cultura inaugurada em 1908 foi, assim, ampliada ao longo do tempo, de forma que às primeiras considerações sobre suas raízes pulsionais foram somadas reflexões acerca de suas origens, mecanismos operantes, funções e objetivos nas esferas onto e filogenéticas. A noção de cultura apresentada em 1930 é, portanto, fruto de propostas anteriores, acompanhando transformações em curso na própria teoria psicanalítica. Assim, se em 1908 as dificuldades encontradas pelos sujeitos em sua inserção cultural são associadas à *repressão das pulsões* realizada pela civilização, isto é, um impedimento à satisfação das pulsões imposto pelas regras da cultura, em 1930 ganha ênfase a ideia de uma *renúncia pulsional*, o que aponta para um impedimento estrutural à satisfação pulsional e não apenas circunstancial (Assoun, 1995; Smadja, 2013). Há, certamente, uma continuidade entre as ideias de 1908 e 1930, mas esta mudança implica na constatação de que as demandas pulsionais e civilizatórias são irreconciliáveis, não havendo harmonia possível entre elas, como afirma Birman (1998). Além disto, o conflito entre sujeito e civilização que inaugurou o pensamento cultural de Freud parece ter contribuído para que, gradualmente, ganhasse destaque outro antagonismo, exclusivo ao campo da metapsicologia, o conflito entre as pulsões de vida e de morte. Em última análise, seria este o fundamento do mal-estar inexorável que marca a relação entre sujeito e cultura.

Acerca das transformações que marcam a concepção freudiana de cultura, Assoun sintetiza:

Há sim um “bicho na fruta” da Cultura – o impossível da satisfação pulsional atestado pela neurose. Isto indica que o neurótico não é apenas da ordem da simples psicopatologia, uma vez q ela é, em si mesma, “existencialmente”, “signo” e de certo modo “encarnação subjetiva” dessa doença estrutural. Contudo, a Cultura – esse belo fruto “estragado” pelo sintoma – não é somente ilusão: ela é o lugar em que o sujeito é “condenado” a viver – eis por que nenhum retorno à Natureza é defendido por Freud. (Assoun, 1995:246).

Assim, a estruturação da cultura, estando baseada na renúncia pulsional, traz em sua constituição a marca da impossibilidade da plena satisfação pulsional. Contudo, como destaca Assoun (1995), esta renúncia se organiza em nome de ideais de civilização que conduzem a restrições, mas também ao trabalho e ao progresso da civilização. Em outras palavras, a renúncia pulsional revela ter “efeitos tanto de exigência (função sublimante) quanto de limitação – o que cria os perigos e inconvenientes de civilização e a hostilidade entre seus membros” (Assoun, 1995:201). Por esta razão, apesar das exigências feitas ao sujeito, a neurose, a “hipocrisia cultural” (Freud, 1915b) e as restrições não seriam o único retorno que os sujeitos teriam de sua inserção na cultura. Além de viabilizar a existência, o pertencimento cultural, com os sacrifícios pulsionais que exige, oferece também possibilidades de criação, produção e transformação do mundo e de si mesmo. Desta maneira, ainda que a reflexão freudiana sobre a cultura aponte para a impossibilidade de um equilíbrio ideal entre “satisfação pulsional” e “progresso cultural”, revela também a existência da sublimação que, embora também atenda às demandas de renúncia, oferece formas substitutivas de satisfação, ao mesmo tempo em que contribui para o investimento da libido em questões de interesse cultural.

É neste sentido, então, que Assoun entende como “função sublimante” (Assoun, 1995:201) o eixo da constituição cultural que, partindo das exigências impostas, conduz ao trabalho e ao processo de civilização. Assim, a sublimação emerge como mecanismo capaz de reunir as dimensões de renúncia e criação, o que colabora para que, no texto freudiano, este mecanismo figure muitas vezes como a mais interessante saída para os sujeitos. Esta valorização da atividade sublimatória se justifica uma vez que ela seria capaz de oferecer uma forma de satisfação substitutiva e, ao mesmo tempo, viabilizar realizações de interesse coletivo. Diante disso, propomos, a seguir, um estudo acerca deste destino

pulsional que se revela estreitamente articulado à noção de cultura em Freud, e que, apesar de ser reconhecido como sublime, ocupando um lugar de destaque na arquitetura cultural, “não é nem um palácio indestrutível, nem um castelo de cartas” (Assoun, 1995:206).

### 3

## A sublimação: entre os sujeitos e a cultura

A vinculação da sublimação à concepção freudiana de cultura é tão firme que André Green (1993) sugere que, na psicanálise, é possível pensá-la por uma via de mão dupla: como um destino pulsional que leva à cultura ou, partindo da cultura, como a atividade pulsional que a viabiliza. Neste trabalho, defendemos inicialmente que a existência humana só é viável no âmbito da cultura em função da inexorabilidade do desamparo, e que a organização da cultura, por sua vez, só é possível a partir de determinados rumos dados às pulsões. Agora, sugerimos examinar as especificidades que fazem da sublimação um destino interessante à cultura, percorrendo, portanto, a primeira via indicada por Green (1993).

Para Assoun, a sublimação é o destino coletivo da pulsão. É, assim, o “traço saliente do desenvolvimento da civilização”, o que “salta aos olhos” (Assoun, 1995:209). Por esta visibilidade a que é comumente associada, a atividade sublimatória parece sugerir uma harmonização possível entre as demandas pulsionais e civilizatórias. É, portanto, um destino pulsional comumente exaltado em suas qualidades. Garcia (1998), entretanto, destaca que, ao invés de contribuir para um equilíbrio entre as dimensões coletiva e individual, em determinadas condições, a sublimação pode implicar um descompasso entre elas. Em tais circunstâncias, mesmo quando colabora para realizações valorizadas na esfera coletiva, a sublimação pode acarretar consequências nefastas aos sujeitos. Por esta razão, propomos aqui um estudo acerca deste destino pulsional que, além de investigar os elementos metapsicológicos que fundamentam sua vinculação ao campo da cultura, apresente também um contraponto à visão acrítica sobre a sublimação, que a considera como sendo invariavelmente a melhor solução para a economia pulsional, sem considerar os riscos e limites aos quais já no texto de Freud esta atividade psíquica foi relacionada.

### 3.1. Marcas de origem da sublimação

Em psicanálise, o conceito de sublimação foi originalmente proposto e desenvolvido no texto de Freud. Sua construção, no entanto, não rompeu



completamente com os significados que os campos da química e da moral tradicionalmente já associavam à idéia de “sublimar”. Em química, a sublimação é compreendida como o processo de transformação da matéria do estado sólido diretamente para o estado gasoso. Já no âmbito da moral, “sublimar” está associado à idéia de purificação, de elevação à perfeição ou ainda de “*tornar-se sublime*” (Pereira, 2000:103). A psicanálise, por sua vez, utiliza a noção de sublimação para designar as atividades humanas que, aparentemente, não estão relacionadas à sexualidade, mas cuja gênese só é possível a partir da pulsão sexual. Neste sentido, a sublimação estaria referida a uma mudança nos objetivos desta pulsão, que abandonaria seus objetos originais, de ordem sexual, para se ligar a outras metas, não-sexuais e socialmente valorizadas (Laplanche, 1980). Nota-se, então, que na circunscrição psicanalítica do termo, a noção de sublimação conserva, em certa medida, sua associação com as idéias de “transformação” e de “sublime” anteriormente estabelecida por outras áreas de conhecimento.

Em Freud, a noção de sublimação se faz bastante presente em textos que vão desde a correspondência com Fliess, ainda no século XIX, até 1938, em *Esboço de psicanálise*. Contudo, apesar das significativas menções a este mecanismo psíquico, em momento algum Freud ofereceu à atividade sublimatória uma conceituação elaborada. A falta do texto metapsicológico que abordaria exclusivamente um estudo sobre a sublimação é freqüentemente apontada como o principal empecilho à sintetização deste conceito em psicanálise (Garcia, 1998). Além disto, de modo geral, a noção de sublimação aparece sempre em segundo plano na obra de Freud, isto é, sustentando ou se opondo a algum outro tema que esteja sendo abordado de forma mais central. Trata-se, portanto, de uma noção à qual Freud recorre na demonstração de outros assuntos (Pereira, 2000b:122), o que, longe de minimizar sua importância, parece, ao contrário, apontar para um valor heurístico que o caracteriza, apesar de sua fragilidade metapsicológica.

Apesar da dispersão dos comentários sobre a sublimação que se verifica ao longo da obra de Freud, observa-se também um caráter de continuidade entre os fragmentos presentes em diferentes textos, o que torna possível reuni-los e articulá-los de maneira coerente. Por esta razão, Garcia (1998) propõe que mesmo toda a fragmentação que marca a construção da noção de sublimação no texto de Freud não impediu que este conceito se mantivesse ligado a determinadas

características capazes de conferir certa coesão à sua definição teórica. Há, portanto, aspectos aos quais a sublimação foi associada desde suas primeiras utilizações em psicanálise, e que foram constantemente retomados e ratificados. Sua vinculação ao campo da cultura, a proteção que oferece aos sujeitos e o afastamento que implica com relação à esfera da sexualidade poderiam, então, ser identificados como alguns destes aspectos que ajudaram a compor as primeiras definições da sublimação e que gradualmente foram se confirmando como traços distintivos deste conceito (Garcia, 1998). Tais características, por sua vez, mantêm estreita relação entre si, de modo que a referência a uma delas aponta, necessariamente, para as demais, sendo, com isso, impossível concebê-las como aspectos isolados. Em última instância, pode-se sugerir que cada uma delas aponta para uma das faces da atividade sublimatória e, em seu conjunto, parecem justificar o alto valor comumente atribuído a este mecanismo psíquico.

A articulação com a esfera cultural seria, então, a marca de origem da sublimação mais destacada no texto freudiano. Já no caso Dora (Freud, 1905a[1901]), no qual se encontra a definição inaugural do conceito em psicanálise, a sublimação foi aproximada do alcance de objetivos mais elevados e mais valorizados, ao ser definida como um mecanismo capaz de garantir a fonte de “energia para um grande número de nossas realizações culturais” (Freud, 1905a[1901]:53-54). Também nos *Três ensaios* esta articulação é confirmada, mas foi de fato no texto de 1908 (Freud, 1908d) que a relação entre a atividade sublimatória e a civilização foi pormenorizada pela primeira vez. Apresentada como um destino dado à pulsão sexual, alternativo ao recalque e à descarga sexual direta, desde 1905 (Freud, 1905b:222-224), a sublimação seria a mais interessante alternativa disponível aos sujeitos frente à exigência civilizatória de renúncia à satisfação pulsional (Freud, 1908d). Assim, o processo de sublimação pulsional seria capaz de colocar “à disposição da atividade civilizada uma extraordinária quantidade de energia” (Freud, 1908d:193), consolidando-se como a via principal de constituição da cultura (Garcia, 1998:79).

A importância deste mecanismo para a organização civilizatória volta a ser abordada em detalhes em *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930), quando a sublimação é considerada “um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão

importante na vida civilizada” (Freud, 1930:118). Ao possibilitar a construção da cultura, oferecendo uma forma de satisfação pulsional compatível com as exigências sociais e, com isso, se revelando uma resposta singular frente à condição de desamparo (Garcia, 1998), a sublimação se confirma como um mecanismo de especial importância para os seres humanos. Desta forma, quando a atividade sublimatória é possível, “o destino pouco pode fazer contra nós” (Freud, 1930:98). Estas considerações apresentadas no texto de 1930 apontam, enfim, para aquele que seria um outro traço distintivo da sublimação, sua função protetora.

De fato, a sublimação aparece aproximada de uma idéia de proteção já na primeira utilização da palavra sublimação por Freud, em 1897, em uma carta a Fliess, ainda sem designar um conceito psicanalítico propriamente dito (Garcia, 1998:77). Nesta correspondência, Freud recorre a este termo para se referir a fantasias trazidas à análise pelas histéricas, descrevendo-as como “estruturas protetoras, sublimações dos fatos, embelezamentos deles” (Freud, [1950]1897a:341-343), que tentariam obstruir o caminho para lembranças de cenas primitivas, de origem sexual. Também em Dora (Freud, 1905a[1901]) e nos *Três ensaios* (Freud, 1905b) a função protetora da sublimação pode ser percebida, uma vez que atividade sublimatória seria uma forma de proteger o sujeito contra a violência da livre manifestação das pulsões, o que, na discussão de 1905, teria como consequência o estabelecimento de “uma vida sexual perversa” (Freud, 1905b:223). Em outros textos anteriores à década de 1910, tais como *Fantasias histerias e sua relação como a bissexualidade* (Freud, 1908b), *Caráter e erotismo anal* (Freud, 1908c) e no caso do pequeno Hans (Freud, 1909) a sublimação é apenas mencionada, mas, como destaca Flournoy (1965), é clara a ênfase defensiva que a atividade sublimatória recebe nestes trabalhos. Isto porque, neles, a sublimação é mais uma vez apontada como um dos processos defensivos aos quais devem ser submetidos os vestígios da vida sexual infantil.

Este ponto de vista é em certa medida retomado no artigo metapsicológico a respeito das pulsões (Freud, 1915a), no qual a sublimação é apresentada como um dos destinos que pode ter a pulsão sexual. Neste momento, Freud afirma que os quatro destinos pulsionais citados, incluindo a sublimação, consistiriam em “modalidades de defesa” (Freud, 1915:147) contra a manifestação não modificada das pulsões. Aqui a referência à sexualidade infantil já não é enfatizada como em

1905 e 1908, e a dimensão defensiva da sublimação é associada à impossibilidade da livre manifestação pulsional como um todo, confirmando a sublimação como uma forma de proteção contra a experiência de desamparo relacionada ao excesso pulsional.

Quando comparada aos demais destinos pulsionais, em particular o recalque, a sublimação se destaca por ser capaz de, ao mesmo tempo, assegurar uma forma de satisfação da pulsão e evitar o adoecimento neurótico. Esta solução defensiva dada às pulsões só seria possível, entretanto, a partir de um afastamento com relação ao aspecto sexual original da pulsão, o que aponta para o que sugerimos ser o terceiro traço distintivo da atividade sublimatória.

O afastamento com relação à esfera da sexualidade da sublimação pode ser identificado já na correspondência com Fliess, de 1897, uma vez que o uso do termo naquele contexto refere-se à depuração e ao embelezamento dos fatos como uma forma de atenuar o confronto com a esfera da sexualidade. Portanto, já em sua aparição inicial no texto de Freud, a idéia de sublimação foi associada a uma privação do caráter sexual, característica esta que permaneceu vinculada à noção de sublimação, revelando-se como um dos pilares do conceito. A compreensão da sublimação como um processo em que a energia psíquica originalmente vinculada à sexualidade é redirecionada para outros objetivos, de natureza assexual, foi proposta no caso Dora (Freud, 1905a[1901]:53-54) e também nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905b:224). Entretanto, foi apenas em 1908, com a publicação de *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna* (Freud, 1908d) que a atividade sublimatória foi definida de forma mais consistente como o processo através do qual a pulsão troca “seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro” (Freud, 1908d:193). Esta descrição da transformação pulsional em curso na sublimação - que, por sua vez, tornou-se a definição clássica deste conceito em psicanálise<sup>16</sup> (Flournoy, 1965) - evidencia o abandono do componente sexual da pulsão sublimada.

---

<sup>16</sup> Posteriormente, esta definição foi ampliada, de forma que a sublimação seria a vicissitude pulsional em que “tanto o objeto quanto o objetivo são modificados” (Freud, 1923b[1922]:309). A introdução da questão do objeto que aqui se observa não foi comentada na obra freudiana - apenas reafirmada posteriormente, nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (Freud, 1932:121)-, mas poderia propor reflexões importantes acerca desta noção já tão marcada por certos enigmas. Entretanto, como ressalta Laplanche (1980), o objeto já fora destacado por Freud como

Em diferentes momentos do texto de Freud, o afastamento com relação ao campo do sexual engendrado pelo processo de sublimação é reafirmado, ainda que de diferentes maneiras. Assim, em trabalhos de 1908 e 1914 encontramos a atividade sublimatória associada à idéia de uma “deflexão da sexualidade” (Freud, 1908b:165; 1914a:111), até que, em 1923, a sublimação é definitivamente aproximada da ideia de uma “dessexualização da libido” (Freud, 1923:44). Apesar de este afastamento com relação à dimensão sexual ser uma das características distintivas da atividade sublimatória em psicanálise, trata-se também de seu aspecto mais controverso.

Contribuindo para esta discussão, no contexto da primeira teoria pulsional, Laplanche (1980) sugere que a descrição da sublimação como um processo através do qual se verifica a perda do componente sexual da pulsão já aponta para o que seria, em sua opinião, um dos grandes impasses sobre este conceito em psicanálise. Isso porque, levado às últimas conseqüências, o abandono do caráter sexual da pulsão implicaria situar a sublimação e as produções que dela decorrem (inclusive a cultura) exclusivamente no campo da autoconservação. E, segundo o autor, esta seria uma visão excessivamente restritiva (Laplanche, 198:211).

Apesar da constante sinalização do afastamento com relação à sexualidade que a sublimação supõe, Green (1993) sugere que há também em Freud um esforço por manter este destino pulsional no âmbito das pulsões sexuais. Assim, considerando aspectos relacionados à primeira e à segunda teorias pulsionais, Green sugere a existência de um paradoxo no texto freudiano em torno da articulação entre sublimação e sexualidade:

De um lado, a sublimação aparece como um destino da pulsão sexual, uma forma depurada que tem seu lugar entre outros destinos possíveis, mas que permanece no patrimônio de Eros; de outro lado, está na contraparte adversa que, longe de servir às suas metas, se alinha ao lado das forças que são antagônicas a elas (Green, 1993:237).

Endossando esta hipótese de Green (1993), talvez seja possível abordar a questão da troca de metas da pulsão e a perda do caráter sexual que esta supõe de forma menos peremptória. Ao invés de assumi-la como referente ao vasto campo

---

sendo o componente mais variável da pulsão (Laplanche, 1980:21). Deste modo, a evidência de que a sublimação supõe também uma troca do objeto da pulsão não traria nada de novo, a não ser pelo fato de estar associada à troca do objetivo da pulsão, este sim elemento constitutivo da sublimação (Laplanche, 1980).

da pulsão sexual - que, por sua vez, se oporia ao domínio da auto-conservação, à *la* Laplanche (1980) -, a sublimação designaria um processo de afastamento da sexualidade *stricto sensu*. Neste sentido, Pinheiro (1999) propõe que ao se descrever a atividade sublimatória como um processo que implica um afastamento com relação à satisfação sexual, toma-se a sexualidade como “algo que diz respeito a uma materialidade corporal, a um prazer de corpo e de fato observável no campo desta superfície corporal” (Pinheiro, 1999:13). Então, segundo esta hipótese, a sublimação permaneceria compreendida no campo da sexualidade. Encontramos no próprio texto de Freud considerações que reforçam esta proposta de que o conceito de sublimação, neste segundo sentido, representa um distanciamento do aspecto físico da sexualidade, sem perder seu caráter sexual *lato sensu*:

Uma satisfação deste tipo, como, por exemplo, a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, possui qualidade especial que, sem dúvida, um dia poderemos caracterizar em termos metapsicológicos. Atualmente, apenas de forma figurada podemos dizer que tais satisfações parecem ‘mais refinadas e mais altas’. Contudo, sua intensidade se revela muito tênue quando comparada com a que se origina da satisfação de impulsos grosseiros e primários; ela não convulsiona o nosso ser físico. (Freud, 1930:98)

Assim, conservando-se no amplo campo da sexualidade, a sublimação se confirma como um mecanismo que oferece outras formas de “escoamento e emprego” (Freud, 1905b:224) das excitações sexuais, isto é, novas formas de satisfação da pulsão. A atividade sublimatória, ao possibilitar a troca do objetivo e do objeto pulsional, abre caminho, portanto, para uma realização sublimatória da pulsão sexual (Castiel, 2007:110).

A articulação entre as esferas do sexual e do não-sexual na compreensão da sublimação permanece, entretanto, como um paradoxo que não é facilmente superável, como indica Green (1993), e que ganha novos contornos a partir das transformações conceituais ligadas à atividade sublimatória. De fato, de modo geral, é possível identificar duas hipóteses a respeito dos processos psíquicos envolvidos na sublimação no texto de Freud. A primeira delas, ancorada na primeira tópica e na primeira teoria pulsional, se organizaria a partir da noção de apoio, articulando elementos como pulsões parciais, formações reativas e vias de influência recíproca, enquanto a segunda hipótese, já vinculada à segunda tópica e

à segunda teoria pulsional, estaria associada ao narcisismo, à proposta de uma dessexualização da libido, às instâncias ideais e à identificação (Pereira, 1999). Embora sejam significativamente distintos, estes dois percursos teóricos não são excludentes e foram construídos de acordo com as mudanças verificadas no próprio desenvolvimento da teoria psicanalítica. Estas transformações, enfim, ampliam a discussão e permitem, inclusive, considerar estas marcas distintivas da sublimação a partir das especificidades teóricas de cada momento. Ainda assim, não há dúvidas de que esta amplitude da abordagem metapsicológica da atividade sublimatória se consolida como um dos grandes desafios inerentes ao estudo deste conceito.

### **3.2. A sublimação à luz da primeira tópica e da primeira teoria pulsional**

*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905b) e *Leonardo Da Vinci e uma lembrança de sua infância* (Freud, 1910b) revelam-se como trabalhos importantes para compreensão da maneira como a sublimação foi inicialmente concebida no contexto da primeira tópica, à luz da primeira teoria pulsional e aproximada de noções como as de apoio, vias de influência recíproca e formação reativa (Pereira, 1999; 2000a).

Em *Três ensaios* (Freud, 1905b), encontramos não apenas as definições básicas da sublimação, como também as primeiras discussões teóricas mais pormenorizadas envolvendo este conceito. Logo no primeiro ensaio - dedicado à questão das aberrações sexuais -, a sublimação é associada a alvos sexuais provisórios, que ganham evidência frente a condições que adiam ou mesmo impedem a realização da atividade sexual dita normal (Freud, 1905b:146). A obtenção de prazer através destas metas transitórias está, em certa medida, compreendida no processo sexual regular, servindo como antecipação ao ato sexual. Contudo, uma demora exagerada nestes propósitos provisórios pode ocasionar uma fixação, de modo que a consecução do alvo sexual normal seria efetivamente substituída pela obtenção de prazer por estas vias, o que caracterizaria uma perversão. Entre os atos preliminares que poderiam, eventualmente, dar origem a uma fixação desta espécie, estaria o prazer em olhar (escopofilia) que, frente à exigência civilizatória de ocultação do corpo, consiste

na insistência em visualizar o objeto sexual integralmente, desejando a revelação das partes ocultas, que frequentemente correspondem aos genitais (Freud, 1905a:147). Contudo, Freud destaca que não necessariamente uma intensificação do ato escopofílico levaria à constituição de uma perversão, pois a curiosidade inicialmente dirigida aos genitais pode ser sublimada, transformando-se em um interesse visual pela imagem do corpo como um todo, podendo encontrar na arte outras formas de satisfação. Desta forma, parte da libido inicialmente destinada ao prazer de ver (escopofilia) poderia ser desviada para um alvo mais elevado, como as atividades artísticas (Freud, 1905a). A sublimação, assim, estabelece um laço significativo e duradouro com o sentido da visão, o que reaparece posteriormente no texto sobre Leonardo.

A atividade sublimatória é examinada em diferentes momentos dos *Três ensaios*, mas é em especial no ensaio a respeito da sexualidade infantil que encontramos mais evidentemente a consolidação dos aspectos que se revelariam essenciais a sua compreensão. A sublimação é então descrita como um desvio das metas sexuais para outros fins, ligados a realizações culturais, contudo a ênfase, agora, recai sobre o período de latência, durante o qual a pulsão sexual encontra-se espalhada pelas diversas zonas erógenas, ainda sem possibilidade de se organizar sob o primado dos genitais, o que colabora para que permaneça em estado de latência. Durante esta fase, o afluxo das pulsões sexuais não cessa, sendo necessário que a energia pulsional ganhe novos destinos. Neste momento, a sublimação, descrita como um desvio total ou parcial destas forças para novas metas que colaborem para realizações culturais (Freud, 1905a:166), é apresentada como o mecanismo primordial em curso durante o período de latência e destaca-se a importância dos diques psíquicos (asco, vergonha, moral) como formações reativas aptas a conter a livre satisfação da sexualidade infantil. Sublimação e formação reativa encontram-se aqui indiscriminadamente vinculadas na função de defesa, o que é explicitado em uma nota de rodapé acrescentada ao texto em 1915:

No caso aqui discutido, a sublimação das forças pulsionais sexuais efetua-se pelo caminho da formação reativa. Em geral, no entanto, pode-se distinguir a sublimação e a formação reativa como dois processos conceitualmente diferentes. A sublimação também pode dar-se por outros mecanismos mais simples (Freud, 1905b:167)



Em verdade, também em *Caráter e erotismo anal* (Freud, 1908c) observa-se uma imprecisão entre estas duas noções, quando é sugerido que a ordem, a parcimônia, e a obstinação, apontadas como formações reativas, sejam derivadas da sublimação do erotismo anal. Esta indefinição, assim, parece reforçar a ênfase na dimensão defensiva da sublimação verificada nestas primeiras proposições de Freud acerca deste mecanismo psíquico, e, segundo Mellor-Picaut (1983), apenas após 1914 estes dois processos puderam ser diferenciados, uma vez que novos elementos ampliaram a compreensão acerca da atividade sublimatória.

Há ainda um último aspecto ao qual Freud associa a atividade sublimatória nos *Três ensaios*. Trata-se de uma curta e imprecisa observação sobre as vias de influência recíproca, que se respalda essencialmente na idéia de apoio. Neste sentido, sugere Freud que se a emergência da pulsão sexual se dá através de vias que partem de atividades biológicas de ordem não-sexual para chegar à sexualidade, possivelmente estes mesmos caminhos poderiam ser percorridos na direção oposta. Em outras palavras, de acordo com esta proposta, através das chamadas vias de influência recíproca, a pulsão sexual poderia encontrar formas de se manifestar em funções não-sexuais do corpo. A existência destas vias explicaria grande parte dos sintomas neuróticos, nos quais uma perturbação na sexualidade implica prejuízos às funções não-sexuais do organismo, como nos casos de cegueira histórica (Freud, 1905b:193-194). Neste contexto, emerge a questão de se também a sublimação não poderia ocorrer desta forma, de modo que a atração da pulsão sexual para alvos não-sexuais que se verifica na sublimação se valeria exatamente destas vias de influência recíproca (Freud, 1905b:194). Contudo, o próprio autor reconhece o caráter enigmático e, até aquele momento, pouco explorado destas investigações que não avançam tanto nas reflexões acerca da noção de sublimação.

Apesar disso, Laplanche (1980) entende que na descrição destas vias de influência recíproca está presente o elemento mais fundamental do mecanismo da sublimação, a saber, a articulação entre os planos do sexual e do não-sexual, compreendidos a partir do modelo do apoio (Laplanche, 1980:56). Este é, inclusive, um dos fundamentos da perspectiva original de Laplanche a respeito da atividade sublimatória que, de fato, privilegia o contexto da primeira tópica e da primeira teoria pulsional. Para tanto, o autor propõe que a sublimação, sendo um mecanismo análogo ao do apoio, possibilitaria uma “drenagem ao revés da

energia sexual para a não-sexual” (Laplanche, 1980:56). Embora reconheça a insuficiência deste modelo para dar conta da compreensão da atividade sublimatória, Laplanche (1980) segue esta hipótese com o intuito de aprofundar a investigação acerca do que seria este “destino não-sexual da pulsão sexual” (Laplanche, 1980:98)<sup>17</sup>. A motivação essencial do estudo de Laplanche é, em verdade, uma investigação a respeito da criação do novo através da sublimação, encontrando nesta passagem dos *Três ensaios* os elementos teóricos para fundamentar sua proposta, no que diz respeito à origem metapsicológica da atividade sublimatória. Em seguida, é ao texto sobre Leonardo Da Vinci que o autor recorre a fim de ampliar e dar continuidade a sua investigação.

É consenso entre os estudiosos da sublimação que, no âmbito da primeira tópica e da primeira teoria pulsional, o trabalho publicado por Freud em 1910, sobre Leonardo Da Vinci, é uma peça fundamental no percurso de construção deste conceito. Nele encontramos considerações a respeito da atividade sublimatória ancoradas em dois aspectos fundamentais: a pulsão de saber e a investigação sexual infantil (Pereira, 1999). Em um acréscimo feito em 1915 aos *Três ensaios*, esses dois aspectos são discutidos (Freud, 1905a[1915]:182). A pulsão de saber é então apresentada como passível de ser decomposta em pelo menos dois componentes elementares. O primeiro deles seria um modo sublimado da pulsão de dominação que, embora seja originariamente de ordem não sexual - pertencente à esfera da autoconservação, portanto (Freud, 1905b[1915]:149) -, pode ser sublimada graças à relação de apoio estabelecida com componentes da pulsão sexual<sup>18</sup> (Laplanche, 1980:81-83; Pereira, 1999:34). Já o segundo componente da pulsão de saber seria a pulsão de ver, descrita como uma pulsão parcial, mas que também implicaria em um movimento de apoio, uma vez que a atividade visual congrega aspectos ligados tanto à sexualidade quanto à autoconservação (Mezan, 2001:156-157).

<sup>17</sup> A investigação de Laplanche apresentada em suas *Problemáticas III* propõe uma perspectiva original da sublimação, na qual são apresentadas ideias como a de uma retroação da sexualidade sobre o corpo implicada na sublimação, processo este que teria uma dimensão traumática. Em sua discussão, Laplanche (1980) aponta ainda para o que propõe ser uma “neogênese da sexualidade” (Laplanche, 1980:92), que sustenta a hipótese de uma sublimação originária. Para o presente trabalho, entretanto, optamos por não aprofundar a discussão a respeito da concepção laplancheana da sublimação, aproveitando, contudo, as contribuições do autor acerca dos textos de Freud.

<sup>18</sup> Laplanche (1980) destaca que esta relação de apoio ocorreria nos mesmos moldes que, em 1905, se supunha fundamentar a organização sado-masoquista, na qual a pulsão de dominação, mesclada à pulsão sexual, assumiria grande relevância (Laplanche, 1980; Freud, 1905:148-149).

Por outro lado, no que tange à investigação sexual infantil, já desde 1905 (Freud, 1905b) e, posteriormente, em 1908 (Freud, 1908e), Freud propõe que esta se refere à atividade de formulação, por parte das crianças, de teorias que dêem conta dos mistérios e enigmas sexuais com os quais se deparam desde muito cedo, tais como a questão da diferença entre os sexos, a origem dos bebês e a natureza da relação sexual. Sua relação com a pulsão de saber é explicitada neste mesmo trecho tardiamente incluído nos *Três ensaios* (Freud, 1905b[1915]):

...na criança, a pulsão de saber é atraída, de maneira insuspeitadamente precoce e inesperadamente intensa, pelos problemas sexuais, e talvez até seja despertada por eles (Freud, 1905b[1915]:182).

Esta consideração se revela bastante congruente com as hipóteses apresentadas no trabalho de 1910, segundo as quais, em sua infância, Leonardo teria experimentado uma intensa excitação das pulsões de ver e de saber, o que contribuiu para uma exacerbada atividade de pesquisas sexuais infantis e, conseqüentemente, elevou o nível de excitação do menino (Freud, 1910b:119). Esta intensificação da sexualidade infantil de Leonardo também estaria relacionada a vicissitudes da história precoce do artista, entre as quais se destacavam a ausência do pai durante seus primeiros anos e uma dedicação intensa e excessiva por parte de sua mãe. Com a emergência da puberdade, no entanto, estas exacerbações da infância enfrentaram uma barreira de repressão que culminou no “afastamento de toda atividade sexual grosseira” (Freud, 1910b:120). Entretanto, ao contrário do que se poderia supor que aconteceria à maioria dos sujeitos que enfrentasse tais caminhos no desenvolvimento de sua libido, Leonardo não adoeceu frente a estes impedimentos colocados à sexualidade graças a configurações de sua sexualidade infantil:

Devido à sua tendência muito precoce para a curiosidade sexual, a maior parte das necessidades de seu instinto sexual puderam ser sublimadas numa ânsia geral de saber, escapando assim à repressão. (Freud, 1910b:120)

Confirmando o caráter complementar e alternativo da relação entre recalque e sublimação na organização psíquica, a destacada facilidade de acesso a este segundo destino pulsional com que contou Leonardo evitou o estabelecimento de uma neurose. Então, a privilegiada disposição à atividade sublimatória, embora estivesse ligada a talentos específicos do jovem artista, foi em grande parte

vivificada pela exacerbação, ainda em sua infância, da pulsão de saber que, sendo constituída a partir da pulsão de ver, confirma a associação entre sublimação e a pulsão escopofílica assinalada por Freud já em 1905 (Freud, 1905b:147).

É neste contexto de discussão que são, então, apresentados os três destinos possíveis para a curiosidade infantil: a inibição neurótica, a erotização do pensamento com a produção de sintomas obsessivos e, finalmente, a sublimação. A atividade de pesquisa da infância de Leonardo, assim, teria seguido pelo terceiro caminho, escapando “ao destino da repressão sendo sublimada desde o começo em curiosidade e ligando-se ao poderoso instinto de pesquisa como forma de se fortalecer” (Freud, 1910b:74).

Contudo, é ainda na própria história de Leonardo Da Vinci que encontramos evidências de que “a repressão quase total de uma vida sexual real não oferece as condições mais favoráveis para o exercício das tendências sexuais sublimadas”, pois a esfera da sexualidade termina por se impor (Freud, 1910b:120). Tendo a criação artística como “válvula de escape” do desejo sexual desde sua entrada na puberdade, Leonardo não tardou a enfrentar uma inibição que acabou por comprometer severamente sua produção pictórica. Entretanto, a libido sexual insatisfeita que possivelmente emergiria como sintoma frente à falência da atividade artística foi redirecionada para uma nova sublimação, descrita por Freud como sendo ainda mais antiga e cujas raízes estariam mesmo em características da primeira infância (Freud, 1910b:121). Assim, aos poucos, o talentoso artista foi se transformando em ávido pesquisador. Segundo Pereira (1999), esta mudança se justifica, uma vez que as atividades científicas se mostravam mais apuradas e refinadas e, por isso, mais afastadas do que a pintura da esfera pulsional, que precisava ser evitada. Neste sentido, se, por um lado, “Leonardo representava a fria rejeição da sexualidade” (Freud, 1910b:64), por outro, mesmo na atividade científica mais ascética, era possível identificar marcas indeléveis de sua origem sexual, inclusive em função da maneira insaciável e infatigável com que investigava (Freud, 1910b:121).

Apesar das diferenças entre os dois tipos de produção empreendidos por Leonardo em distintos momentos de sua vida serem inequívocas, Laplanche (1980) identifica um aspecto em comum às atividades de pintor e de cientista: em ambos os casos, a pulsão de ver permanece em evidência (Laplanche, 1980:85). Assim como a atividade pictórica, também as investigações intelectuais de

Leonardo trazem em si um aspecto notoriamente visual e representacional, evidenciado pelo caráter maquínico dos esboços e esquemas de seus projetos. Referindo-se à relação estreita entre a pulsão de ver e a atividade sublimatória – mecanismo que, em última análise, viabiliza tanto a pintura quanto a pesquisa (Freud, 1910b:121; Laplanche, 1980) – Laplanche conclui que Leonardo nunca foi capaz de se libertar da visão (Laplanche, 1980:85).

Da mesma forma que as apresentações peculiares do recalque e da sublimação foram decisivas para o encaminhamento dado às moções pulsionais em Leonardo, haveria ainda um terceiro fator que se revela de extrema importância para sua organização psíquica, a saber, uma fixação ligada à natureza de sua relação com sua mãe (Freud, 1910b:120). De fato, Freud sugere que a intensa ligação erótica estabelecida com a figura materna de sua primeira infância o levou a uma saída identificatória que culminou em uma escolha narcísica de objeto:

O menino reprime seu amor pela mãe; coloca-se em seu lugar, identifica-se com ela, e toma a si próprio como um modelo a quem devem assemelhar-se os novos objetos de seu amor. Desta forma, ele transformou-se num homossexual. (Freud, 1910b:92).

Foi, então, o amor do menino Leonardo por sua mãe a parcela libidinal não encaminhada para sublimação que permaneceu ligada a fins sexuais, ainda que de forma atrofiada, sob domínio do recalque (Freud, 1910b:120). Esta fixação, que se manteve inativa durante muito tempo, permaneceu preservada inconscientemente, mas, posteriormente, foi capaz de perturbar a organização libidinal construída no início da puberdade, exigindo uma nova configuração que transformou o artista em pesquisador (Freud, 1910b:120-121).

### **3.2.1. Riscos e limites da sublimação na primeira tópica e na primeira teoria pulsional**

As considerações acerca da sublimação apresentadas no contexto da primeira tópica e da primeira teoria pulsional, de modo geral, ratificam aquelas que Garcia (1998) sugere serem as marcas distintivas da sublimação. Sua vinculação ao campo da cultura, a proteção que oferece aos sujeitos e o afastamento com relação à sexualidade que implica não são, em momento algum,

postos em questão. Entretanto, é com relação a seu caráter protetor que, neste momento da teoria, torna-se possível pela primeira vez observar alguns limites e riscos aos quais a sublimação está submetida.

Não se trata de questionar o valor protetor da atividade sublimatória. Ao contrário, este parece ser um aspecto bastante destacado nestas primeiras considerações de Freud a respeito da sublimação, o que se confirma inclusive a partir da imprecisão entre a sublimação e as formações reativas, verificada em textos como *Três ensaios* (Freud, 1905b) e *Caráter erotismo anal* (Freud, 1908c). Também a relação entre a sublimação e o recalque realça a dimensão protetora da atividade psíquica. Inicialmente, ambos foram apresentados como formas de defesa alternativas, que confeririam destinos distintos a aspectos infantis da sexualidade (Freud, 1905b; 1908d; 1908c). Entretanto, gradativamente, observa-se que, não apenas as diferenças, mas também uma relação de complementaridade entre eles foi sugerida por Freud. O texto sobre Leonardo é bastante claro neste sentido, ao afirmar que, juntos, recalque e sublimação ofereceram novos destinos às pulsões sexuais infantis de Da Vinci (Freud, 1910b:120).

A este respeito, Green (1993) faz uma observação, aludindo aos quatro destinos pulsionais citados por Freud no texto de 1915. Em um artigo de 1967, o autor sugere que os dois primeiros destinos, ou seja, a reversão em seu oposto e o retorno em direção ao próprio eu, poderiam ser reunidos sob a denominação de “dupla inversão”<sup>19</sup>, dado que ambos seriam apresentados por Freud (1915a) como “um processo único em duas operações” (Green, 1966-67:128), cuja ocorrência se daria antes do recalque. Relembrando esta proposta, em 1993, em um trabalho a respeito da sublimação, Green propõe que também os outros dois destinos citados por Freud no texto sobre as pulsões, o recalque e a sublimação, poderiam ser reunidos, sendo a relação entre eles de natureza dialética:

O recalque, como seu nome indica, empurra os derivados pulsionais (representantes) nas profundezas, até dar a impressão de que aquele que sofreu essa sorte nunca foi, enquanto a sublimação “conserva superando”; em outras palavras, por meio de uma espécie de decantação ou de “volatilização” (transformação do sólido em estado gasoso), a satisfação *reaparece* sob uma forma dissimulada e aceitável, desde que tenha abandonado seu estado originário, isto é, rompido suas ligações primeiras, e que ela se baste de gratificações menos diretamente sexuais (Green, 1966-67:234. Grifo meu).

---

<sup>19</sup> Ou “dupla transformação”, forma escolhida na tradução do artigo de 1966-67.

Apesar das formas de ação distintas, tanto o recalque quanto a sublimação seriam, então, destinos possíveis para pulsões a partir do momento em que a elas tenha sido imposto um impedimento de manter-se em seu “estado original”, o que seria efeito do recalque. Isto vai ao encontro da afirmação de Flournoy (1965) de que é o que retorna do recalque que se torna alvo da sublimação: “Eis uma indicação precisa do que pode ser sublimado: é um fantasma, um desejo recalqueado” (Flournoy, 1965:33). A sublimação, assim, se apresenta como um destino a partir do qual um contingente pulsional pode escapar *parcialmente* ao recalque (Green, 1993:236).

Laplanche também aponta para uma estreita articulação entre estes dois mecanismos, concordando com a impossibilidade da existência de uma sublimação sem que haja recalque:

Com efeito, a sublimação é, sem dúvida, para uma parte da pulsão, um destino que lhe permite escapar ao recalque. Mas ela é correlativa, apesar de tudo, de um recalque e, em especial, de um recalque referente a um certo tipo de objeto, o objeto propriamente sexual (Laplanche, 1980:90).

Esta compreensão acerca da relação entre o recalque e a atividade sublimatória parece, enfim, por em xeque a hipótese apresentada por Freud no texto sobre Leonardo, de que a sublimação se daria, “desde o começo” (Freud, 1910b:74), escapando integralmente à ação do recalque, o que sugeriria tratar-se de “um destino não-defensivo da pulsão” (Laplanche, 1980:210). A articulação estabelecida com o recalque reforça, portanto, o aspecto defensivo da sublimação, capaz de proteger o sujeito contra a violência da livre manifestação das pulsões, que acarreta a experiência de desamparo.

É, não obstante, a partir da implicação da sublimação na experiência de análise que os limites de seu aspecto protetor se revelam pela primeira vez. Relacionada ao alcance de metas culturais “mais elevadas” (Freud, 1905b:53) e se confirmando como uma forma de proteção aos sujeitos, a sublimação é repetidamente apresentada no texto freudiano como um desfecho interessante para uma análise (Freud, 1910a[1909]; 1912b). De acordo com esta proposta, este mecanismo psíquico poderia ser “uma solução conveniente” (Freud, 1912b:157) para lidar com as inclinações pulsionais liberadas pelo percurso analítico. Apesar disso, Freud enfatiza que o alcance da sublimação não deve ser tomado pelos analistas como uma meta a ser perseguida por uma análise. O primeiro obstáculo

que se imporia a esta aspiração diz respeito ao fato de que nem todos os pacientes estariam aptos a realizá-la:

Nem todo neurótico possui grande talento para sublimação; pode-se presumir que muitos deles de modo algum teriam caído enfermos se possuíssem a arte de sublimar seus instintos. (Freud, 1912b:157)

Assim, quando de fato pudesse auxiliar no desenlace de um percurso analítico, a possibilidade de sublimar se evidenciaria espontaneamente, dispensando qualquer esforço no sentido de induzi-la. Contudo, caso a atividade sublimatória fosse instigada além das possibilidades do sujeito, configurar-se-ia uma situação bastante penosa, relacionada a um excesso sublimatório. Neste caso, outras formas de satisfação mais acessíveis poderiam ser preteridas na tentativa de se alcançar conquistas socialmente mais interessantes, tornando “a vida [*dos pacientes*] ainda mais árdua do que a sentem ser, de qualquer modo” (Freud, 1912b:158).

Para evitar prejuízos advindos do exagero da atividade sublimatória, este destino pulsional precisa ser acompanhado também de certa quantidade de satisfação sexual direta, o que reforça o caráter complementar destas duas finalidades (Garcia, 1998). Assim, se realizada em excesso, a sublimação pode se configurar como uma “exploração abusiva” (Freud, 1910a[1909]:50), caso interfira com a satisfação sexual direta, uma vez que ambas seriam igualmente essenciais a um funcionamento psíquico dito satisfatório (Garcia, 1998). Freud ressalta:

A plasticidade dos componentes sexuais, manifesta na capacidade de sublimarem-se pode ser uma grande tentação a conquistarmos maiores frutos para a sociedade por intermédio da sublimação contínua e cada vez mais intensa. Mas assim como não contamos transformar em trabalho senão parte do calor empregado em nossas máquinas, de igual modo não devemos esforçar-nos em desviar a totalidade da energia do instinto sexual da sua finalidade própria. Nem o conseguiríamos. E se o cerceamento da sexualidade for exagerado, trará consigo todos os danos duma exploração abusiva. (Freud, 1910a[1909]b:50)

Neste sentido, em situações em que ocorra uma indução abusiva à atividade sublimatória, embora o afastamento com relação à esfera sexualidade e o vínculo com a dimensão cultural permaneçam evidentes, parece que a função de proteção para o sujeito comumente associada à sublimação é minimizada e substituída por



uma situação árdua (Garcia, 1998). Evidentemente, um desenlace desta espécie não corresponde ao que se busca alcançar através de um percurso analítico. Assim, Freud destaca que, apesar de serem louváveis os esforços por alcançar a sublimação pulsional, em uma análise é preciso que se trabalhe dentro das possibilidades do próprio paciente e ressalta que “como médico, tem-se acima de tudo de ser tolerante com a fraqueza do paciente, e contentar-se em ter reconquistado certo grau de capacidade de trabalho e divertimento para uma pessoa mesmo de valor moderado” (Freud, 1912b:158).

Não é apenas em textos dedicados à discussão clínica que a existência de um limite à sublimação e a importância de esta não implicar uma restrição exagerada à satisfação sexual direta é assinalada. Assim, em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (Freud, 1908d), também fica claro que a sublimação, apesar de se revelar interessante para os sujeitos e para a cultura, implica riscos e está submetida a limites:

Parece-nos que a constituição inata de cada indivíduo é que irá decidir primeiramente qual parte do seu instinto sexual será possível sublimar e utilizar. Em acréscimo, os efeitos da experiência e das influências intelectuais sobre seu aparelho mental conseguem provocar a sublimação de uma outra parcela deste instinto. Entretanto, não é possível ampliar indefinidamente esse processo de deslocamento, da mesma forma que em nossas máquinas não é possível transformar todo o calor em energia mecânica. Para a grande maioria das organizações parece ser indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual direta, e qualquer restrição dessa quantidade, que varia de indivíduo para indivíduo, acarreta fenômenos que, devido aos prejuízos funcionais e ao seu caráter subjetivo de desprazer, devem ser considerados como uma doença (Freud, 1908d:193-4)

Fica claro, então, que os riscos trazidos por uma exacerbação da atividade sublimatória se evidenciam essencialmente a partir da relação inevitável e antagônica entre sexualidade e civilização, a que Freud tantas vezes se referiu (Freud, 1908d; 1921; 1930). O texto freudiano, na verdade, aponta para uma relação pendular entre satisfação libidinal e atividade sublimatória produtora de civilização (Garcia, 1998), de maneira similar àquela que se dá entre libido narcísica e libido objetual (Freud, 1914), isto é, quanto mais sublimação menos descarga sexual direta, e vice-versa. Desta maneira, a sublimação, quando em excesso, ainda que se configure como uma via de satisfação pulsional, pode representar um detrimento à gratificação sexual direta e seus efeitos danosos emergiriam na medida em que implicasse uma restrição excessiva à sexualidade. Parece, portanto, que “na argumentação freudiana o excesso sublimatório se

reflete, necessariamente, no prejuízo do sexual” (Garcia, 1998:82). Pode se chegar à mesma conclusão partindo da restrição sexual: neste sentido, o impedimento à sexualidade também poderia resultar em um excesso de atividade sublimatória, dado o movimento oscilatório entre estas atividades. A sublimação, assim, se organiza a partir de um equilíbrio com relação ao sexual, isto é, o prejuízo a um destes dois pólos se apresenta como excesso no outro. Neste sentido, a proteção oferecida pela sublimação depende justamente da possibilidade de evitar, por um lado, um excesso próprio da livre descarga pulsional, por outro, um déficit exacerbado na sexualidade *stricto sensu*.

Estas considerações a respeito dos limites e riscos implicados no excesso sublimatório se fundamentam, contudo, exclusivamente nas investigações em torno da sublimação realizadas no âmbito da primeira tópica e da primeira teoria pulsional. Por esta razão, privilegiam as relações estabelecidas entre as esferas do sexual e do não-sexual a partir da noção de apoio e dos destinos dados à sexualidade. A emergência da segunda tópica e da segunda teoria pulsional oferece, contudo, novas perspectivas a partir das quais a sublimação e suas implicações individuais e coletivas podem ser repensadas.

### **3.3. A sublimação à luz da segunda tópica e da segunda teoria pulsional**

Mellor-Picaut, em seu artigo *Idéalisation et sublimation* (1983), sugere que o artigo sobre o narcisismo inaugura uma nova maneira de se referir à sublimação no conjunto da teoria psicanalítica. Apesar de o trabalho de 1914 ainda não estar inserido no âmbito da segunda tópica e da segunda teoria pulsional, Mellor-Picaut (1983) sugere que já a partir dele a sublimação deixa de ser descrita exclusivamente como um destino pulsional para ser considerada, de forma mais ampla, um processo intra-pulsional, uma modificação em curso na libido objetal, podendo ainda estabelecer vinculações com instâncias como o eu e o ideal. Esta nova perspectiva acerca da atividade sublimatória se esboça, assim, especificamente a partir da diferenciação estabelecida entre esta e a idealização.

De fato, no artigo *Sobre o narcisismo: uma introdução* (Freud, 1914a) as considerações acerca da sublimação acompanham o desenvolvimento que Freud oferece a respeito das instâncias ideais. De acordo com as propostas trazidas neste

trabalho, o ideal seria a formação para a qual se deslocaria o amor por si mesmo experimentado pelo eu real da infância. Impedido de seguir usufruindo plenamente da perfeição e da completude que caracterizam o eu infantil, a criança dirige o amor por si para a formação do ideal, estabelecendo, assim, num primeiro movimento, seu eu-ideal (Freud, 1914a:111).

Reconhecendo certa confusão na diferenciação entre o processo de formação dos ideais e a sublimação, Freud (1914a) procura deixar claras as diferenças entre estes dois mecanismos psíquicos. Assim, primeiramente, enfatiza que a sublimação se dá em relação ao plano pulsional e envolve exclusivamente a libido objetal, consistindo, em última análise, em uma troca de meta da pulsão que passa, então, a buscar sua satisfação através de objetivos afastados da esfera sexual estrita. A formação de um ideal, por sua vez, ocorrendo a partir do mecanismo das idealizações, pode se dar tanto na esfera da libido objetal quanto da libido do eu, mas seu mecanismo, diferentemente do que ocorre com a sublimação, incide sobre o objeto, e não sobre a pulsão. A idealização, assim, refere-se à exaltação e à valorização psíquica do objeto, sem, no entanto, resultar em uma transformação de fato em sua natureza (Freud, 1914a:111). No que diz respeito à relação entre ambos, implicando destinos diferentes, os mecanismos de formação de um ideal e da sublimação das pulsões se revelam autônomos, embora eventualmente operem de forma articulada:

Aquele que trocou seu narcisismo pela veneração de um ideal-do-eu elevado não conseguiu necessariamente sublimar suas pulsões libidinais. Embora para ser alcançado o ideal-do-eu requeira tal sublimação, ele não pode forçá-la. A sublimação continua sendo um processo especial, e ainda que, de início, possa ser motivado pelo ideal, a ocorrência ou não da sublimação independe dessa motivação (Freud, 1914b:113).

A formação do ideal, ao elevar as exigências colocadas ao eu, oferece novos obstáculos à satisfação narcísica e, neste contexto, a sublimação se apresenta como uma das formas através da qual é possível obter a satisfação via ideal. Contudo, ela não se impõe. Assim, quando a instância ideal aumenta as exigências ao eu exageradamente, ela acaba por favorecer o estabelecimento do recalque e não da sublimação (Freud, 1914a).

Apesar de trazer elementos que ampliam a descrição da atividade sublimatória partir dos pontos de vista dinâmico, econômico e tópico, o texto de

1914, não traz maiores acréscimos à definição do conceito, e apenas reafirma que seria o mecanismo no qual a meta original da pulsão, de ordem sexual, é trocada por outra, distanciada da primeira (Mellor-Picaut, 1983:134). Desta forma, mesmo com os novos esclarecimentos sobre seu funcionamento, a sublimação apenas permaneceu aproximada da idéia de um afastamento dos objetivos sexuais diretos, sem ser especificada em seu mecanismo básico de funcionamento. É neste sentido, inclusive, que se torna possível afirmar que no processo de sublimação da libido “a tônica recai na deflexão da sexualidade”<sup>20</sup> (Freud, 1914a:111). Trata-se, ainda assim, de um artigo de extrema relevância para o estudo acerca da atividade sublimatória, uma vez que a hipótese do narcisismo e da diferenciação entre libido objetal e libido narcísica, bem como a aproximação entre a sublimação e as instâncias ideais são elementos essenciais à discussão proposta no artigo de 1923, *O ego e o id* (Freud, 1923), no qual o conceito de sublimação é efetivamente abordado de forma bastante original.

Foi, então, a partir da publicação de *O ego e o id* (Freud, 1923) que o conceito de sublimação ganhou novos contornos teóricos, uma vez que seu mecanismo psíquico foi finalmente descrito e discutido de forma bastante específica. Neste texto, a atividade sublimatória foi apresentada no contexto da segunda tópica e da segunda teoria pulsional, se revelando, assim, um processo importante nas relações estabelecidas entre o eu, o isso e o supereu. Estas novas considerações a respeito da sublimação se fundamentam na proposta do narcisismo, a partir da qual a atividade sublimatória foi articulada com as categorias conceituais de dessexualização da libido, identificação e desfusão pulsional.

A rigor, a idéia de uma dessexualização está ligada à noção de sublimação desde suas primeiras utilizações em psicanálise (Freud, 1950[1897a]; 1905a[1901]; 1905b; 1908b; 1908d). No entanto, a emergência da segunda tópica permitiu um maior desenvolvimento desta noção, oferecendo novos elementos que ajudam a compreender a perda do caráter sexual estrito que se observa nas

---

<sup>20</sup> Ainda no trabalho de 1914, em um comentário crítico à publicação em que Jung questiona a teoria da libido proposta por Freud, há uma breve menção à sublimação, na qual esta é proposta como um mecanismo através do qual afasta-se inteiramente o interesse sexual por seres humanos “(mas só no sentido popular da palavra ‘sexual’)” (Freud, 1914:97), sublimando-o em interesses religiosos ou mesmo ligados à natureza e a animais. Aqui, portanto, a atividade sublimatória é mais uma vez enfatizada como um desvio com relação à satisfação sexual direta, mantendo sua pertinência ao campo do sexual.

pulsões sublimadas. Em 1923, então, a dessexualização foi não apenas apresentada como característica das formas de relação estabelecidas entre o eu e o isso, mas também aproximada da sublimação:

Quando o ego assume as características do objeto [pela identificação], ele está forçando-se, por assim dizer, ao id como um objeto de amor e tentando compensar a perda do id dizendo: ‘Olha, você também pode me amar; sou semelhante ao objeto’. A transformação da libido do objeto em libido narcísica, que assim se efetua, obviamente implica um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização – uma espécie de sublimação, portanto. (Freud, 1923:44)

O modelo que havia sido apresentado em *Luto e melancolia* (Freud, 1917) é então utilizado para descrever as relações estabelecidas entre o eu e o isso, nas quais o eu, identificado com o objeto, atrai o investimento do isso. Com esta transformação do investimento objetual em investimento narcísico, o eu obtém certo controle sobre o isso, mas, em contrapartida, promove uma dessexualização. Isto porque, utilizando elementos já apresentados nos textos de 1914 e 1917, Freud supõe que, a partir do momento em que a libido passa a tomar o próprio eu como objeto de investimento, verifica-se transformação dos objetivos da pulsão, uma renúncia das metas sexuais diretas ou, em outras palavras, uma dessexualização - aqui considerada como uma sublimação (Freud, 1923). Surge, então, a questão de saber se esta via pela qual se dá a mudança do alvo pulsional, que passa de libido objetual a libido narcísica graças à ação do eu no processo de identificação, não seria o “caminho universal à sublimação” (Freud, 1923:44). Ao mesmo tempo, Freud ainda alerta para a possibilidade de esta mudança da libido objetual em libido narcísica realizada pela instância egóica “ocasionar uma defusão dos diversos instintos que se acham fundidos” (Freud, 1923:45).

Mais adiante no texto, a sublimação volta a ser abordada nas considerações a respeito das relações estabelecidas entre as instâncias psíquicas e as pulsões de vida e de morte. É então apresentada a hipótese de haver uma energia neutra e deslocável, passível de ser utilizada em diferentes investimentos psíquicos, sejam eles de origem erótica ou destrutiva. Esta energia seria procedente do estoque narcísico de libido, ou seja, seria “Eros dessexualizado” (Freud, 1923:60) mas ainda assim permaneceria compreendida no domínio da pulsão de vida:

Se essa energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia sublimada, pois ainda reteria a finalidade principal de Eros – a de unir e ligar – na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade ou a tendência à unidade, que é particularmente característica do ego. (Freud, 1923:61)

Apesar de a energia sublimada ser tão claramente associada a Eros, o processo que leva à dessexualização da libido coloca um impasse na relação do eu com as pulsões de vida e de morte. Isso porque, ao tentar estabelecer algum controle sobre o isso através das identificações, o eu alinha-se aos objetivos da pulsão de morte, uma vez que “apoderando-se assim das catexias de objeto, erigindo-se em objeto amoroso único, e dessexualizando ou sublimando a libido do id, o ego está trabalhando em oposição aos objetivos de Eros” (Freud, 1923:61). A hipótese de a atividade sublimatória acarretar uma desfusão das pulsões é, então, retomada e se revela estreitamente associada ao funcionamento egóico.

Mellor-Picaut (1983) destaca que em *O ego e o id* (Freud, 1923) são descritas duas operações paralelas que estariam ligadas à atividade sublimatória: uma delas seria a transformação da libido objetal em libido narcísica - isto é, uma dessexualização - enquanto a outra seria a sublimação propriamente dita (Mellor-Picaut, 1983:135). Contudo, estes processos são apresentados de forma tão articulada, sendo ambos designados pela noção de sublimação em determinados momentos do texto, que se torna difícil compreender os limites entre eles. A imprecisão teórica daí resultante só pode ser esclarecida uma vez que se considere que, em última análise, estão em jogo dois usos distintos da noção de sublimação (Mellor-Picaut, 1983:135). O primeiro deles seria um emprego menos rigoroso do termo, no qual se enfatiza o abandono das metas sexuais da pulsão. É neste sentido, então, que a noção de sublimação é evocada tanto na descrição das relações entre o eu e o isso quanto na proposta de uma energia neutra, “sublimada”: trata-se, essencialmente, de uma perda do componente sexual próprio dos investimentos objetais da libido.

No segundo uso do termo, a sublimação é tomada em sua especificidade enquanto processo psíquico que possibilita a busca por novos objetos para as pulsões sublimadas, o que pressupõe uma etapa anterior de dessexualização. Assim, é esta segunda forma de aplicação do termo que estaria em questão quando Freud indaga “se toda a *sublimação* não se efetua através da mediação do ego, que

começa por transformar a libido objetual sexual em libido narcísica e, depois talvez, *passa a fornecer-lhe outro objetivo*” (Freud, 1923:44. Grifo nosso). A sublimação se revela, então, estreitamente vinculada à identificação, que é o mecanismo que permite que as pulsões se liguem ao eu para, posteriormente, se ligarem a outros objetos (Mellor-Picaut, 1983:135). Mellor-Picaut (1983) então sugere que é precisamente esta associação à identificação que, em 1923, confere à sublimação uma especificidade teórica, permitindo uma descrição deste processo em mais detalhes, como não havia sido possível anteriormente:

A fonte pulsional é constituída pela libido do eu, o objeto se liga aos objetos de identificação no eu e a meta é dessexualizada uma vez que o ‘ser como’ substitui as moções primitivas de amor (Mellor-Picaut, 1983:135)<sup>21</sup>. Tradução livre.

O processo que leva à sublimação requer uma transformação da libido objetual em libido narcísica, o que se faz possível através da identificação realizada pelo eu. É justamente esta ênfase na identificação que aponta para a relevância da des fusão já que “quando uma transformação desse tipo se efetua, ocorre ao mesmo tempo uma des fusão instintual” (Freud, 1923:71). Assim, uma vez confirmada a importância da ação do eu e do mecanismo de identificação no processo de sublimatório, ganha evidência também a possibilidade de a sublimação implicar uma des fusão pulsional, visto que após ser sublimado, o componente erótico da pulsão já não teria potência para manter-se atrelado à agressividade a que antes estava ligado (Freud, 1923).

Os desdobramentos dados à des fusão pulsional ocasionada pela sublimação encontram-se, por sua vez, estreitamente vinculados à atividade do eu:

Para com as duas classes de instintos, a atitude do ego não é imparcial. Mediante seu trabalho de identificação e sublimação, ele ajuda os instintos de morte do id a obterem controle sobre a libido, mas assim procedendo, corre o risco de tornar-se objeto dos instintos de morte e de ele próprio perecer. A fim de poder ajudar desta maneira, ele teve que acumular libido dentro de si; tornar-se assim o representante de Eros e, doravante, quer viver e ser amado. (Freud, 1923:73)

É desta maneira que, segundo Pereira (2000a), a capacidade de sublimação mantém uma estreita vinculação com as dimensões do eu. Neste sentido, quanto

---

<sup>21</sup>Texto original: “*La source pulsionnelle est constituée par la libido du Moi, l’objet se rattache aux objets d’identification à l’intérieur du Moi et le but est bien dessexualisé puisque le ‘être comme’ est venu remplacer la motion primitive d’amour*” (Mellor-Picaut, 1983:135).

mais ampliado e consistente for o eu, mais libido ele terá disponível para ligar excedentes pulsionais que se desintrincam com a sublimação (Pereira, 2000a:115). Em outras palavras, uma vez estabelecida a atividade sublimatória, será a dimensão egóica o elemento que determinará os destinos tomados pelas pulsões desfusionadas neste processo. Neste sentido, podemos compreender que uma organização egóica consistente em sua estrutura será capaz de realizar a atividade sublimatória da forma mais desejada, ligando os excedentes pulsionais desintrincados e encaminhando-os a novas metas culturais. De outro modo, se for excessivamente ameaçado pela crueldade do supereu ou mesmo pela intensidade das moções do isso que tenta controlar, o eu, enfraquecido e precisando escapar aos ataques, estaria menos disponível para oferecer novos destinos às pulsões (Pereira, 2000a:115).

Assim, em 1923 o funcionamento do mecanismo sublimatório é descrito de forma detalhada, sendo vinculado às identificações e, conseqüentemente, possibilitando uma desfusão pulsional. Frente à desintrincação das pulsões após a sublimação, portanto, caberia à instância egóica o destino das pulsões agora desfusionadas. Neste sentido, fica claro que “o processo de sublimação mostra-se como possuindo um ténue equilíbrio” (Pereira, 2000a:116), sendo o eu um elemento fundamental na manutenção deste balanceamento.

### **3.3.1. Riscos e limites da sublimação na segunda tópica e na segunda teoria pulsional**

A compreensão de que a atividade sublimatória envolve uma transformação da libido objetal em libido narcísica, através do mecanismo de identificação permitiu, enfim, que este processo psíquico ganhasse contornos metapsicológicos mais precisos. Estes novos elementos, entretanto, não encerraram as dificuldades de definição que acompanham este conceito no bojo da teoria psicanalítica. Ao contrário, a participação da instância egóica neste processo e a desfusão pulsional por ela implicada (Freud, 1923) colocam novos desafios que ampliam, inclusive, a compreensão acerca de suas marcas de origem.

Seguindo as observações de Freud apresentadas no texto de 1923, Pereira (2000a) sugere que, frente à desintrincação pulsional, a instância egóica precisaria desempenhar outra função fundamental à atividade sublimatória: caberia a ela



oferecer uma nova meta às pulsões agora desfusionadas (Freud, 1923:61). Este processo caracteriza o eu como “verdadeiro administrador das questões pulsionais” (Pereira, 2000a:114). Neste sentido, Pereira (2000a) sugere:

Caberá ao eu, bem-fornido libidinalmente, impor às pulsões agora desfusionadas um destino que lhes seja favorável, ou seja, um destino que o proteja da angústia, sem precisar lançar mão de notáveis dispêndios energéticos, como acontece diante do recalçamento ou ainda de outras defesas mais extremas (Pereira, 2000a:115).

A sublimação, assim, enquanto alternativa à descarga sexual direta e ao recalque, representa, para o eu, uma possibilidade de satisfação das demandas do isso sem implicar um desgaste em suas relações com o supereu ou com a realidade externa (Freud, 1923:73). Através da atividade sublimatória - e da identificação que ela supõe - o eu se coloca como objeto de investimento para o isso, mas precisa enfrentar as consequências que este mecanismo suscita, isto é, a desfusão pulsional, já que, oferecendo-se como objeto de amor às pulsões do isso, a instância egóica é chamada a lidar com os excedentes pulsionais que este processo libera (Freud, 1923). Quando, então, o eu não é capaz de oferecer novos destinos às moções desintrincadas, pode ele mesmo perecer em função da ação das pulsões de morte. Neste sentido, o eu, ao tentar controlar as pulsões do isso, acaba exposto “ao perigo de maus tratos e morte” (Freud, 1923:73).

Segundo Pereira (2000a), as considerações sobre a atividade sublimatória apresentadas a partir de 1923 confirmam o protagonismo da pulsão de morte na tessitura deste mecanismo psíquico. Seria a pulsão de morte a força responsável “pela mudança radical que se opera, de meta e de objeto” (Pereira, 2000a:115) na sublimação, uma vez que esta, ao desfazer certas ligações, possibilita a emergência de outros agenciamentos. Neste sentido, a dessexualização da pulsão, ao suscitar uma desfusão e uma conseqüente redução da potência erótica (Freud, 1923:71), deixaria livre o caminho para a ação da pulsão de morte. Levado às últimas consequências, este entendimento a respeito da participação da pulsão de morte na sublimação permite compreender a sublimação não apenas como uma alternativa a outros destinos pulsionais, mas essencialmente como “o resultado da ação destas forças” ou ainda como “produto do próprio esforço da pulsão [de morte]” (Pereira, 2000a:116).

Considerando a participação da pulsão de morte neste processo, a mescla pulsional encaminhada para a sublimação assume, então, uma importância significativa na determinação dos desdobramentos da atividade sublimatória (Pereira, 2000a). Desta forma, a possibilidade de as moções pulsionais serem direcionadas para objetivos socialmente aceitos e valorizados dependerá de haver certo equilíbrio entre as forças de vida e de morte na mescla pulsional. Levando em consideração esta compreensão a respeito do funcionamento da atividade sublimatória, Pereira (2000a) sugere que seria possível distinguir três desfechos distintos para a sublimação. O primeiro deles resultaria de um predomínio de pulsão de morte na mescla pulsional, capaz de fazer com que, após a des fusão, a ruptura se manifeste de forma mais radical. Neste caso, frente a uma apresentação intensa da pulsão de morte, o eu se revela insuficiente para recapturar e oferecer novas metas às moções pulsionais. Assim, não podendo “opor-se à força disruptiva e verdadeiramente demoníaca das pulsões” (Pereira, 2000a:117), a instância egóica sucumbe à desordem e ao caos. A atividade sublimatória se revela, então, marcada pela intensidade das forças disruptivas e possui um equilíbrio raro e delicado, tangenciando sempre a iminência de uma destruição. No entanto, ainda assim, eventualmente pode-se verificar, mesmo diante tais circunstâncias para o sujeito, a emergência de algo que seria genuinamente novo e original, capaz de propor autênticas transformações nos padrões estabelecidos culturalmente. Este parece ser o caso das conhecidas circunstâncias em que grandes criações, especialmente no campo da arte e da ciência, são acompanhadas por uma extrema fragilidade psíquica de seus criadores, algumas vezes resultando em desfechos trágicos (Pereira, 2000a; Carvalho, 2004).

Um outro desfecho possível à sublimação, mais brando, ocorre quando o eu é capaz de oferecer um bom equilíbrio à economia psíquica, encaminhando as pulsões sexuais e agressivas, agora desintrincadas, para novas metas, distantes de seus objetivos originais e socialmente valorizadas. A compatibilidade entre as intensidades pulsionais e a capacidade egóica asseguram, assim, um desdobramento da atividade sublimatória favorável aos sujeitos e à produção cultural. Até aqui, portanto, podemos identificar a existência “de duas sublimações, ou melhor, [de] uma variação significativa de intensidade das sublimações” (Pereira, 2000a:116).

Entretanto, haveria ainda um terceiro desfecho possível para a des fusão pulsional verificada na sublimação. Neste último caso, ainda que encontre uma mescla pulsional favorável (Pereira, 2000a), o eu não é capaz de redirecionar estas moções a outras metas por estar envolvido em mecanismos de defesa que demandam a utilização de suas reservas libidinais (Pereira, 2000a:115). Assim, diminuída em suas dimensões em função de suas delicadas relações com o isso e com o supereu, a instância egóica “perde temporariamente sua capacidade de administração, de poder escolher o melhor destino para as moções, ou seja, sua possibilidade de sublimação” (Pereira, 2000a:115). A impossibilidade do eu de direcionar a pulsão de morte desintrincada faz com que esta força disruptiva seja absorvida pela instância superegóica que, desta forma, acentua “seu caráter geral de severidade e crueldade” (Freud, 1923:71). Alocada no supereu, a pulsão de morte, então, configura uma situação de constantes ataques ao eu. Este terceiro desfecho da sublimação, assim, se organiza a partir de um acirrado conflito intrapsíquico envolvendo o eu e o supereu. Em tais circunstâncias, a atividade sublimatória pode ser acompanhada pelo aparecimento de sintomas, em função das limitações impostas às atividades do eu, envolvido em grandes esforços de defesa. Assim, este desfecho sublimatório pode apresentar “características de rigidez e compulsividade, e, por representar um fracasso, [produzir] angústia” (Pereira, 2000a:117), podendo ser descrito como um “quadro em que a atividade aparentemente sublimada pretende dar conta de toda, ou quase toda, a satisfação exigida pelas pulsões” (Pereira, 2000a:117). Neste cenário, a possibilidade de a atividade sublimatória encontrar um desfecho favorável é significativamente diminuída e a demanda pela sublimação pulsional pode facilmente se configurar como excessiva, dadas as restrições existentes à ação do eu.

Em síntese, fica claro que determinadas combinações entre a pulsão de morte e o funcionamento egóico na composição da atividade sublimatória podem, portanto, suscitar riscos à própria organização psíquica dos sujeitos. Com isso, parece possível supor que tanto as vicissitudes da pulsão de morte após a des fusão quanto a ação da instância egóica no percurso que leva à sublimação (Pereira, 2000a) seriam capazes de, em certas ocasiões, suspender o caráter protetor da atividade sublimatória do ponto de vista do sujeito, tal como ocorre frente a um abuso sublimatório (Garcia, 1998). A partir disso, parece que a compreensão da sublimação como resultante da conciliação entre as pulsões e as instâncias

psíquicas, presente no contexto da segunda tópica e da segunda teoria pulsional (Freud, 1923) é complementar ao entendimento deste mecanismo como uma tentativa de equilíbrio entre satisfação sexual e demandas civilizatórias, como é explicitado no contexto da primeira tópica e da primeira teoria pulsional. E, em ambas as perspectivas, o rompimento com o balanceamento das condições capazes de assegurar um desenlace interessante da sublimação reforça a hipótese de que os benefícios comumente atribuídos à atividade sublimatória estão submetidos a limites.

A emergência da segunda tópica e, em especial, da segunda teoria pulsional, trouxeram ainda novos elementos para ampliar a discussão a respeito do que talvez seja o mais controverso traço distintivo da sublimação. Se no contexto da primeira teoria pulsional era o modelo de apoio o elemento teórico que melhor contribuía para a compreensão do afastamento com relação à sexualidade implicado na sublimação, a proposta da pulsão de morte e sua implicação no processo que viabiliza a sublimação, evidenciada em 1923, exigiram novos esclarecimentos a respeito desta transformação pulsional exclusiva da atividade sublimatória. De fato, a oposição entre sexual e não-sexual ganhou novos contornos a partir da década de 1920.

Neste sentido, para além dos riscos implicados no risco de uma livre manifestação da pulsão de morte, Green (1993) reconhece nestas circunstâncias em que o eu se torna “um apólogo da morte por seu desvio de Eros” (Green, 1993:243) uma outra ameaça:

Em suma a conotação narcísica passou aqui de um narcisismo de vida a um narcisismo de morte. O que Freud quer dizer é que a apropriação pelo Eu da libido reduziu as tensões causadas pelo Eros e favoreceu a estagnação libidinal. (Green 1993:243).

Já em 1967, em seu artigo a respeito do narcisismo primário, Green (1993) apontara para a aproximação entre pulsão de morte e narcisismo, reconhecendo justamente na dessexualização uma evidência desta vinculação (Green, 1966-67:116). O que o autor identifica como narcisismo de morte estaria, então, associado ao narcisismo primário e implicaria uma regressão narcísica da libido “sob a forma da abolição das tensões até o nível zero” (Green, 1966-67:141). A estagnação da libido no eu seria, portanto, um outro risco no horizonte da

sublimação, associado fundamentalmente ao desinvestimento dos objetos requerido pela atividade sublimatória.

A retirada de investimentos do objeto em nome de um investimento narcísico pode, assim, se tornar uma possível fonte de fragilização, se não forem respeitados os limites de investimento objetual demandado pela instância egóica. Neste sentido, caso esta transformação da libido objetual em libido narcísica implique uma indiferença com relação aos objetos propriamente ditos, configurar-se-ia um retraimento libidinal prejudicial ao psiquismo, uma vez que apenas os objetos, investidos a partir da meta original da pulsão, podem conduzir a uma satisfação plena. Ainda segundo Green, evidencia-se, então, um impasse: “se, por um lado, o objeto é contingente, de outro lado ele não o é absolutamente e sem limites” (Green, 1993:248). O eu, de fato, precisa ser tomado como objeto pela pulsão, substituindo um investimento erótico original, para que a sublimação aconteça. Contudo, é preciso evitar que a instância egóica assumo o lugar de único objeto, atraindo para si toda a ação de Eros. Destaca-se, com isso, a existência de um limite imposto à gratificação pulsional substitutiva, a partir da qual o eu pode se oferecer como objeto de investimento da libido objetual. Esta proposição de Green (1993) parece, enfim, reafirmar, a partir de outras referências, a necessidade de manutenção de um equilíbrio entre satisfação sexual e atividade sublimatória, já presente nos textos de Freud no contexto da primeira tópica e da primeira teoria pulsional (Garcia, 1998). Afinal, parece que a sublimação é “sempre insuficientemente amante para o eu” (Green, 1993:245).

Se a retirada de investimentos dos objetos em favor do eu, fruto da ação da pulsão de morte, configura uma ameaça trazida pelo afastamento com relação à sexualidade, há, entretanto, um inequívoco trabalho das pulsões de vida também em jogo na sublimação. Esta ação estaria articulada à dimensão criadora da atividade sublimatória, que Green sugere envolver, em última instância, a criação de novos objetos de investimento:

A sublimação permite a uma atividade alcançar o estatuto de objeto e ser considerada como uma possessão do Eu. Assim, na sublimação – para voltar ao caso considerado [Leonardo] – não se trata apenas de modificar por dessexualização “o pássaro”, mas de fazer da pulsão de investigação (observação do vôo) um objeto. Essa é a realização da função objetualizante. (Green 1993:255).

Em referência a um artigo de 1986, no qual discute a articulação entre as duas classes de pulsão e o trabalho do negativo, Green aponta para o que seria a função objetualizante da sublimação, capaz de tornar objeto de investimento mesmo aquilo que, originalmente, não pertenceria à categoria de objeto. Assim, a atividade sublimatória, quando realizada a partir de uma equilibrada mescla pulsional, driblando os riscos implicados na volta da libido sobre o eu e na desintrinsicção das pulsões que ela ocasiona, seria capaz de “trabalhar a serviço de Eros”, realizando investimentos significativos em novos objetos.

Eis, então, o paradoxo em que, segundo Green (1993), se sustenta a sublimação, entre sexual e não-sexual. Trata-se de um processo psíquico que, ao mesmo tempo em que abre caminho para o progresso da pulsão de morte, pode viabilizar um enriquecimento da vida a partir de novas formas de obtenção de satisfação. Assim, propõe Green, “talvez se deva ver a sublimação como esse trabalho do negativo constantemente dividido entre as forças de vida e morte psíquicas, e mesmo físicas. Entre objetualização e desobjetualização” (Green, 1993: 256)

### 3.4. Considerações finais

Considerando os limites implicados na atividade sublimatória e os riscos associados a seu afastamento com relação à esfera da sexualidade, parece, então, que a vinculação à cultura permanece como única marca distintiva da sublimação, que sobrevive apesar das vicissitudes pulsionais que caracterizam o trajeto sublimatório. De fato, a sublimação se revela capaz de participar da produção cultural mesmo quando se desdobra como uma ameaça ao sujeito, em função do desajuste entre as pulsões desfusionadas. Neste sentido, como destaca Garcia (1998):

A produção sublimatória coletiva não se apresenta ao nível da experiência individual como garantia de um viver melhor, ou de uma maior satisfação para o sujeito, o que só confirma a tese do *Mal-estar* (Garcia, 1998:84).

Além disso, mesmo quando encontra desfechos favoráveis para os componentes pulsionais, oferecendo, de fato, formas de satisfação substitutiva ao sujeito, a sublimação permanece condicionada a limites, o que põe

definitivamente em xeque a perspectiva acrítica que a toma como destino pulsional extremamente favorável, quase idealizado. A este respeito, Green (1993) enfatiza:

Na verdade, a sublimação não garante nada, não protege de nada. Ela permite apenas gozar “de outra maneira”, em uma partilha comum de emoções, criando um espaço particular de relações ‘civilizadas’ que não têm nenhum poder de suprimir outras modalidades na origem de satisfações muito mais brutas. (Green 1993:256).

Em um comentário final acerca da vinculação da sublimação com a civilização que ela ajuda a compor, Green (1993) ainda destaca um aspecto que é frequentemente negligenciado nos comentários acerca deste destino pulsional. Refere-se ao fato de que, em Freud, a atividade sublimatória requer, por um lado, um *afastamento* das metas sexuais e, por outro, uma *atração* por metas culturais valorizadas. Embora muito seja dito a respeito do afastamento das metas sexuais, a atração pelas metas culturais permanece como um assunto não explorado pela psicanálise. Green sugere que o simples encontro do sujeito com a cultura não é suficiente para explicar essa atração por metas de interesse coletivo. Na atração que a dimensão coletiva exerce sobre a pulsão, parece que a dimensão histórica desempenha um papel essencial, pois evidencia a imbricação inevitável entre a história individual do sujeito e a esfera cultural na qual está inserida. Para Green, enfim, “somente essa organização portadora de história, que esta se assuma como tal ou que se deixe adivinhar, pode ultrapassar o papel de uma influência e adquirir um poder verdadeiramente atrativo” (Green, 1993:272).

Green (1993) sugere ainda que Freud estava ciente da relevância dessa atração exercida pela dimensão histórica na atividade sublimatória, embora suas observações a respeito da sublimação privilegiem, do modo geral, os desdobramentos pulsionais nela implicados. A exceção talvez seja o texto *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939[1934-1938]), no qual Freud afirma que a perspectiva histórica do monoteísmo como uma herança preciosa, um privilégio que coube ao povo judeu, além de “fornecer lhes o orgulho de ser o povo escolhido” (Freud, 1939:105), operou como um incentivo às sublimações. Enfim, este último texto de Freud, dedicado ao exame de questões culturais, retoma a reflexão acerca dos “organizadores inconscientes de natureza histórica da vida social contemporânea” (Green, 1993:272) que havia sido inaugurada em 1913, e

ainda aponta para um aspecto pouco explorado da sublimação, mas que ratifica sua relação indelével com a cultura.

A vinculação com a cultura confirma, finalmente, que a sublimação se constitui como uma forma singular de articulação entre as dimensões individual e coletiva, ou ainda entre pulsão e cultura. Neste contexto, se os limites e riscos implicados em sua realização revelam que mesmo quando a atividade sublimatória não resulta em ganhos para o sujeito não é suficiente para invalidar a produção cultural, sugerimos investigar se haveria, no exame da cultura, aspectos que ponham em questão sua articulação com a sublimação. Em outras palavras, e retornando à observação de Green (1993) de que é possível pensar a sublimação como um destino pulsional que leva à cultura ou, partindo da cultura, como a atividade pulsional que a viabiliza, a primeira via destacada parece se confirmar, isto é, a atividade sublimatória, de fato, trabalha no sentido da construção da cultura. Resta saber se, tendo como ponto de partida a esfera da cultura é sempre a sublimação que encontraremos como processo de transformação pulsional que a viabiliza. Apesar de ser o destino pulsional mais comumente relacionado à formação da cultura, parece ser possível investigar se, de fato, ele seria a única vicissitude pulsional capaz de contribuir para o objetivo essencial da cultura de responder à condição de desamparo.



## 4

### **A idealização: das ilusões e dos ideais à inibição da meta pulsional**

#### **4.1. Uma ilusão frente ao desamparo**

A repercussão que a condição de desamparo dos sujeitos tem na composição da cultura é, de certa forma, o pano de fundo da discussão apresentada no texto de 1927, *O futuro de uma ilusão*. Neste trabalho, Freud põe em questão as ideias religiosas e sugere que “talvez constituam o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização” (Freud, 1927:25). Tal valor residiria na possibilidade que a religião oferece de tornar mais tolerável o desamparo, ao propor a existência de deuses e criaturas que, embora dotados de paixões e vontades como os humanos, teriam controle sobre as forças do destino e da natureza. Seriam, assim, “super homens externos” (Freud, 1927:28), dos quais os sujeitos poderiam se aproximar e tentar agradar, a fim de obter privilégios na determinação de sua vida e seu destino. A crença na existência destas entidades religiosas sustentaria a confiança de que os acontecimentos da vida se constituem como expressões das intenções de uma inteligência superior, capaz de recompensar o bem e punir o mal, o que se revela menos assustador do que o confronto com forças e destinos impessoais contra os quais pouco pode ser feito. Credo, então, que os sofrimentos e as asperezas da vida estariam destinados a se desfazer a partir da intervenção de divindades, os homens têm, através da religião, a possibilidade de acreditar que vivem sob a proteção e o cuidado de seres dotados de poderes e capacidades especiais, e, com isso, minimizam o confronto com sua condição de desamparo.

Esta construção em que, segundo a psicanálise, se sustenta a convicção religiosa não é, entretanto, original. Como destaca Freud (1927:28), o vínculo estabelecido pelo sujeito com sua religião é uma reprodução e, de certa forma, uma continuação da relação estabelecida na infância com as figuras parentais. De fato, as circunstâncias do desamparo infantil conduzem a criança a criar laços com aqueles que lhe dispensam cuidados e que, com isso, asseguram sua sobrevivência. Estes laços primordiais, por sua vez, se constituem dentro de uma

estrutura edípica e se caracterizam pela articulação entre o amor, que fundamenta a certeza da proteção, e o temor, diante do risco de punição ou mesmo da ameaça de perda de amor. A criança desamparada ambivalentemente teme e anseia pelo pai, e é esta situação que, posteriormente, é reproduzida na relação com a divindade. A veneração e o respeito às entidades religiosas seriam, portanto, heranças da experiência infantil do desamparo, tal como esclarece Freud:

É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer – reação que é, exatamente, a formação da religião (Freud, 1927:36).

As propostas apresentadas em 1927 não são, contudo, as únicas e nem mesmo as primeiras reflexões freudianas em torno da religião, que, inicialmente, foi alvo do interesse de Freud em função de seus rituais, comparados aos sintomas compulsivos da neurose obsessiva (Freud, 1907). Da mesma forma, a reverência às divindades foi associada, tempos depois, ao mecanismo de projeção em curso na paranóia (Freud, 1911a). Em outra perspectiva, a religião atravessou a história da psicanálise através da questão do judaísmo, havendo um esforço de Freud para que seus estudos e propostas não fossem assimilados como próprios e restritos aos judeus. A questão religiosa foi, assim, determinante em acontecimentos como o papel assumido por Jung no movimento psicanalítico, além de estar “na origem de um bom número de clivagens no seio das sociedades psicanalíticas” (Roudinesco e Plon, 1997:420).

Mas foi apenas a partir da publicação de *Totem e tabu* (Freud, 1913a[1912-1913]) que as origens da vinculação religiosa foram efetivamente discutidas por Freud. Ao texto de 1913, seguiram-se a publicação de 1927 e também de *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939[1934-1938]), nas quais a reflexão psicanalítica a respeito da religiosidade foi associada a temas como o vínculo com a figura paterna e o complexo de Édipo, além de se revelar um campo privilegiado de articulação entre as dimensões da ontogênese e da filogênese. Assim como a ética, a moral, o direito e a família, também a religião, sendo uma das grandes instituições sociais, teria sua origem ligada à horda primitiva e ao totemismo. A partir disso, a religião consolidou sua relevância para as pesquisas de Freud sobre a cultura, uma vez que, associada a processos que participam da constituição

subjetiva e também à história da espécie humana como um todo, contribuiu para o estudo sobre as articulações entre as esferas individual e coletiva.

Embora haja certa continuidade entre os textos de 1913, 1927 e 1939, em especial no que diz respeito à origem da religião como um processo análogo à neurose individual e organizado a partir de proibições que respondem a ambivalências afetivas, a discussão proposta em cada um deles assume traços originais. E, em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927), a novidade consiste justamente na aproximação entre a origem das ideias religiosas, o tema das ilusões e a condição de desamparo, tal como explicita Freud:

Proclamadas como ensinamentos, [as ideias religiosas] não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamentos: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor –, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso (Freud, 1927:43).

Erguidas a partir de reminiscências e resquícios do desamparo da infância de cada sujeito e também dos primórdios da história da humanidade, as religiões teriam, então, surgido a partir das mesmas circunstâncias que levaram a todas as outras realizações da civilização: a necessidade de defesa contra as forças indomáveis da natureza e do destino, e a necessidade de regulação das relações entre os sujeitos de uma sociedade. Para ambas as funções, as divindades se revelam importantes fontes de esperança e proteção frente ao desamparo. A crença religiosa, contudo, está ancorada nas ilusões humanas, que se revelam um tema essencial em psicanálise e cujo desenvolvimento, apesar de fundamentar parte da questão religiosa, não se restringe a ela. Neste sentido, ainda 1927, Freud levanta a hipótese de que também “outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas” (Freud, 1927:47) sejam de natureza semelhante, isto é, tenham origem em formações ilusórias. A seguir, entretanto, encontramos a observação de que uma investigação desta abrangência não poderia ser incluída no desenvolvimento do texto de 1927, que, portanto, precisaria “confinar seu trabalho ao seguimento de apenas uma dessas ilusões, a saber, a da religião” (Freud, 1927:47). Uma perspectiva mais ampla sobre a participação das ilusões da cultura parece, assim, ser um tema de

pesquisa relevante, considerando que, como sugere Garcia (1991), a observação de Freud permite “antever a possibilidade de que as formações culturais em geral possam estar, de algum modo, vinculadas à ilusão na sua origem” (Garcia, 1991:71).

#### **4.2. A ilusão em Freud: entre a defesa alienante e a proteção estruturante**

Em psicanálise, a noção de ilusão conserva estreita articulação com a ideia de realização de desejo (Garcia, 1991, 2007; Rocha, 2012). Embora não se consolide como conceito formal na teoria freudiana, não constando, inclusive, como verbete nos principais dicionários especializados, a ilusão confirma-se como uma formação própria da realidade psíquica, que expressa um desejo de caráter protetor e defensivo, uma vez que procura evitar o confronto com o conflito, a angústia e, em última instância, o desamparo. Desta maneira, as formações ilusórias assumem uma função estruturante e, ao mesmo tempo, alienante na constituição subjetiva (Garcia, 1991). Nesta mesma direção, Souza (2012) sugere que a ilusão ocupe um lugar paradoxal entre a proteção psíquica e a defesa sintomática. Esta dupla implicação no funcionamento psíquico, junto às questões que esta noção propõe a respeito da relação do psiquismo com a realidade, evidenciam sua importância no bojo da teoria psicanalítica.

A relação entre ilusão e a realização de desejo pode ser inferida já em alguns dos primeiros trabalhos psicanalíticos, como nos estudos sobre os sonhos, as brincadeiras e as teorias sexuais infantis (Freud, 1900; 1908b; 1908c; 1908e), ainda que, naquele momento, a noção de ilusão não tivesse sido explicitada. Naqueles trabalhos, a fantasia do adulto foi compreendida como uma forma de perpetuação da brincadeira infantil (Freud, 1908a) e, assim como os sonhos, seria também um campo privilegiado para realização imaginária dos desejos. Só mais tarde a noção de ilusão foi explicitamente vinculada à realização alucinatória de desejos, de modo que, embora ainda não houvesse sido apresentada formalmente na década de 1910, pode-se, *a posteriori*, inferir sua estreita relação com as formações psíquicas discutidas por Freud naquele momento (Garcia, 2007; Rocha, 2012). Assim, verifica-se que a questão da satisfação de desejo é a característica mais elementar da concepção de ilusão em psicanálise, sendo destacada inclusive

na definição mais sistematizada que recebeu anos mais tarde, em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927):

O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. (...) As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. (...) Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (Freud, 1927:44).

Além de destacar a relevância da realização de desejo, esta definição apresentada em 1927 aponta para outro aspecto que caracteriza a noção de ilusão em Freud, qual seja, o lugar secundário que esta confere à realidade (Mezan, 1985; Coelho Jr., 1995; Loureiro, 2002). Mezan (1985), inclusive, sugere que a ilusão pode ser compreendida como uma categoria que seria “indiferente ao Princípio de Realidade” (Mezan, 1985:518). Neste sentido, estaria mais próxima do Princípio de Prazer e, portanto, de processos psíquicos como a alucinação, a fantasia e o devaneio que, tal como descritos por Freud em 1911 (Freud, 1911b), estão ligados aos processos primários e, escapando ao teste de realidade, se utilizam de vias mais primitivas para alcançar prazer.

Nelson Coelho Jr. (1995), em um estudo acerca do estatuto da noção de realidade em psicanálise, afirma que esta recebe diferentes concepções no texto freudiano, a partir das quais é articulada a temáticas variadas, sendo uma delas a questão da ilusão. Não há, assim, uma definição única da realidade no trabalho de Freud. Isso porque ora esta é concebida a partir de uma perspectiva mais subjetivista, na qual sua importância é minimizada em relação aos fenômenos do mundo interno, ora é o ponto de vista objetivista que predomina, assegurando a soberania e a inflexibilidade da realidade externa em relação ao funcionamento psíquico. No texto freudiano, portanto, não se verifica uma posição definitiva que assegure o privilégio da realidade externa ou do mundo interno.

Desde o *Projeto* (Freud, 1895), a relação entre o psiquismo e a realidade exterior esteve presente nos estudos de Freud. Logo em seu início, portanto, a psicanálise se dedicou à investigação das relações estabelecidas entre as dimensões interna e externa, de modo que temas como o da percepção, a etiologia da neurose e a constituição do aparelho psíquico contribuíram, cada um a seu modo, para aprofundar a compreensão a respeito das fronteiras estabelecidas entre

realidade externa e mundo interno. Assim, as investigações acerca do inconsciente, dos sonhos e das fantasias revelam que, por um lado, a argumentação freudiana tende a relativizar a relevância da realidade externa, concedendo mais importância aos fenômenos psíquicos. Por outro lado, em momentos como o da discussão entre os paradigmas da ciência e da religião, “o compromisso com o empirismo científico acaba prevalecendo” (Coelho Jr., 1995:98), e a realidade externa é descrita como rigorosa e incontornável, além de ser fonte de exigências e ameaças das quais o sujeito precisa se defender. Esta ambiguidade que acompanha a concepção de realidade no texto freudiano evidencia ainda a imprecisão que marca as relações entre as dimensões interna e externa, entre o real e o psíquico. As noções de realidade psíquica e realidade externa mantêm, assim, uma relação de constituição recíproca e juntas compõem “a mais estranha relação de complementaridade” (Coelho Jr., 1995:102).

Certa ambiguidade se reflete também nas propostas de Freud ligadas ao que Coelho Jr. (1995) denomina “formas de ‘convivência’ com a realidade” (Coelho Jr., 1995:68). Neste sentido, no texto de Freud há, por um lado, constantes advertências sobre a importância da aceitação da realidade tal como ela é, sem escapes ou disfarces, o que sugere uma prevalência dos fenômenos externos sobre os psíquicos. Por outro lado, contudo, observam-se também frequentes pontuações sobre a aridez e a dificuldade inerentes à vida, que tornam imprescindíveis o emprego de técnicas capazes de atenuar o sofrimento acarretado pelo contato com a realidade externa. Entre as técnicas desta natureza estão satisfações substitutivas tais como as ilusões que, ao implicarem uma realização imaginária de desejos, apontam para um privilégio do psíquico sobre o real. Em Freud, portanto, a ambiguidade vinculada à noção de realidade parece se associar ao estatuto paradoxal da ilusão, pois, ao mesmo tempo em que as formações ilusórias são, por vezes, condenadas por mascararem a realidade externa, em outros momentos têm seu aspecto protetor destacado justamente em função da possibilidade que oferecem de atenuar o sofrimento inevitavelmente causado pelo encontro com esta mesma realidade.

No texto freudiano, então, a perspectiva mais objetivista da realidade parece corresponder à concepção das ilusões que privilegia seu aspecto defensivo. É este entendimento das formações ilusórias, inclusive, que Loureiro (2002) destaca em *O carvalho e o pinheiro*. Trata-se de uma das faces do paradoxo que marca a

noção de ilusão em Freud, mas precisamente da concepção das formações ilusórias que, se aproximando do sentido corriqueiro da palavra, as associa às ideias de engano, equívoco e afastamento da realidade, e, com isso, as delimita como formas de alienação. Loureiro (2002) sugere, então, que, em certa medida, a teoria freudiana estabelece um combate às ilusões, ou ainda uma “guerra às ilusões” (Loureiro, 2002:313), que se revelaria inclusive na proposta clínica psicanalítica. De fato, é possível afirmar que, desde sua fundação, a psicanálise assumiu a intenção de revelar os desejos que estariam ocultos na origem do sintoma neurótico. Também nesta direção, Souza (2012) propõe que a crítica freudiana à religião parte desta concepção de ilusão enquanto expressão de “ilusões defensivas” (2012:17). A crença religiosa seria o protótipo desta concepção de ilusão como “o véu que ofusca a verdade pulsional, em nome de uma realidade fictícia aparentemente mais confortável” (Souza, 2012). É neste sentido que a ilusão é criticada e combatida por Freud, uma vez que teria como função mascarar a realidade, alienando o sujeito e protegendo-o do confronto com o desamparo. Seria em tais princípios que se fundamentaria o caráter “desilusionador” que Loureiro (2002) sugere haver na teoria freudiana e que consistiria em uma posição crítica a algumas convicções emblemáticas do estilo romântico, tais como as de perfeição e infinitude.

A leitura crítica da ilusão evidencia, então, traços da tradição iluminista presentes no pensamento de Freud, perspectiva que marcou o pensamento do século XIX e que privilegia entre seus valores o progresso, o acesso à razão e a produção de ciência. Estas seriam as chaves para conhecimento do mundo e, inclusive, para o alcance da felicidade (Birman, 1995; Loureiro, 2002). A influência dos pressupostos iluministas na obra de Freud se faz notar em alguns temas da teoria psicanalítica, entre eles a oposição entre ciência e religião, discutida em trabalhos dedicados às questões culturais. Assim, o assunto emerge em *Totem e Tabu* (1913a[1912-1913]), especialmente na sessão que apresenta a investigação a respeito das *Weltanschauung* e dos povos primitivos, e também em *O futuro de uma ilusão* (1927) e nas *Novas conferências introdutórias da psicanálise*, de 1933. Em tais discussões, Freud explicitamente privilegia a ciência em detrimento da religião, em função de sua vinculação às ilusões. Imbuído do espírito cientificista de sua época, propõe que o acesso ao conhecimento exige que se ultrapasse as ilusões humanas, já que o ponto de vista científico não reservaria

nenhum lugar às formações ilusórias e se daria através da elaboração intelectual e da observação realizada segundo critérios cuidadosamente escolhidos (Freud, 1933a[1932]). A investigação científica, tal como proposta no contexto iluminista, se iniciaria com a interrogação do homem frente aos enigmas do mundo. Isto é, a ciência se fundamentaria no reconhecimento, pelo homem, de sua vulnerabilidade, seu desconhecimento e, portanto, seu desamparo (Birman, 1995). Confrontado com tais circunstâncias, seria possível, então, buscar o saber através da produção de conhecimento científico, sem se utilizar de crenças ou ilusões enganadoras. Segundo Souza (2012), a ciência, neste contexto, é tomada por Freud como uma “anti-ilusão”, o que parece se confirmar no último parágrafo do texto de 1927, em que Freud afirma: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não poder nos dar, podemos conseguir em outro lugar” (Freud, 1927:71).

Compreende-se, então, que a ciência, em seu exercício, parte do reconhecimento do desamparo ao qual responde através da busca de conhecimento e do desvendamento do mundo. As formações ilusórias de caráter defensivo, por sua vez, se constituem a partir do esforço contrário, ou seja, da tentativa de negar a condição de desamparo original ou ao menos de evitar o confronto com esta. Para tanto, representam promessas de segurança e proteção aos homens em troca de obediência aos espíritos ou figuras divinizadas, às quais são conferidos poderes de intervenção no destino e de transformação da realidade. As ilusões religiosas, portanto, prometem consolo, proteção e o alcance da felicidade a partir da crença na imagem de um criador semelhante (Freud, 1933a[1932]:198). Ciência e religião, assim, se opõem e ilustram duas respostas distintas dadas à condição de desamparo na formação de sociedades. Mas tal oposição se ancora em uma perspectiva específica de ilusão, que a concebe exclusivamente como uma defesa alienante.

Em outros momentos da obra freudiana, contudo, nota-se o predomínio do aspecto protetor da ilusão em sua face estruturante. Assim é, inclusive, em *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930), trabalho no qual, dando continuidade à discussão em torno do fenômeno religioso de 1927, Freud reflete acerca dos métodos empregados pela humanidade na busca pela felicidade e, entre eles, destaca justamente os benefícios da ilusão. Sua eficiência ao minimizar o sofrimento e aumentar a satisfação obtida se deveria ao rompimento parcial com a



realidade, o que abriria a possibilidade de fruição de prazeres a partir de processos psíquicos internos, buscando, com isso, mais independência com relação ao mundo externo, aqui entendido como fonte de desprazer. Neste sentido, seria precisamente a estreita vinculação da ilusão com o Princípio de Prazer o que garantiria sua importância para o funcionamento psíquico, embora ela não seja “suficientemente forte para nos levar a esquecer a aflição real” (Freud, 1930:100). Desta maneira, fica claro que o caráter de engano e de afastamento da realidade que, por vezes, fundamenta a leitura freudiana sobre a ilusão não invalida a relevância deste mecanismo para o funcionamento psíquico:

As satisfações substitutivas, tal como as oferecidas pela arte, são ilusões, em contraste com a realidade; nem por isso, contudo, se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental (Freud, 1930:93).

Trata-se, portanto, de uma concepção de ilusão distinta daquela apresentada em 1927, uma vez que, apenas três anos após as críticas feitas à ilusão concebida a partir do paradigma da religião, estas formações psíquicas que se mantêm tão próximas ao Princípio de Prazer foram reafirmadas como indispensáveis para que seja possível tolerar a realidade. Neste reconhecimento da importância das ilusões para o alcance da felicidade, Freud ainda propõe que estas estariam na base de um dos procedimentos que teriam este objetivo, sobre o qual afirma:

Nele, a distensão do vínculo com a realidade vai mais longe; a satisfação é obtida através de ilusões, **reconhecidas como tais**, sem que se verifique permissão para que a discrepância entre elas e a realidade interfira na sua fruição. A região onde essas ilusões se originam é a vida da imaginação; na época em que o desenvolvimento do senso de realidade se efetuou, essa região foi expressamente isentada das exigências do teste de realidade e posta de lado a fim de realizar desejos difíceis de serem levados a termo. À frente das satisfações obtidas através da fantasia ergue-se a fruição das obras de arte, fruição que, por intermédio do artista, é tornada acessível inclusive àqueles que não são criadores (Freud, 1930:99-100. Grifo nosso).

De acordo com Souza (2012), esta passagem revela a presença e a valorização do aspecto criativo das ilusões na obra freudiana, compondo, ao lado das características defensivas, o paradoxo que caracteriza esta noção. Uma ilusão “reconhecida como tal” seria o que diferencia tais “ilusões criativas” das demais, defensivas (Souza, 2012). Este reconhecimento, por sua vez, revelaria uma

aceitação da condição trágica da realidade, o que aponta para um reconhecimento da castração e do desamparo. Diante disso, Souza (2012) sugere que as “ilusões criativas” seriam marcadas por uma forma particular de lucidez, uma vez que se organizariam a partir da admissão da impossibilidade de satisfação pulsional propriamente dita, mas resguardariam a possibilidade de fazê-lo no âmbito da fantasia. Assim, diante dos obstáculos apresentados pela realidade externa, ao invés de apenas aceitá-los ou escapar a eles a partir de “ilusões defensivas” (Souza, 2012), resguardando-se na esfera da realidade psíquica, as formações ilusórias de caráter criativo seriam capazes, em algum grau, de transformar e recriar aspectos da realidade. Parece, enfim, que a concepção criativa da ilusão se articula à perspectiva da realidade que, como sugere Coelho Jr. (1995), é receptiva a transformações e da qual é possível, em algum grau, se afastar em determinadas circunstâncias, dado que ocupa um lugar secundário com relação aos fenômenos psíquicos, isto é, com relação à realidade psíquica.

“Ilusões defensivas” e “ilusões criativas” não seriam, portanto, opostas ou conflitantes. Ao contrário, tais designações propõem identificar aspectos distintos do paradoxo que acompanha a noção de ilusão em Freud. Neste sentido, parece possível supor que o aspecto “desilusionador” frequentemente identificado no texto freudiano, mais do que um abandono das ilusões ou uma guerra declarada às mesmas, talvez possa apontar para uma compreensão mais ampla das formações ilusórias. Tanto as ilusões de aspecto mais defensivo quanto aquelas ditas criativas conservam a dimensão de realização de desejo, bem como a proximidade com relação a Princípio e Prazer, minimizando a relevância do Princípio de Realidade. Mas, essencialmente, ambos os tipos de formações ilusórias se organizam enquanto respostas à condição de desamparo, se manifestando, ao mesmo tempo, na esfera subjetiva e na dimensão coletiva da cultura. No âmbito da subjetividade, se a crença religiosa seria o modelo paradigmático das ilusões defensivas, as ilusões criativas - ou *poiéticas*, segundo Rocha (2007) - teriam suas raízes no sonho, no brincar e na fantasia. Já no plano da cultura, embora a religião também se revele um protótipo, não seria a única manifestação das ilusões defensivas. Como ela, também regimes totalitários, organizações militares e formas de fanatismo se organizariam a partir destas ilusões que trazem a promessa de plenitude e de ausência de conflitos. Mais do que áreas específicas da cultura, a manifestação de tais formações ilusórias se distinguiria pelo tipo de vínculo

estabelecido, bem como pelas formas ideais almejadas. Da mesma forma, também as ilusões de caráter criativo poderiam ser verificadas em diferentes campos do tecido cultural e se distinguiriam por seu potencial transformador da realidade, se organizando a partir da aceitação das diferenças, dos limites e frustrações, além de incluir a dimensão da alteridade e, enfim, a condição de desamparo. O reconhecimento da inexorabilidade destes aspectos da realidade é essencial para que se criem formas de conviver com eles, nas quais as ilusões possam permanecer como horizontes que não se desfaçam como desilusões.

#### **4.2.1. A ilusão, entre o estado ideal e o espaço potencial**

Em *O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial?*, Garcia (2007) sugere que as duas polaridades identificadas na definição de ilusão proposta por Freud encontram diferentes repercussões no trabalho de autores pós-freudianos, sendo o pensamento de Winnicott e Chasseguet-Smirgel evidências disto:

Uma primeira constatação mostra que Winnicott e Chasseguet-Smirgel derivam suas formulações da matriz enunciada por Freud, interpretando cada um a seu modo o legado freudiano do qual se apropriaram e desenvolveram em direções bastante singulares e divergentes (Garcia, 2007:126).

Assim, no que diz respeito à singularidade de cada um destes autores, parece possível afirmar que, enquanto o psicanalista inglês parece privilegiar a perspectiva estruturante e protetora da ilusão, as propostas da psicanalista francesa, ao contrário, estariam mais próximas de uma concepção das formações ilusórias a partir de seu caráter defensivo e alienante.

Winnicott apresenta sua compreensão acerca da ilusão em seu texto *Objetos transicionais e fenômenos transicionais* (Winnicott, 1951). Naquele contexto, a noção de ilusão emerge no bojo da discussão sobre a articulação entre a realidade interna e a realidade externa. Partindo do pressuposto de que uma delimitação nítida entre estas duas dimensões nunca se estabelece plenamente, Winnicott propõe existir uma terceira área, intermediária, que se inaugura já na relação entre o bebê e sua mãe, e permanece ativa durante toda a vida. Para que esta área se estabeleça, é imprescindível que a mãe suficientemente boa se adapte inteiramente

às necessidades do bebê e ofereça a este a “possibilidade de ter a ilusão de que o seu seio é uma parte dele. Ou seja, como se este estivesse sob seu controle mágico” (Winnicott, 1951:327). Nestes momentos iniciais, então, a ilusão é o que permite ao bebê acreditar que criou e controla o seio. A região intermediária, ou ainda, a “área de ilusão” (Winnicott, 1951:327) se distingue, então, por possibilitar a superposição entre o seio criado pelo bebê e o seio oferecido pela mãe, ou seja, é o que permite o paradoxo entre estas duas perspectivas distintas.

A experiência da área intermediária é essencial para a aquisição da realidade compartilhada, um processo que a criança experimenta gradativamente. Assim, o momento inicial em que não há diferenciação entre o que é subjetivamente concebido e o que objetivamente percebido é seguido por uma gradual desilusão, que também só é viável a partir da atitude materna. A mãe, portanto, conforme percebe que a criança, aos poucos, torna-se mais capaz de lidar com as falhas ambientais, adapta-se cada vez menos às demandas do bebê e, com isso, abre espaço para a emergência de outros objetos. Com isso, a ilusão de controle onipotente inicialmente experimentada pelo bebê cede lugar aos objetos e fenômenos transicionais até a construção do objeto objetivamente percebido. A transicionalidade revela, então, a primeira possessão “não-eu” do bebê e, com isso, confere um novo lugar à questão da ilusão:

Os fenômenos transicionais representam os primeiros estágios do uso da ilusão, sem a qual não há para o ser humano sentido algum na ideia de um relacionamento com um objeto percebido pelos outros como externo a ele (Winnicott, 1951:327).

Através do uso da ilusão, os objetos transicionais representam a união e a separação com relação à mãe, ou ainda “uma separação que é, ao mesmo tempo, uma união” (Garcia, 2007:125). Neste momento, a ilusão se revela através da brincadeira, na qual esta superposição entre o que é concebido e o que é percebido se mantém, não devendo jamais ser posta ao bebê a questão de decidir o que pertence a cada um destes registros. A característica essencial da área intermediária é precisamente “o paradoxo e a aceitação do paradoxo” (Winnicott, 1971:124).

Os fenômenos transicionais são essenciais no percurso da criança até o estágio que Winnicott (1971) entende como sendo o momento do “uso do objeto”, no qual o objeto é percebido como um fenômeno externo e não como efeito da

projeção do próprio bebê. Quando isso finalmente acontece, entretanto, a área intermediária não perde seu valor ou função. Ao contrário, é nela que se localiza a experiência cultural (Winnicott, 1967), incluindo fenômenos ligados à arte e à religião, o que confirma a conservação de sua vinculação essencial à criatividade primária. O paradoxo, agora, envolve herança e tradição, que se articulam em uma nova perspectiva do brincar infantil (Garcia, 2007).

Em Winnicott, portanto, “pode-se dizer que a questão da ilusão é inerente ao ser humano e nenhum indivíduo a resolve jamais” (Winnicott, 1951:329). Como um solo de constituição subjetiva, a ilusão, neste contexto, não aponta para realização de desejo, nem se refere à busca por um estado ideal, como em Freud (Garcia, 2007). Trata-se de um território entre interno e externo, sustentado pelo paradoxo. Trabalhando com uma perspectiva de sujeito distinta, que privilegia a questão da dependência, também não cabe conceber a ilusão winnicottiana como uma resposta ao desamparo. Entretanto, sua vinculação à fantasia e à brincadeira, no que diz respeito ao lugar secundário que conferem à realidade externa, permite vislumbrar sua aproximação com a concepção freudiana de uma ilusão estruturante, criativa e protetora. Para Garcia (2007), a perspectiva winnicottiana da ilusão aponta para sua participação no processo de constituição psíquica, a partir do qual seriam forjadas as experiências subjetivas singulares. Neste sentido, a ilusão se confirma como “uma ideia tanto universal quanto não patológica” (Winnicott, 1951:330).

Segundo Garcia (2007), a concepção de ilusão encontra, entretanto, outros fundamentos no pensamento de Chasseguet-Smirgel que, como Freud, propõe que as ilusões contêm uma realização de desejo e, para tanto, implicam num abandono do teste de realidade. Vincula, assim, a ilusão a um desejo de retorno a um estado primordial mítico, marcado pela vivência de completude. Chasseguet-Smirgel, portanto, reconhece a natureza narcísica da Ilusão<sup>22</sup>, cuja formação se revela ainda como uma tentativa de evitar o confronto com o desamparo inicial, sem deixar, no entanto, de atestar seu papel fundamental na estruturação psíquica (Garcia, 2007). Diferentemente de Freud, propõe que o retorno pretendido pela Ilusão aponta para a relação inicial de indiferenciação entre mãe e bebê, e expressa, em última

---

<sup>22</sup> Na obra de Chasseguet-Smirgel, o termo Ilusão é utilizado com inicial maiúscula, pois, referindo-se ao desejo de retorno ao estado ideal mítico, evidencia “um amplo campo de emergência psíquica, mais do que a fenômenos pontuais” (Garcia, 2007:119).

análise, o desejo de retorno ao útero materno, que consistiria em uma experiência anterior à vivência de desamparo (Chasseguet-Smirgel, 1973;1975). A busca pelo retorno ao estado fusional uterino intrínseca às formações ilusórias teria um caráter compulsivo e, por esta razão, se daria de maneira radical, sem respeitar oposição ou resistência, visando o restabelecimento da plenitude própria da situação inicial (Chasseguet-Smirgel, 1973;1975). Destaca-se, então, a função alienante que pode adquirir na constituição subjetiva, visto que a Ilusão representaria “a manifestação do desejo de negar o desamparo inicial e de evitar o reconhecimento do conflito e da castração” (Garcia, 1991:72).

Esta concepção de Ilusão se revela ainda estritamente articulada ao conceito de ideal. O ideal surgiria a partir da experiência de desamparo, ou seja, como consequência da ruptura da relação fusional inicial com a mãe, e seria um representante do desejo de retorno à fusão inicial que, para Chasseguet-Smirgel (1973), move o sujeito na sua trajetória desejanste. Haveria, então, gradações da instância ideal, cujas diferenças, se equivalendo, grosso modo, à diferenciação entre ideal do eu e eu ideal, se evidenciam a partir do quão alienante e radical é o desejo de fusão que expressam. Neste sentido, Garcia (1991; 2007) destaca que a função estruturante do ideal se verifica apenas enquanto este se mantém diferenciado do eu. De fato, a eventual equiparação entre as instâncias implicaria um retorno ao estado de fusão inicial e, portanto, uma morte psíquica:

Esta morte psíquica é resultado da anulação da evolução do Ego que a união impossível com a mãe tinha suscitado. A coincidência enfim obtida entre o Ideal do Ego e o Ego varre as aquisições da hominização tornadas inúteis e incômodas para a realização da fusão e termina por graves alterações no Ego (Chasseguet-Smirgel, 1975:34).

A preservação do intervalo entre o eu e o ideal se revela, assim, um elemento indispensável para a constituição e manutenção do funcionamento psíquico. Neste contexto, a Ilusão, tal como concebida por Chasseguet-Smirgel, se confirma como uma ameaça ao psiquismo, podendo acarretar desfechos trágicos ao sujeito. O potencial patológico da Ilusão teria consequências não apenas no processo de formação psíquica dos sujeitos, mas também na esfera social, na construção de ideais culturais. Neste sentido, Chasseguet-Smirgel (1975) enfatiza que o domínio do universo da Ilusão, levado às últimas consequências, fundamentaria a organização de regimes autoritários, grupos ideológicos e

também a formação de utopias que, para autora, assumem frequentemente um caráter totalitário, especialmente quando se concretizam.

Garcia (2007) observa que, ao contrário de Winnicott, que concebe a ilusão como elemento indispensável à constituição psíquica, a discussão de Chasseguet-Smirgel enfatiza a dimensão patológica da ilusão, que se revela essencialmente em sua tendência regressiva radical. Sintetizando o contraste entre as perspectivas de ilusão em cada um destes autores, Garcia (2007) afirma:

Enquanto Chasseguet-Smirgel defende o caráter regressivo do desejo que a ilusão representa, Winnicott afirma a potencialidade criativa do espaço da ilusão, considerado o *locus* por excelência das experiências singulares (Garcia, 2007:127).

Assim, diferentemente do que se verifica no pensamento winnicottiano, a crítica à ilusão apresentada por Chasseguet-Smirgel, parece privilegiar a dimensão alienante e defensiva das ilusões, uma vez que sua tendência a neutralizar conflitos e eliminar a diferença traria o risco de um encerramento do sujeito em um território narcísico.

Para Rocha (2007; 2012), no texto freudiano, a distinção entre ilusões estruturantes e ilusões narcísicas que é, em certa medida, explicitada pelas diferentes concepções de ilusão propostas por Winnicott e Chasseguet-Smirgel, está diretamente relacionada à diferenciação entre as instâncias ideais. Para o autor, então, a distinção entre o eu ideal do ideal do eu é essencial para que seja possível diferenciar as ilusões que encerram o sujeito diante de miragens de uma plenitude narcísica e aquelas que, ao contrário, tornam possível a “abertura de novos horizontes e de novos investimentos objetivos” (Rocha, 2007:267).

### **4.3. As ilusões e os ideais**

“Porque destruimos ilusões, somos acusados de comprometermos os ideais” (Freud, 1910c:132). Esta afirmação foi feita por Freud em *As perspectivas da terapêutica psicanalítica* e confirma a dura crítica que, por vezes, a psicanálise confere a determinada concepção das ilusões. Permite também perceber que, ao contrário das formações ilusórias, os ideais desfrutam de maior reconhecimento e valorização no texto freudiano. Entretanto, para Rocha (2012), em certos momentos, a crítica da psicanálise à concepção enganadora das ilusões se estende

aos ideais. Com isso, chega-se à falsa conclusão de que “a dimensão alienante seria própria da vivência de todo e qualquer ideal” (Rocha, 2012:5). Então, assim como parece indevido restringir a definição de ilusão a seu aspecto alienante, também a compreensão acerca das instâncias ideais precisa ser ampliada, a fim de ultrapassar uma perspectiva generalista que as restrinja a uma dimensão enganosa. Rocha (2007; 2012) sugere, então, que a discussão a respeito das instâncias ideais traz contribuições para a compreensão das distintas faces da ilusão na composição do pensamento freudiano.

Como observa Garcia (2007), o aspecto protetor e estruturante da noção de ilusão emerge no texto freudiano em especial a partir de 1914. Embora não participe da discussão a respeito do narcisismo, a articulação da noção de ilusão na problemática narcísica se revela justamente através da realização de desejo implicada no processo de formação das instâncias ideais. De fato, em 1914, o ideal é apresentado como um “substituto do narcisismo perdido [da] infância” (Freud, 1914a:111), isto é, como a instância através da qual o eu pretende realizar o desejo de recuperar a experiência mítica de perfeição e totalidade própria do narcisismo infantil. Sendo herdeira do narcisismo primário, a instância ideal teria como fundamento a ilusão de retorno à vivência narcísica, o que, em última análise, se revela também como uma forma de “defesa contra o reconhecimento do desamparo e da dependência que ameaçam o universo de completude narcísica” (Garcia, 2007:170).

A discussão apresentada em 1914, contudo, não inclui a distinção terminológica entre ideal do eu e eu ideal proposta por autores pós-freudianos. De fato, embora ambos os termos sejam apresentadas no trabalho sobre o narcisismo, as possíveis diferenças entre eles não são comentadas por Freud. E, a partir de *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), é a noção de ideal do eu (*Ichideal*) que predomina no texto freudiano. Em *O ego e o id* (1923b), o termo eu ideal (*Idealich*) ainda é empregado mais uma vez, mas novamente sem que haja qualquer distinção evidente entre este e ao ideal do eu (*Ichideal*), cujo uso é preponderante ao longo de todo o texto. É ainda neste mesmo trabalho que o ideal do eu encontra uma definição significativamente diferente daquela presente no texto de 1914. Assim, se, inicialmente, o ideal havia sido apontado como herdeiro do narcisismo infantil (Freud 1914a), agora é sua aproximação com o complexo de Édipo que é destacada (Freud, 1923b). Como fruto desta mudança teórica, o



ideal do eu é então vinculado ao conceito de supereu, que emerge no texto de Freud neste mesmo momento, e, a partir disso, ambos mantêm uma estreita articulação ao longo do texto freudiano.

André Green (1983) e Mijolla et all. (2002) esclarecem que a distinção entre eu ideal e ideal do eu, não tendo sido explicitada no texto de Freud, foi defendida por Daniel Lagache, em 1961, partindo da observação feita por Herman Nunberg, ainda na década de 1930, de que há importantes diferenças entre os termos em alemão *Idealich* (eu ideal) e *Ichideal* (ideal do eu). Também Jacques Lacan, em seu seminário sobre os escritos técnicos de Freud, ministrado entre 1953 e 1954, destacou esta diferença entre os termos, discutindo suas repercussões teóricas para a psicanálise. Neste contexto, sugeriu que o eu ideal pertenceria à dimensão imaginária, com sua origem vinculada ao estágio do espelho, ao passo que o ideal do eu estaria inscrito no registro do simbólico, uma vez que esta instância “toma seu lugar no conjunto das exigências da lei” (Lacan, 1953:157). Sobre a existência de duas instâncias ideais, proposta por autores que sucederam Freud, André Green (1983) destaca:

A falta de uma distinção muito clara entre eu ideal e ideal do eu em Freud – distinção que outros autores posteriores a ele estarão interessados em estabelecer – coloca o problema da relação que pode existir entre o eu que tem o prazer e a satisfação como valores absolutos (este será o eu ideal de Nunberg e de Lagache) e o eu que instaura uma instância de medida e de auto-avaliação. Parece necessário compreender que estes dois eus são o resultado de um desdobramento e que o segundo transforma o ideal da satisfação em satisfação do ideal<sup>23</sup> (Green, 1983:11. Tradução livre).

O prazer e a satisfação como valores absolutos, no que diz respeito ao eu ideal, e a medida e a auto-avaliação, relacionadas ao ideal do eu, seriam, então, elementos fundamentais da distinção entre as instâncias ideais (Green, 1983). A interpretação proposta por Rocha (2007; 2012) ratifica a importância da diferenciação entre as duas instâncias ideais. Buscando articular esta distinção dos ideais com a questão das ilusões, o autor sugere que são ilusões marcadas pela experiência narcísica, de caráter defensivo (Souza, 2012), que estão na raiz do eu

<sup>23</sup> Texto original: “*Cependant l’absence de distinction très nette entre moi-idéal et idéal du moi chez Freud – distinction que d’autres auteurs après lui auront à coeur d’établir – pose le problème de la relation que peut exister entre le moi qui tient le plaisir et la satisfaction pour valeurs absolues (ce sera le moi idéal de Nunberg et de Lagache) et le moi qui instaure une instance de mesure et d’auto-évaluation. Il me semble nécessaire de comprendre que ces deux moi sont le résultat d’un dédoublement et que le second transforme l’idéal de la satisfaction en satisfaction d’idéal*”.

ideal. Ao passo que o ideal do eu estaria vinculado às ilusões criativas (Souza, 2012), que apontam para um atravessamento da experiência edípica.

O eu ideal, então, se destaca por seu caráter fundamentalmente narcísico e, portanto, pré-edípico. Sua origem estaria ancorada na relação com as figuras parentais, mais especificamente no próprio narcisismo das figuras parentais. Como afirma Freud em 1914, a vivência de onipotência típica do narcisismo infantil só é possível uma vez que os pais mantenham para com a criança uma atitude de supervalorização, ocultando e minimizando qualquer forma de crítica, e a façam assumir a posição de “Sua Majestade, o Bebê” (Freud, 1914a:108). Freud entende que este tipo de amor parental consiste em uma projeção sobre a criança do próprio narcisismo dos pais, que é então revivido. Bleichmar (1985), por sua vez, sugere que esta relação inicial com as figuras parentais insere a criança em um tipo específico de discurso, que seria totalizante e composto por uma “incondicionalidade de admiração” (Bleichmar, 1985:61) pelo sujeito como um todo, proporcionando à criança uma ilusão de completude. Neste contexto, como apontado por Green (1983), o prazer e a satisfação são buscados como expressões absolutas, nos mesmos moldes em que foram experimentados pela criança no narcisismo primário. O eu ideal, assim, se confirma como um herdeiro do narcisismo infantil, uma vez que é para esta instância que se deslocam a perfeição e a completude antes atribuídas ao eu real da criança, em “uma tentativa de preservação de um estado original de onipotência e plenitude narcísicas quando, então, o eu era seu próprio ideal” (Garcia, 1991:72). Laplanche (1985), por sua vez, considerando a imprescindível implicação dos pais na constituição da experiência narcísica, entende que, mais do que uma posição originária e anobjetal, o narcisismo infantil se organiza como um modo específico de relação, uma relação narcisista originária:

...fala-se geralmente da onipotência narcisista e da ilusão megalomaníaca da criança; mas, na realidade, isso não é nada mais que a onipotência dos pais invertida. É a partir da onipotência dos pais, vivida como tal pela criança, e de sua introjeção, que os estados narcísicos megalomaníacos da criança podem ser compreendidos (Laplanche. 1985:83).

Então, de acordo com Laplanche (1985), é somente a partir desta relação primária engendrada pela projeção do narcisismo dos pais que o bebê experimenta a ausência de conflitos e críticas, além da megalomania narcísica, elementos estes

que se busca restaurar a partir do eu ideal. Em outras palavras, é esta relação singular com as figuras parentais que fundamenta o narcisismo da criança que, por sua vez, servirá de modelo para a formação do eu ideal. Do mesmo modo, a supervalorização em curso na experiência primitiva com as figuras parentais é equivalente àquela que, posteriormente, é dirigida aos objetos amorosos, substitutos da imagem infantil do poder parental (Bleichmar, 1985; Rocha, 2007; 2012). O que há em comum entre estes laços é a idealização do objeto, a partir da qual este é colocado no lugar do eu ideal, como já havia reconhecido Freud em 1914. Em tais circunstâncias, a idealização se sustenta na ilusão de que o investimento no objeto poderá conferir novamente ao sujeito a ilusão de completude própria do narcisismo infantil, cuja reprodução é tão almejada (Rocha, 2007; 2012). Sobre esta relação entre a idealização e a ilusão de completude, Savietto e Cardoso (2012) afirmam que:

O dispositivo que está na base da formação deste circuito idealizador intrínseco ao surgimento do ego ideal, dispositivo que rege as primeiras relações entre o sujeito e as figuras parentais, é a idealização. Trata-se de dispositivo que põe em jogo uma atitude de fascinação, que silencia a crítica e cria um estado em que a falta e o conflito estão ausentes. A idealização pode ser comparada com a ilusão, uma vez que ambas substituem a realidade pela realização absoluta de desejo (Savietto e Cardoso, 2012:359).

A formação do eu ideal através da idealização parece, então, manter estreita relação com a concepção de ilusão que privilegia os aspectos defensivos e alienantes (Souza, 2012). Seria, assim, o fundamento narcísico destas ilusões que sustentaria a idealização do objeto, a partir do qual se almeja restaurar a vivência originária de completude. Também Rocha (2007; 2012) endossa esta articulação entre o mecanismo da idealização e as formações ilusórias ligadas ao narcisismo, sugerindo que:

...os investimentos do ego, quanto têm como modelo as ambições narcísicas do ego ideal (...) dão origem às idealizações, e, no registro destas idealizações, os ideais tornam-se ilusões que não resistem à prova de realidade (Rocha, 2007:266).

Seriam estas ilusões de origem narcísica, forjadas pela idealização a partir das ambições do eu ideal, que fundamentariam a crítica de Freud à ilusão religiosa. Isto porque, na esfera do eu ideal, as ilusões emergiriam como “a

promessa de um paraíso celeste, para aliviar a dor do desamparo humano” (Rocha, 2012:5) e seriam, então, formaçõesilusórias deste tipo que fundamentariam a idealização das divindades. Nestas circunstâncias, a resposta à condição de desamparo se constitui, enfim, a partir de ilusões defensivas e alienantes (Souza, 2012), em função de seu caráter narcísico e totalizante, cujo modelo são os investimentos do eu ideal.

Outros processos psíquicos, por outro lado, oferecem formas alternativas de proteção distintas das formaçõesilusórias totalizantes. Este seria o caso das formaçõespsíquicas que se organizam a partir do ideal do eu, que trazem em sua constituição marcas mais atenuadas da experiência narcísica, exibindo traços que evidenciam o atravessamento da experiência edípica e o confronto com a castração (Rocha, 2007; 2012). O ideal do eu, assim, seria marcado pela renúncia às ambições onipotentes sustentadas pelas ilusões narcísicas, tendo as identificações como mecanismo privilegiado na relação com o objeto. Representa, portanto, um luto das idealizaçõesilusórias e absolutas que caracterizam o eu ideal, abrindo espaço para o reconhecimento da frustração, do conflito e, enfim, da própria condição de desamparo. Constituindo-se a partir da superação, ao menos parcial, das ilusões narcisistas da infância e, portanto, do abandono de um “bem-aventurado estado de espírito” (Freud, 1914a:106), o ideal do eu revela o estabelecimento do acesso do sujeito à dimensão da alteridade.

Bleichmar (1985) sugere que se é um discurso totalizante que forja o eu ideal, seria, então, um discurso discriminante o que sustenta a constituição do ideal do eu. Tal discurso caracterizar-se-ia por uma admiração por traços do objeto, ao invés de tomá-lo em sua totalidade. Trata-se de uma admiração a partir de uma representação parcial do objeto, ao contrário do que ocorre no caso de uma “incondicionalidade de admiração” (Bleichmar, 1985:61), própria dos investimentos que têm como modelo o eu ideal:

Vemos assim que a diferença entre o ego ideal e o ideal do ego não reside no fato de que o primeiro seria relacionado a uma pessoa e o segundo não. Ambos podem ficar vinculados a uma pessoa, mas enquanto o ego ideal ficaria identificado com a totalidade dessa, sem nenhuma abertura, o ideal do eu poderá estar encarnado num personagem, mas o que nunca se alcançará é que o conjunto dos ideais esteja personificado nele; então, sim, tratar-se-ia do sistema discursivo do ego ideal. A castração simbólica, articulador teórico essencial, não implica que um sujeito não possa ser visto como possuidor da máxima perfeição para um determinado traço, mas que não há ninguém que ocupe o lugar da plenitude imaginária, isto é, seja a soma de todas as perfeições (Bleichmar, 1985:68).

A estruturação do ideal do eu implica na dimensão da alteridade e na internalização das regras e normas que tornam-se, assim, parte do próprio psiquismo, dando origem às funções de auto-avaliação e medição do sujeito, que Green (1983) já apontara como próprias desta instância ideal. É neste sentido que Bleichmar (1985) ressalta que o ideal do eu, formado a partir de referências da própria realidade externa, se configura como uma medida a partir da qual o sujeito pode se avaliar.

Na mesma direção, Rocha (2012) afirma que, considerando os aspectos em jogo em sua constituição, o ideal do eu torna-se indispensável para o alcance da posição de sujeito, a partir da qual pode estabelecer “relações verdadeiramente intersubjetivas” (Rocha, 2012:5), que implicam uma ultrapassagem das relações narcísicas que marcam as relações originárias com as figuras parentais. Destaca, então, que se as idealizações surgem como mecanismo privilegiado na constituição do eu ideal, no caso do ideal do eu são as identificações que assumem o protagonismo e, neste contexto, abrem caminho para a sublimação. Longe de enclausurar o sujeito diante de miragens narcísicas, como fazem as ilusões alienantes e defensivas do eu ideal, as sublimações, forjadas a partir do ideal do eu, contribuiriam para a abertura de novos horizontes e possibilidades criativas. Seria, assim, a partir do “trabalho sublimatório do ideal do ego” (Rocha, 2012:5) que teriam origem os ideais culturais que, implicados na formação dos aspectos mais sofisticados da civilização, apontam para uma concepção de ilusão não mais destacada por seu caráter alienante e enganador, mas fundamentalmente por suas possibilidades estruturantes e criativas (Rocha, 2007; 2012; Souza, 2012).

Assim, o aspecto paradoxal que marca a noção de ilusão no texto de Freud revela duas configurações distintas de formações ilusórias, cujas diferenças, por sua vez, parecem se articular com a distinção proposta entre as instâncias ideais. Como afirma Garcia (1991) “na trajetória conceitual que leva do ego ideal ao ideal do ego, o componente ilusão permanece como cenário de fundo onde se desenrola a trama psíquica de Narciso a Édipo (Garcia, 1991:74)”. De eu ideal a ideal do eu, de Narciso a Édipo e, finalmente, de idealização à sublimação: nesta investigação a respeito do estatuto da ilusão em Freud e seu papel na cultura enquanto uma forma de resposta ao desamparo, a sublimação e a idealização assumem lugar de destaque.

#### 4.4. As ilusões entre a sublimação e a idealização

A sublimação e a idealização foram diferenciadas apenas uma vez na obra de Freud, no texto sobre o narcisismo (Freud, 1914a), justamente no bojo da discussão sobre a formação do ideal. A diferenciação então proposta, contudo, representa apenas uma primeira abordagem da complexa relação entre estes dois mecanismos psíquicos. Em verdade, em 1914, quando esta comparação foi proposta, os conceitos de idealização e sublimação ainda não haviam sido discutidos com consistência, do ponto de vista metapsicológico. Mas já neste primeiro momento a relação entre sublimação e cultura estava colocada, e assim se manteve ao longo do texto freudiano.

Contudo, os limites e riscos implicados na realização da atividade sublimatória, evidenciados especialmente a partir da publicação de *O ego e o id* (Freud, 1923b), colocam a questão de saber se, de fato, a produção cultural ocorreria exclusivamente a partir deste destino pulsional. Em sua reflexão sobre Leonardo, Mellor-Picaut (1983) sugere que, ao lado da sublimação, também a idealização poderia estar implicada nas realizações artísticas e científicas. A proposta de Rocha (2007; 2012) acerca da implicação da sublimação e da idealização na origem das ilusões parece confirmar certa proximidade e correlação entre estes mecanismos, o que, por outro lado, remete à necessidade de diferenciá-los, assinalada por Freud em 1914. A partir disso, nossa hipótese é de que, se organizando através de processos psíquicos específicos que a distinguem da atividade sublimatória, a idealização também estaria implicada na constituição da cultura. E, para verificarmos esta possibilidade, sugerimos passar, a seguir, para um estudo acerca das configurações e especificidades deste mecanismo psíquico.

##### 4.4.1. Idealização: exaltação do objeto e inibição da meta pulsional

A idealização não assumiu em momento algum um lugar central na teoria freudiana, tendo sido descrita exclusivamente como um processo no qual as qualidades do objeto são exaltadas, sem que houvesse qualquer discussão sobre sua origem do ponto de vista metapsicológico. Foi com relação à situação de apaixonamento ligada à superestimação do objeto amoroso que este conceito emergiu no texto freudiano, mais especificamente nos trabalhos dedicados à

questão do amor, publicados ainda na década de 1910 (Freud, 1910d; 1912a). Naquele contexto, Freud destaca que “o máximo de intensidade de paixão sensual trará consigo a mais alta valorização psíquica do objeto” (Freud, 1912a:165). Esta atribuição de alto valor ao objeto amoroso seria de “natureza compulsiva” (Freud, 1910d:151), exigindo enorme dispêndio de energia e, inclusive, a exclusão de todos os demais interesses.

Também no texto sobre o narcisismo (Freud, 1914a) a referência à idealização é essencialmente descritiva, mas, neste trabalho, seu mecanismo foi pela primeira vez vinculado à formação da instância ideal, e diferenciado do mecanismo sublimatório. Assim, a idealização poderia ocorrer tanto na esfera da libido narcísica quanto na esfera da libido objetual, sendo a supervalorização do objeto em curso na paixão o exemplo mais evidente da idealização que envolve a libido de objeto (Freud, 1914a:113). Quando ligada à libido narcísica, a idealização daria origem ao ideal, que, a partir da contribuição de autores pós-freudiano, sugerimos tratar-se do eu ideal.

Acompanhando o que já fora destacado nos trabalhos de 1910, 1912 e 1914, a discussão acerca da idealização em *Psicologia de grupo e análise do ego* (Freud, 1921) foi introduzida através da questão da supervalorização dos atributos do objeto amado e também relacionada à questão do ideal. Contudo lá pela primeira vez a idealização foi discutida em termos metapsicológicos, ao ser oposta e comparada à identificação. Assim, no texto de 1921, os conceitos de identificação e de idealização ganharam contornos teóricos mais precisos, que conferem uma especificidade às relações entre o eu, as pulsões e os objetos. Neste sentido, inicialmente, fica claro que na idealização ocorre um empobrecimento libidinal do eu, ao passo que, na identificação, ao contrário, a instância egóica é enriquecida pela introjeção de traços do objeto. Da mesma maneira, enquanto é a presença de um objeto que é supervalorizado pelo eu que ocorre no mecanismo da idealização, é a ausência de um objeto, que precisa ser, de alguma forma, restabelecido no interior do eu, que está em curso na identificação. Verificamos também que a idealização consiste em colocar o objeto no lugar do ideal, diferentemente da identificação, na qual o objeto passa a fazer parte do eu (Freud, 1921:144). Por fim, tanto a identificação quanto a idealização se organizam uma vez que haja obstáculos que impeçam que se estabeleça um investimento no objeto, capaz de garantir a satisfação pulsional. Assim, em circunstâncias como as de perda do

objeto ou situações de amor infeliz (Freud, 1921), estes mecanismos conferem novos rumos à libido objetal.

Frente à evidente diferenciação entre identificação e idealização é, portanto, curioso notar que, em uma determinada passagem do texto de 1921, a idealização é descrita como “uma devoção sublimada a uma idéia abstrata” (Freud, 1921:143). Esta observação parece associar a atividade sublimatória ao processo de idealização, o que, de certa forma, seria diferente da proposta que seria posteriormente apresentada em 1923, na qual a sublimação é associada à identificação (Freud, 1923b). Assim, em 1921 a sublimação aparece articulada à idealização e, em 1923, à identificação, o que talvez possa ser compreendido a partir de um exame das semelhanças e diferenças entre idealização, identificação e sublimação. Mellor-Picaut (1983) esclarece que cada uma delas traz implicações significativas para a determinação do destino dado às primeiras relações com objetos e, assim, propõe que:

A **idealização** aparece novamente como a perpetuação sob uma outra forma das mesmas questões libidínicas e se opõe, desta forma, à **sublimação**. Esta última, com processo de metabolização da pulsão, não se limita a uma definição em termos de afastamento do objetivo sexual ou da intelectualização. Ela, em contrapartida, se aproxima da **identificação**, logo de uma operação na qual o eu renuncia encontrar seus objetos ideais no exterior de si próprio e, pela introjeção precedida da renúncia a esses objetos, faz disso seu elemento constitutivo mais importante<sup>24</sup> (Mellor-Picaut, 1983:137). Tradução livre.

Então, na idealização, o caráter de admiração narcísica, próprio das primeiras relações de objeto, permanece não modificado, levando à superestimação do objeto, atribuindo-lhe uma idéia de perfeição e completude. Assim, quando, na idealização, um objeto é colocado no lugar do ideal, observa-se uma reprodução da situação infantil, na qual se verifica uma “relação entre alguém com poderes superiores e alguém que está sem poder e desamparado” (Freud, 1921:146). Nestas ocasiões, ama-se o objeto em função dos atributos que se gostaria de adquirir para o próprio ego e, com isso, busca-se alcançar a

<sup>24</sup> Texto original: “L’**idéalis**ation apparaît à nouveau comme la perpétuation sous une autre forme des mêmes enjeux libidinaux et s’oppose de ce fait à la **sublim**ation. Cette dernière, comme processus de métabolisation de la pulsion, n’est pas limitée à une définition en termes d’éloignement du but sexuel ou d’intellectualisation. Elle est, en revanche, rapprochée de l’**identifi**cation, donc d’une opération où le Moi renonce à trouver ses objets idéaux à l’extérieur de lui-même et, par l’introjection précédée du renoncement à ces objets, en fait son élément constitutif le plus important”.



satisfação narcísica através deste objeto, posto no lugar de ideal (Freud, 1921:144), ou ainda, eu ideal. Verifica-se, então, uma fascinação e uma servidão do eu ao objeto, que se torna “cada vez mais sublime e precioso” (Freud, 1921:143). O mecanismo de idealização contribui, enfim, para que “uma quantidade considerável de libido narcísica transborde para o objeto” (Freud, 1921:143). Neste sentido, a idealização evidencia o caráter alienante do objeto idealizado que, posto na função de eu ideal, sustenta a ilusão de que ele é provido de grandes valores e poderes, reproduzindo, assim, a situação de completude do narcisismo primário (Mellor-Picaut, 1983; Rocha, 2007; 2012). A sublimação, enquanto dessexualização, por outro lado, se constitui como processo essencialmente pulsional, através do qual as primeiras metas e objetos pulsionais são transformados, e nela a identificação assume um papel fundamental ao viabilizar a dessexualização do investimento nos objetos primordiais.

A distinção entre idealização e sublimação, portanto, foi se consolidando gradualmente ao longo do texto de Freud, auxiliada pela inclusão da identificação neste percurso teórico-conceitual. Pode-se concluir que a definição de idealização como “uma devoção sublimada a uma idéia abstrata” (Freud, 1921:143), apresentada em 1921, mantém referência ao uso frouxo e pouco preciso da noção de sublimação, destacando apenas o afastamento com relação à sexualidade *stricto sensu*. Fica evidente, assim, que, apesar de tão distintas, idealização e sublimação têm em comum a característica de serem ambas processos psíquicos que, em uma primeira leitura, parecem apresentar um distanciamento do campo da sexualidade *stricto sensu*, promovendo, cada uma delas esta mudança de uma maneira específica e bastante particular. Se, no que diz respeito à sublimação, são os processos de identificação e dessexualização os responsáveis pela transformação pulsional, propomos que, no caso da idealização, seria uma inibição da meta pulsional o mecanismo que fundamentaria este aparente afastamento com relação à esfera da sexualidade. Tratar-se-ia, portanto, de destino da pulsão bastante distinto daqueles implicados na atividade sublimatória.

#### 4.4.1.1. A inibição da meta pulsional: um destino da pulsão na idealização

Na discussão a respeito da situação amorosa apresentada em *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), Freud sugere que uma relação amorosa comporta uma síntese de pulsões desinibidas e inibidas em seus objetivos. Se, por um lado, as forças desinibidas tenderiam a ser extintas após obterem satisfação, por outro, sua mescla com pulsões inibidas em seus objetivos garantiriam a continuidade do vínculo com o objeto (Freud, 1921:146). Segundo André Green (1969), ao propor a implicação das pulsões inibidas em seus objetivos na situação amorosa, Freud fundamentalmente completa ideias já apresentadas anteriormente, nos textos a respeito do amor - os mesmo nos quais, dez anos antes, a questão da idealização havia sido apresentada. De fato, naquele primeiro momento, Freud já demonstrara a existência de duas correntes da libido, a sensual e a terna, ambas relacionadas à circunstância do apaixonamento. A corrente terna seria a mais antiga delas e, estando ligada aos primeiros objetos, embora seja de natureza erótica, sua manifestação se daria apenas através dos sentimentos de ternura e afeição, em função das proibições erguidas pela barreira do incesto. A corrente sensual, por sua vez, surgiria já na puberdade, ligada a objetos substitutos, o que conferiria mais liberdade à revelação de seu caráter sexual. Ainda segundo Freud (1910d; 1912a), a impossibilidade de união entre estas duas correntes libidinais, capaz de levar ao estabelecimento de entraves na atividade sexual, se deveria a uma fixação da corrente terna nos objetos infantis.

A noção de pulsões inibidas em seus objetivos, entretanto, só apareceu no texto freudiano como designação de um conjunto específico de forças a partir dos anos 1920, no contexto da segunda teoria pulsional. Entre seus traços distintivos, estariam a renúncia à plena satisfação, a manutenção de seu caráter sexual original e o estabelecimento de vínculos duradouros com o objeto (Freud, 1921). A inibição se caracterizaria por envolver um abrandamento do caráter sexual *stricto sensu* da pulsão, o qual, a partir disso, se expressaria apenas como sentimentos ternos e afetuosos (Freud, 1921). Neste sentido, a natureza sexual da pulsão não seria eliminada, sendo conservada na forma de uma inibição que impossibilitaria que estas forças atingissem seus objetivos iniciais. Trata-se, então, de um processo

distinto da dessexualização em curso na sublimação, na qual os objetivos originais da pulsão são transformados (Freud, 1923).

Assim definidas, as pulsões inibidas em seus objetivos, no entanto, não se confundem com a inibição enquanto sintoma, comumente encontrada em outros trabalhos de Freud, nos quais aparece como uma inibição do funcionamento egóico em geral, ligada à função sexual, alimentação, locomoção e trabalho profissional (Kamieniak e Kaswin-Bonnefond, 2009). É em *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1926a[1925]) que a noção de inibição é discutida de forma mais consistente, embora apareça no texto freudiano desde *Projeto*, de 1895. Segundo Kamieniak e Kaswin-Bonnefond (2009), em 1926, a inibição é pensada como processo psíquico e também como sintoma. Entretanto, a pulsão inibida quanto à meta, no sentido aqui empregado, designa exclusivamente um destino da pulsão que implica num abrandamento do sexual estrito que, por sua vez, garante a manutenção dos vínculos de ternura e amizade.

É com relação à origem dos sentimentos sociais que as pulsões inibidas quanto a seus objetivos ganham destaque nos textos de Freud, já que sustentam os vínculos de amizade, alicerces das relações sociais em jogo na tessitura da cultura, além dos laços de ternura que envolvem pais e filhos (Freud, 1923a[1922]). De acordo com Baldacci (2005), o envolvimento das pulsões de objetivo inibido nas relações amorosas e naquelas estabelecidas entre pais e filhos sugere que a ligação estável e duradoura mantida com o objeto se faz acompanhar por uma superestimação deste, isto é, uma idealização:

O ‘desde o início’ da inibição quanto à meta se acompanha de uma ‘superestimação’ do objeto. Esta está presente como a consequência do recalçamento: ‘Se os impulsos sexuais estão mais ou menos eficazmente reprimidos ou postos de lado, produz-se a ilusão de que o objeto veio a ser sensualmente amado devido aos seus méritos espirituais’<sup>25</sup> [Freud, 1921:142] (Baldacci, 2005:1431) Tradução livre.

Seriam, portanto, os impulsos inibidos em seus objetivos que contribuiriam para a supervalorização do objeto amado em curso na idealização. Esta hipótese permite uma leitura da idealização que, ultrapassando o caráter meramente

---

<sup>25</sup> Texto original: “*Le ‘des le début’ de l’inhibition quant au but s’accompagne d’une ‘surestimation’ de l’objet. Celle-ci est présentée comee la conséquence du refoulement : ‘Lors d’un refoulement ou d’une mise à l’arrière-plan tant soit peu efficace des tendances sensuelles, s’installe l’illusion que l’objet est aimé même sensuellement, à cause de ses avantages quant à l’âme’*”.

descritivo, possibilita uma compreensão metapsicológica deste mecanismo psíquico, associado à ação de um grupo específico de pulsões. Contudo, de acordo com Baldacci (2005), as pulsões inibidas em seu objetivo parecem ser correlativas a uma dimensão recalcante, que estabelece um impedimento à livre satisfação e impõe a necessidade de que as pulsões encontrem outros destinos. A ação do recalque associada à inibição remete à descrição apresentada nos *Três ensaios* (Freud, 1905b), trabalho no qual Freud sugere que as inibições pulsionais referentes ao período de latência estariam relacionadas à contenção realizada pelos diques psíquicos, obstáculos impostos pelo recalque ao desenvolvimento da sexualidade. Naquele momento, este impedimento das pulsões foi associado à origem das formações reativas e da sublimação. Estamos aqui sugerindo, no entanto, que a inibição da meta pulsional, sendo um destino pulsional específico, também estaria em curso nesta etapa da latência, e que poderia ser considerada como uma forma de escapar parcialmente ao recalque.

Neste sentido, Green (1969) coloca em questão a relação entre recalque e inibição da meta, “já que este destino particular das pulsões é justamente a maneira como a pulsão evita este recalque” (Green, 1969:110). Se diferenciando do mecanismo do recalque, a inibição das metas apontaria para inibição “*interna à pulsão*” (Green, 1969:109). Assim, as ideias de frenagem e não-desenvolvimento contidas na definição das pulsões inibidas em seus objetivos, ao mesmo tempo em que as distinguem e especificam, evidenciam também sua origem ligada à ação das pulsões de morte. Para Green (1969), então, tais forças revelam um trabalho específico da pulsão de morte sobre a pulsão de vida:

Esta contenção da pulsão por si mesma, que não é devida a um processo evolutivo, esta restrição sem intervenção de uma força extrínseca, como não ver nisto a ação do grupo de pulsões antagonistas de Eros, das pulsões de destruição? Em vez dos dois grupos expressarem seu antagonismo na relação com o objeto pela desintração, é, ao contrário, por uma modificação intrínseca das pulsões eróticas que age o trabalho das forças de separação (Green, 1969:112).

Sendo fruto de uma transformação no próprio arranjo pulsional, na qual a oposição entre as pulsões de vida e morte se manifesta de forma particular na composição da mescla pulsional, a inibição dos objetivos pode ser compreendida como um dos destinos adotados pela pulsão, alternativo aos quatro já descritos por

Freud no texto de 1915 (Green, 1969). Neste sentido, a ação da pulsão de morte nas pulsões inibidas não impediria a satisfação, mas estabeleceria uma forma de contenção parcial dos investimentos da pulsão de vida, capaz de assegurar uma aproximação com relação à satisfação (Green, 1969).

Se, por um lado, esta renúncia à plena satisfação evidencia a ação da pulsão de morte, por outro garante a preservação do vínculo original com o objeto, o qual não é abandonado mesmo diante da inibição imposta. Assim, o sacrifício da realização pulsional é feito em nome da manutenção do investimento no objeto, o que permite que Green (1969) caracterize a inibição do objetivo pulsional como um mecanismo psíquico que “faz da renúncia a condição de sobrevivência do laço” (Green, 1969:115). Tal como Freud (1921) já destacara, então, apesar da inibição a que estão submetidas, tais forças mantém preservadas a natureza sexual da pulsão e o objeto original de investimento. É, portanto, a construção de um vínculo durável e permanente com o objeto a característica principal das pulsões inibidas em seus objetivos. E, tal como sugere Baldacci, esta relação com o objeto aponta para uma “superestimação idealizante<sup>26</sup>” (Baldacci, 2005:1433), isto é, uma idealização do objeto.

A articulação proposta entre idealização e pulsões inibidas em seus objetivos contribui para a compreensão da relação entre a sublimação e a idealização. Se a perda do caráter sexual estrito é um aspecto que descreve a sublimação desde suas primeiras utilizações em psicanálise, sendo, inclusive, uma de suas marcas distintivas, foi apenas em 1923, com a ideia de dessexualização, que foi possível explicar em termos metapsicológicos este processo. Por outro lado, em *Psicologia de grupo e análise do ego*, de 1921, emerge a noção de pulsões inibidas em seus objetivos, cuja manifestação também implica um afastamento dos objetivos sexuais da pulsão. Neste caso, no entanto, este afastamento seria efeito da ação da pulsão de morte junto à pulsão de vida, que resulta na renúncia à satisfação na esfera da sexualidade *stricto sensu*, apresentando-se apenas de forma terna e afetuosa (Green, 1969). Impedidas de atingir seus objetivos iniciais, as pulsões inibidas se contentam com “certas aproximações à satisfação” (Freud, 1923a[1922]:311).

---

<sup>26</sup> Texto original: “*surestimation idéalisante*”.

A dessexualização e a inibição quanto à meta, assim, revelam ter em comum o fato de designarem processos em que a pulsão sexual aparentemente é levada a abandonar seus objetivos iniciais. Apesar disso, são formas distintas de apresentação da pulsão. Em um verbete escrito para uma enciclopédia em 1922, Freud comenta a respeito das pulsões inibidas quando à meta, diferenciando das pulsões sublimadas:

*Impulsos sexuais inibidos quanto ao objetivo* – Os instintos sociais pertencem a uma classe de impulsos instintuais que prescindem serem descritos como sublimados, embora estejam estreitamente relacionados com estes. Não abandonaram seus objetivos diretamente sexuais, mas são impedidos, por resistências internas, de alcançá-los; contentam-se com certas aproximações à satisfação e, por essa própria razão, conduzem a ligações especialmente firmes e permanentes entre os seres humanos (Freud, 1923a[1922]:311).

A partir disso, se considerarmos as relações entre os processos de dessexualização e de inibição dos objetivos pulsionais, e os mecanismos de sublimação e idealização, respectivamente, talvez seja possível propor uma concepção a respeito da sublimação e da idealização no texto freudiano que inclua as considerações acerca das especificidades da ação pulsional e dos destinos conferidos ao objeto em cada um deles. Deste modo, a idealização estaria relacionada a uma manutenção dos aspectos pulsionais, de natureza sexual, em jogo nas relações com os primeiros objetos, o que se daria graças a uma inibição dos objetivos da pulsão. Estas forças, impedidas de atingir completa satisfação, transformariam o objeto em idealizado, fascinante, enganador. A sublimação, ao contrário, associada ao processo de dessexualização da libido, configuraria uma efetiva transformação dos objetivos pulsionais originais e, com isso, viabilizaria novas formas de obtenção de satisfação (Freud, 1923b; 1930[1929]).

Mellor-Picaut (1983) sugere que sublimação e idealização se distinguem também na medida em que, se, na primeira, verifica-se um desligamento do objeto original seguido de um investimento libidinal no eu, na idealização é, ao contrário, uma fixação nos primeiros objetos o que fundamenta este mecanismo psíquico (Mellor-Picaut, 1983:133). Desde o início, sublimação e idealização mantêm laços de proximidade, uma vez que ambas estariam ligadas aos processos de “embelezamento e enobrecimento dos conteúdos representativos: fantasias,

criações poéticas, etc.”<sup>27</sup> (Mellor-Picaut, 1983:126). Desta maneira, cada uma implicaria formas específicas de renunciar os aspectos sexuais da pulsão e, com isso, escapar à barreira da censura. E a partir destes destinos dados aos componentes pulsionais, ambas contribuiriam para formas distintas de estabelecimento de vínculo e produção cultural.

#### 4.4.2. Sublimação e da idealização na produção da cultura

“Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós” (Freud, 1930:98). É com estas palavras que, em *O mal-estar na civilização*, a sublimação é exaltada como uma das técnicas disponíveis aos sujeitos para afastar o sofrimento. Contudo, sem que haja uma discussão a respeito de suas implicações metapsicológicas, seus riscos e suas limitações são destacados em seguida, evidenciando as restrições a este mecanismo enquanto um método capaz de assegurar o alcance da felicidade. Nesta passagem de 1930, chama atenção ainda o fato de que a sublimação é valorizada como uma forma de obtenção de satisfação exatamente por buscar certa independência com relação ao mundo externo, isto é, por procurar “a satisfação em processos psíquicos internos” (Freud, 1930:99). Com esta característica, a atividade sublimatória é aproximada das ilusões, uma vez que ambas envolveriam certa distensão do vínculo com a realidade. Tal aproximação, por sua vez, parece reforçar a proposta de Rocha (2007; 2012) as ilusões formadas a partir do ideal do eu estariam na origem da sublimação.

Bernard Chervet (2005) também endossa a hipótese de que a sublimação participa da gênese das ilusões e sugere que isto se dá graças à estreita relação que mantém com os valores do ideal do eu. O vínculo com as ambições do ideal do eu contribui para que as criações sublimatórias se organizem a partir de princípios culturais ditos universais como os da beleza, do bem, da verdade, da ética, fazendo com que o contato com a realidade seja atravessado por uma ilusão de se escapar dos desafios e entraves que a realidade necessariamente implica. Trata-se, então, de uma fuga da realidade que satisfaz, ao menos por alguns instantes, o desejo de que as realizações construtivas da pulsão de vida possam se manifestar

<sup>27</sup> Texto original: “...*L’enjolivement ou l’anoblissement des contenus représentatifs: fantasmes, créations poétiques, etc.*”.

livres das oposições que se impõem a ela. Em outras palavras, “as obras imortais nos dão a ilusão momentânea de que Eros pode parar de nos escapar, conservando suas qualidades<sup>28</sup>” (Chervet, 2005:1563). Neste contexto, as criações sublimatórias, em última análise, levariam a realizações alucinatórias de desejos ligadas ao princípio de prazer, isto é, ilusões. Assim, a sublimação parece participar da produção da parte da ilusão que torna menos árduo o contato com a realidade por oferecer a possibilidade de fruição de experiências a partir da imaginação e da fantasia. Seguindo as propostas de Rocha (2007; 2012) e Souza (2012), parece possível afirmar que a atividade sublimatória está articulada à dimensão protetora e estruturante das ilusões, tal como esta é concebida no texto freudiano.

Indo além, Chervet (2005) sugere que a vinculação da sublimação ao ideal do eu é o que permite que a regressão da libido para o eu, implicada na dessexualização, não tenha desfechos trágicos. Afirma, assim, que “em nome do ideal, a sublimação permite passar da regressividade extintiva a uma extensividade infinita<sup>29</sup>” (Chervet, 2005:1556). Para tanto, Chervet (2005) propõe, de início, compreender a sublimação a partir de dois movimentos distintos da pulsão. O primeiro seria o do retorno da libido sobre o eu a partir da retirada dos investimentos sexuais dos objetos, isto é, a dessexualização, que é destacada pela tendência regressiva que implica. Já o segundo movimento teria direção inversa, correspondendo ao novo investimento libidinal, desta vez sublimado, que acata as demandas do ideal do eu. Atender às ambições do ideal do eu seria, então, uma forma de escapar da arriscada regressividade da pulsão desencadeada pela dessexualização, abrindo caminho para novos investimentos. Na realização da atividade sublimatória, haveria, portanto, dois pares em jogo: regressão-progressão e dessexualização-ressexualização (Chervet, 2005). Parece, enfim, tratar-se de uma proposta complementar à de Green (1993), a respeito das funções de desobjetalização e objetalização em jogo na atividade sublimatória, e à de Pereira (1999; 2000), sobre os riscos envolvidos pela defusão pulsional desencadeada pela dessexualização. Sua originalidade estaria em articular a sublimação à criação de ilusões de caráter protetor e estruturante.

---

<sup>28</sup> Texto original: “...*les oeuvres immortelles nous donnent l'illusion momentanée que l'Éros peut cesser de nous échapper tout en gardant ses qualités*”.

<sup>29</sup> Texto original: “*Au nom de l'ideal, la sublimation permet de passer de la régressivité extinctive en une extensivité infinie*”.



Compreendida desta maneira, a sublimação precisaria ainda ser diferenciada de outra forma de investimento, no qual se verifica igualmente um afastamento dos elementos sexuais da pulsão e que também se organizaria a partir da referência a um ideal. Mas enquanto a sublimação se constituiria a partir da dessexualização da pulsão e dos valores do ideal do eu, este outro tipo de investimento, que Chervet (2005) denomina “labor”, se fundamentaria em pulsões inibidas quanto à meta e teria como referência o eu ideal:

Com efeito, na via progrediente podem ser distinguidos um trabalho dessexualizado, inibido quanto à meta, e um trabalho sublimatório. No primeiro caso, trata-se de labor; no outro, de criação. O primeiro é referido às funções do eu, particularmente a conservação, o narcisismo e a coesão em uma unidade. Freud inclui nesta categoria as pulsões inibidas quanto à meta que ‘prescindem serem descritas como sublimadas’ (1922). [...] A maior parte de nossas atividades pertence a este trabalho de labor e apenas algumas são sublimações. Em contrapartida, o trabalho de sublimação não tem por objetivo específico a conservação do indivíduo. Ele é gerador de uma criação portadora de um valor ideal. O labor também se organiza em função de uma referência, mas que não é da ordem do ideal do eu, mas do eu ideal<sup>30</sup> (Chervet, 2005:1560) Tradução livre.

As duas modalidades de investimentos poderiam estabelecer diversas relações entre si, podendo inclusive suceder uma à outra. A partir disso, sugerimos que o que Chervet (2005) identifica como ação das pulsões inibidas quanto à meta na execução do labor, se aproxime do que Mellor-Picaut (1983), comentando o trabalho de Leonardo Da Vinci, entende que seja próprio da idealização. Assim, assumindo que a produção científica e artística de Leonardo não se devesse exclusivamente à atividade sublimatória, propõe que esta seja acompanhada pelo mecanismo de idealização (Mellor-Picaut, 1983:127).

No caso de Leonardo, seria a própria obra do artista que seria supervalorizada, devendo manter-se próxima a um ideal elevado, cuja origem permaneceria inconsciente (Mellor-Picaut, 1983:127). O mecanismo de idealização, assim, contribuiria para que o artista aproximasse sua obra de ideais

<sup>30</sup> Texto original: “*En effet, sur la voie progrediente elle-même peuvent être distingués un travail déssexualisé, inhibé quant au but, et un travail sublimatoire. Dans le premier cas, il s’agit de labeur; dans l’autre, de création. Le premier est réferé aux fonctions du moi, particulièrement la conservation, le narcissisme et la cohésion en unité. Freud range sous cette rubrique les pulsions inhibé quant au but qui ‘n’ont pas encore à être nommées pulsions sublimées’ (1922). [...] La plus grande partie de nos activités appartient en fait à ce travail de labeur et seules quelques-unes sont des sublimations. Par contre, le travail de sublimation n’a pas pour but spécifique la conservation de l’individu. Il est générateur d’une création porteuse d’une valeur idéale. Le labeur se fait lui aussi en fonction d’une référence mais qui n’est pas de l’ordre de l’idéal du moi, mas du moi idéal*”

de completude e perfeição, de modo a suscitar uma “*imobilização fascinada*” (Mellor-Picaut, 1983:128). Neste caso, o objeto idealizado parece inacessível e irrealizável, ainda que sua natureza seja efetivamente modesta (Mellor-Picaut, 1983:128), e é considerado “impossível” (128), o que traz significativas diferenças com relação à categoria de objeto interdito:

No caso de Leonardo ou de outros que, estando bem aquém da perfeição, agem, entretanto, da mesma forma diante de suas próprias exigências, o que parece estar mais em questão do que o proibido ou o ameaçador é o inacessível, que é sentido pelo sujeito como impossível. Enquanto a possibilidade de fuga ou de esquiva se oferece ao sujeito diante do objeto proibido ou ameaçador, o inacessível, ao contrário, coloca o objeto da busca em um lugar de fascinação, onde a tensão não pode se resolver nem tampouco encontrar solução no recalque ou na realização pulsional<sup>31</sup> (Mellor-Picaut, 1983:128). Tradução livre.

Considerando, então, a hipótese de estas características do trabalho de Leonardo se deverem à existência latente de uma idealização, sugerimos que esta configuração supõe uma inibição da meta pulsional. Desta forma, “o caráter interminável das pesquisas infantis” (Freud, 1910b:74), que se manifesta através de uma “preocupação [que] nunca termina” (Freud, 1910b:74), seria originado de um impedimento à satisfação. Com isso, ainda que a atividade de artista ou pesquisador se desenvolva em um campo efetivamente afastado da esfera da sexualidade estrita, as forças que sustentam sua realização conservam, em certa medida, seus caracteres sexuais sob a forma de inibição e, por esta razão, evidenciam traços de “prazer e ansiedade características dos processos sexuais” (Freud, 1910b:74). Mellor-Picaut (1983) ainda destaca que esta insistência em uma tarefa que permanece sem conclusão definitiva não deve ser confundida com atos próprios da neurose obsessiva:

Por outro lado, o caráter infinito da pesquisa teórica também não pode ser confundida com a ruminação obsessiva que, assim como é mostrado no caso do Homem dos lobos, se limita a uma reiteração estéril da mesma questão sob formas diferentes, sem que nenhuma resposta, mesmo que parcial, possa ser trazida e

---

<sup>31</sup> Texto original: “*Dans le cas de Léonard ou chez d'autres qui, pour être bien en deçà de la perfection, agissent néanmoins de même face à leurs propres exigences, ce qui semble davantage en cause que l'interdit ou le menaçant, l'inaccessible qui est ressenti par le sujet comme de l'impossible. Alors que la possibilité de fuite ou d'esquive s'offre au sujet devant l'objet interdit ou menaçant, l'inaccessible pose au contraire l'objet de la quête dans un lieu de fascination où la tension ne peut se résoudre sans pouvoir non plus trouver de solution dans le refoulement ou la réalisation pulsionnelle*”

marque, assim, seu assujeitamento ao passado infantil<sup>32</sup> (Mellor-Picaut, 1983:129). Tradução livre.

Desta forma, mesmo as obras que Leonardo considerou incompletas possuiriam ao menos certa finalização, capaz de lhes atribuir valor artístico ou utilização científica e, por esta razão, não poderiam ser entendidas como simples reformulações de uma mesma questão que, no entanto, permaneceria sem qualquer resolução, como acontece na neurose obsessiva. A impossibilidade de conclusão de certos trabalhos observada em Leonardo se deveria, na verdade, a qualidades específicas de seu ideal paterno (Mellor-Picaut, 1983). Neste sentido, a não finalização de suas obras poderia ser entendida como uma repetição da atitude do pai que foi capaz de gerar um filho, mas não de criá-lo. Esta situação, portanto, se encontraria mais próxima a uma questão relacionada ao abandono do que à impossibilidade de conclusão típica dos quadros obsessivos (Mellor-Picaut, 1983:129). É interessante marcar ainda que a “preocupação pesquisadora compulsiva”, “o caráter interminável das pesquisas”, “o prazer e a ansiedade” (Freud, 1910b:74) que marcam a erotização do pensamento descrita por Freud, parecem enfatizar mais a existência de uma tensão permanente na realização do trabalho do que uma incapacidade de conclusão das obras propriamente dita, típica da neurose obsessiva.

Se considerarmos a proposta de que a idealização envolve uma inibição da meta pulsional, é possível entrever ainda uma outra associação entre este mecanismo psíquico e a segunda vicissitude descrita por Freud (1910b) para a atividade intelectual infantil. Neste sentido, a sexualização do pensamento, através da qual “a pesquisa torna-se uma atividade sexual” (Freud, 1910b:74) pode ser entendida como derivada da inibição da meta sexual da pulsão que, impedida de obter completa satisfação e não sendo efetivamente dessexualizada - como ocorre na sublimação -, conserva seu caráter sexual, ainda que de forma atenuada e distorcida. Assim, os traços de prazer e ansiedade típicos desta forma de desenvolvimento intelectual (Freud, 1910b:74) talvez sejam forjados justamente a partir de uma inibição da meta sexual da pulsão, própria da idealização.

---

<sup>32</sup> Texto original: “*D'autre part, le caractère infini de la recherche théorique ne peut non plus se confondre avec la rumination obsessionnelle qui, ainsi que le montre le cas de L'homme aux loups, se limite à une répétition stérile de la même question sous des formes différentes sans qu'aucune réponse même partielle ne puisse être apportée, et marque ainsi son assujettissement au passé infantile*”.

A ação das pulsões inibidas quanto à meta na composição deste destino dado à curiosidade infantil é confirmada por Baldacci (2005), que supõe que, em Leonardo, ao invés do que Freud supõe ser uma segunda sublimação, o que se observa é uma ressexualização do pensamento e um fracasso da dessexualização:

Esta “rigidez intransigente” da investigação teria parentesco com o “abandono sublimado a uma ideia abstrata” (Freud, 1921). Como se Leonardo escapasse de Caríades e da consumição pelo objeto, caindo em Cila e na consumição pela ideia, havendo, nos dois casos, a persistência da superestimação, superestimação idealizante do objeto ou superestimação sexualizante do pensamento.

Como já mencionei anteriormente, esta superestimação idealizante excessiva do objeto é ligada a um excesso de inibição pulsional que não pôde estabelecer compromisso com as pulsões não inibidas, fonte da superestimação sexualizante do pensamento <sup>33</sup> (Baldacci, 2005:1433. Tradução livre).

Ainda neste sentido, Baldacci sugere que o que se observa em Leonardo seria, portanto, “uma maneira de ‘sexualizar o platônico e de dessexualizar o sexual’”<sup>34</sup> (Baldacci, 2005:1433. Tradução livre).

O caráter interminável das pesquisas, que é descrito por Freud como característico desta saída dada à curiosidade infantil (Freud, 1910b:74), talvez não se manifeste apenas na realização de tarefas específicas, isoladas, como se observa no caso de Leonardo, mas através do esforço investigador como um todo, que não cessa e que nunca é plenamente satisfeito. Neste cenário, ainda que as atividades sejam de alguma forma finalizadas, elas seriam imediatamente – ou até simultaneamente – seguidas por outras e novas tarefas, em função do caráter compulsivo destas operações intelectuais, tal como apresentado por Freud (1910b). Estas circunstâncias são, então, acompanhadas por certa preocupação que nunca termina e “o sentimento intelectual, tão desejado, de alcançar uma solução, torna-se cada vez mais distante” (Freud, 1910b:74).

A partir das hipóteses de Mellor-Picaut (1983), parece possível supor que este esforço inextinguível de investigação teria suas raízes na fascinação pelo objeto própria da idealização, capaz de suscitar uma relação marcada pela tensão e

<sup>33</sup> Texto original: “*Cette ‘rigidité intransigente’ de l’investigation aurait alors bien une parenté avec ‘l’abandonnement sublimé à une idée abstraite’. Comme si Léonard échappait au Charybde de la consommation par l’objet, en tombant dans Scylla de la consommation par l’idée, avec, dans les deux cas, la persistance de leur surestimation, surestimation idéalissante de l’objet ou surestimation sexualisante de la pensée.* Comme j’ai mentionnée précédemment, cette surestimation idéalissante excessive de l’objet est liée à un excès de l’inhibition pulsionelle que n’a pu trouver de compromis avec les pulsions non inhibées, source de la surestimation sexualisante de la pensée”.

<sup>34</sup> Texto original: “*une manière de sexualiser le platonique, et déssexualiser le sexuel*”

pela insistência em alcançar um objetivo inacessível, aproximado da função do eu ideal, através do qual se almeja alcançar uma completude, uma satisfação nos moldes narcísicos. A idealização, assim, parece de fato dar origem a ilusões narcísicas de plenitude que, como sugere Rocha (2007; 2012), têm como modelo as ambições do eu ideal. Seriam, portanto, ilusões defensivas e alienantes (Souza, 2012), diferente daquelas forjadas a partir do ideal do eu, em jogo na sublimação.

O ideal, neste caso, ao mediar a relação com o objeto idealizado, seria ao mesmo tempo estimulador e inibidor de novas conquistas. “A idealização aqui aparece como a repercussão paralisante do ideal que toma forma da obra perfeita, objeto de uma ambição de duração indefinida, e incita aos desvios que permitirão, sob pretexto de fazer melhor, de jamais terminá-lo”<sup>35</sup> (Mellor-Picaut, 1983:130). Neste contexto, o ideal exerce uma “fascinação inibidora” (Mellor-Picaut, 1983:130) sobre o sujeito, o que suscita a manutenção de uma constante tensão na relação com o objeto idealizado.

As contribuições de Mellor-Picaut (1983) e Chervet (2005) parecem, assim, fundamentar a hipótese de que, na constituição da cultura, atuando de maneira complementar à sublimação, está em jogo outro mecanismo, organizado a partir da idealização e da inibição da meta pulsional. Sem recalcar, nem sublimar os elementos sexuais da pulsão, mas apenas inibindo-os, o “labor” (Chervet, 2005), se aproximaria do que Freud (1910b) propõe ser o segundo destino possível à curiosidade infantil, se caracterizando por conservar certa tensão em sua execução, além de manter subjacentes as ambições de plenitude, próprias das ilusões narcísicas, forjadas pelo eu ideal. Se considerarmos que este mecanismo implica um impedimento à livre satisfação das pulsões, oferecendo um destino à libido que contribui para produções e realizações de interesse coletivo, parece inquestionável sua participação na cultura. No entanto, considerando a diferenciação entre sublimação e idealização, parece importante compreender melhor de que forma se articulam no processo de construção da cultura.

---

<sup>35</sup> Texto original: “*L'idéalisation y apparaît comme la retombée paralysante de l'idéal qui prend la forme de l'oeuvre parfaite, objet d'une visée de durée indéfinie, et incite aux détours qui permettent, sous le prétexte de faire mieux, de ne jamais l'achever*” (MELLOR-PICAUT, 1983 130).

## Epílogo

### Sublimação e idealização na construção da cultura

É em meio à reflexão sobre a leitura freudiana da cultura que Assoun (1995) propõe uma interpretação sobre as diferenças entre sublimação e idealização, e a articulação entre elas. Sem discutir os fundamentos metapsicológicos destes processos psíquicos, sugere compreendê-los a partir da implicação de cada um deles na esfera coletiva:

É essencial, de resto, enfatizar a diferença entre “idealização” e “sublimação”, na medida em que esses dois processos remetem respectivamente ao “social” e ao “cultural”: se, com efeito, a sublimação é o “recurso” fundamental da *Kultur*<sup>36</sup>, o social “funciona para o ideal” (Assoun, 1995:206)

Esta diferenciação proposta por Assoun (1995) supõe uma distinção conceitual entre “cultural” e “social” ou, mais precisamente, entre cultura e sociedade cujo esclarecimento permitiria uma nova compreensão acerca da relação entre a sublimação e a idealização na construção da cultura. Segundo Smadja, entretanto, em sua “sócio-antropologia pessoal” (Smadja, 2013:30), Freud não diferencia estes dois termos que, na tradição das ciências sociais, são criteriosamente considerados em suas especificidades. Como consequência, a relação estabelecida entre as noções de sociedade e cultura no texto freudiano não é precisa: em alguns momentos parece tratar-se de uma relação de continente-conteúdo, mas, de maneira geral, são empregadas como sinônimos (Smadja, 2013:30).

---

<sup>36</sup> Na edição brasileira do livro de Assoun (1995), com tradução de Luiz Paulo Rouanet, prevalece o uso do vocábulo “Cultura”, acompanhando o original francês, no qual é utilizado o vocábulo “*Culture*”. A opção pelo emprego do vocábulo alemão *Kultur* em algumas passagens (que é mantida pelo tradutor brasileiro) é justificada pelo autor em função do fato de que o vocábulo francês “*Culture*” não comporta todos os significados compreendidos pelo termo alemão. De acordo com Assoun (1995), o original *Kultur* reúne os significados que, na língua francesa, são diferenciados pelos vocábulos “*culture*” e “*civilisation*”. Desta forma, Assoun (1995) destaca que “seria preciso portanto evitar a tradução literal e mecânica de ‘*Kultur*’ por ‘Cultura’ (a menos que se faça a advertência de que se está tomando ‘Cultura’ simultaneamente no sentido de ‘civilização’)” (Assoun, 1995:193). Como, no presente trabalho, já explicitamos no capítulo 1 a opção de empregar como sinônimos os termos “cultura” e “civilização”, é possível assumir que o emprego do vocábulo *Kultur* nesta passagem esta em pleno acordo com a noção de cultura, tal como a abordamos.

Ainda assim, Assoun (1995) sugere que, de modo geral, a referência à sociedade no texto de Freud aponta para o aspecto de ordenamento visível e concreto das relações entre os sujeitos. Mesmo sem haver uma discussão pormenorizada sobre o uso do termo, a noção de sociedade implicaria, assim, tarefas e papéis desempenhados por homens articulados entre si que “vivem juntos em certas condições e segundo determinado ordenamento – de onde a ideia de uma ‘organização’ que regula esse ‘ser-junto’” (Assoun, 1995:149). Se a noção de sociedade diz respeito à “realidade coletiva instituída” (Assoun, 1995:149), o termo cultura, por sua vez, embora inclua a dimensão social, mantém-se ligado aos seus aspectos fundadores mais elementares, libidinais, que são encobertos pela ordem social. A cultura, assim, assume maior densidade no texto freudiano, na medida em que se mantém diretamente articulada ao conflito pulsional, que faz da renúncia uma necessidade. A questão da sociedade, assim, “só assume seu lugar e sua significação no contexto mais amplo e fundamental de uma “teoria da Cultura”” (Assoun, 1995:26). No texto freudiano, a sociedade corresponderia, portanto, à face da cultura que camufla sua origem pulsional, levando às últimas consequências a renúncia pulsional que a viabiliza. A este respeito, Assoun afirma:

A sociedade não acredita que haja ameaça mais forte à sua civilização que aquela que cresceria mediante a liberação das pulsões sexuais e pelo retorno destas a seus fins originários. A sociedade não gosta que se atraia sua atenção para o lado escabroso (*heikle Stück*) de sua fundação, ela não tem interesse algum em que a força das pulsões sexuais seja reconhecida. (Assoun, 1995:150)

Compreendida desta maneira, a noção de sociedade parece referir-se ao que, em *Uma breve descrição da psicanálise* (1924[1923]), estaria compreendido na terceira camada da constituição da cultura, isto é, a criação das instituições sociais, e que “tem como seu objetivo fundamental capacitar o indivíduo a dominar seu complexo de Édipo e desviar-lhe a libido de suas ligações infantis para as ligações sociais que são enfim desejadas” (Freud, 1924[1923]:258). Este esforço por conferir novos destinos à pulsão escamotearia a origem sexual das construções sociais, revelando, assim, a existência do que Assoun (1995) denomina o “‘segredo’ do social”. É, contudo, exatamente este segredo que a psicanálise, em seu interesse pela cultura e, portanto, pela dimensão social que esta inclui, propõe desvendar.

As “instituições sociais” (Freud, 1913a[1912-1913], 1913b, 1924[1923]), os “sentimentos sociais” e as “pulsões sociais” (Freud 1921), ainda que aparentem um distanciamento com relação à esfera da sexualidade, teriam, então, sua origem atrelada às pulsões sexuais, o que, de fato, está em pleno acordo e compreendido na concepção freudiana de cultura. Foi neste sentido, inclusive, que as raízes das instituições sociais foram reveladas por Freud já em 1913, a partir da constatação de sua função de regulação das relações entre os sujeitos, atendendo às exigências primordiais de renúncia pulsional impostas pela cultura. Os sentimentos e pulsões sociais, contudo, permaneceram como categorias não discutidas por Freud até a década de 1920, quando em *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921) puderam ser pensadas em suas articulações com a metapsicologia e com as reflexões sobre a cultura. De acordo com Assoun (1995), em 1921 são articulados os elementos da genealogia da cultura que vinham sendo discutidos desde a década de 1910 (Freud, 1908d, 1913b, 1915b), com o exame de fenômenos sociais.

No texto de 1921, então, as pulsões sociais, noção originalmente proposta e empregada por autores da psicologia social para designar as forças psíquicas que estariam por trás dos fenômenos de grupo, são examinadas à luz da teoria psicanalítica. Recusando a hipótese de que tais pulsões, também descritas como “mente grupal” ou “instinto gregário”, consistam em “um instinto primitivo, insuscetível de dissociação” Freud propõe que “seja possível descobrir os primórdios de sua evolução num círculo mais estreito, tal como o da família” (Freud, 1921:92). A família seria, assim, o lugar do primeiro movimento de “socialização da pulsão” (Assoun, 1995:158), e a partir do qual se fundamentariam todos os posteriores processos relacionados à implicação coletiva do sujeito. Segundo a perspectiva freudiana, então, a questão pulsional em curso na formação de grupos tem raízes nas primeiras relações objetais, razão pela qual uma oposição radical entre a psicologia individual e coletiva não se justificaria. Trata-se, enfim, de utilizar mais uma vez a proposta psicanalítica sobre o inconsciente e o funcionamento psíquico para compreender um fenômeno que até aquele momento era abordado exclusivamente a partir da observação do fenômeno coletivo. E, de acordo com esta proposta, é em meio ao próprio núcleo familiar que se impõe ao sujeito a necessidade de “socializar a pulsão” (Assoun, 1995), o que, em última análise, consiste em criar investimentos libidinais que favoreçam a criação do laço social. É, portanto, a relação entre pulsão e o



processo de socialização que Freud evidencia em 1921, valendo-se, para tanto, dos conceitos de inibição da meta pulsional e de ideal do eu.

Os fundamentos da proposta freudiana sobre as relações sociais de 1921 já haviam sido apresentados em 1911, quando, por ocasião da discussão a respeito da paranóia, indicou pela primeira vez a articulação entre pulsão sexual e vínculos sociais. Assim, em uma das primeiras referências ao narcisismo, Freud sugeriu haver uma etapa intermediária entre o auto-erotismo e o amor objetal, na qual o próprio corpo é tomado como objeto. O investimento objetal que sucede esta fase poderia, contudo, começar por uma escolha de objeto homossexual, para apenas posteriormente verificar-se um investimento heterossexual. A partir desta compreensão acerca dos movimentos da libido no processo de constituição subjetiva, Freud revelou sua hipótese acerca da origem dos laços sociais:

Após o estágio de escolha objetal heterossexual ter sido atingido, as tendências homossexuais não são, como se poderia supor, postas de lado ou interrompidas; são simplesmente desviadas de seu objetivo sexual e aplicadas a novas utilizações. Combinam-se agora com partes dos instintos do ego e, como componentes ‘ligados’, ajudam a constituir os instintos sociais, contribuindo assim como um fator erótico para a amizade e a camaradagem, para o *esprit de corps* e o amor à humanidade em geral. Quão grande é a contribuição realmente derivada das fontes eróticas (com objetivo sexual inibido) dificilmente poder-se-ia adivinhar pelas relações sociais normais da humanidade (Freud, 1911a:83-84).

O processo de “socialização da libido” (Assoun, 1995:159) se daria, assim, na passagem do narcisismo à escolha objetal, a partir de um redirecionamento e de uma inibição de meta da libido homossexual. No caso da paranóia, em função de uma fixação da libido na etapa do narcisismo, configurar-se-ia o risco de que uma moção pulsional excepcionalmente intensa conduza a uma sexualização desta libido que foi direcionada aos vínculos sociais e que teve seus objetivos primitivos inibidos. Em função desta ameaça que atravessa o quadro da paranóia, os sujeitos acometidos por esta constituição “esforçam-se por proteger-se contra esse tipo de sexualização de suas catexias sociais instintuais” (Freud, 1911a:85), oscilando entre um superinvestimento sexualizado no social e um desinvestimento radical na sociabilidade, que culmina na solidão do delírio (Assoun, 1995).

Entretanto, caso a fixação narcísica da pulsão não se dê, a libido homossexual assegura o estabelecimento de vínculos sociais ou pode ainda ser sublimada e dirigida para uma “participação particularmente ativa nos interesses

gerais da humanidade” (Freud, 1911a:84). Esta compreensão da atividade sublimatória se dá a partir da primeira tópica e da primeira teoria pulsional, levando em consideração aspectos do narcisismo e da libido homossexual. Esta é, inclusive, a concepção de sublimação destacada no texto sobre Leonardo, no qual a aproximação entre inibição da meta e sublimação se justifica uma vez que ambos os processos pulsionais implicam um afastamento do caráter sexual da pulsão. Este afastamento é aqui considerado apenas em seu caráter descritivo e, portanto, não se refere ao processo de dessexualização em curso na atividade sublimatória, descrito por Freud em 1923, .

A perspectiva metapsicológica da vinculação social inaugurada em 1911 é retomada e ampliada em 1921, quando Freud afirma que “os laços libidinais são o que caracteriza um grupo” (Freud, 1921:128). No texto sobre a psicologia das massas, então, a reflexão sobre esta forma de investimento pulsional ocupa um lugar central na discussão, ao contrário do que se verifica no trabalho dedicado ao estudo da paranóia. Em 1921, de fato, a compreensão sobre os vínculos entre os membros de um grupo assume papel de destaque no exame da coletividade e o reconhecimento de sua raiz erótica evidencia também a dimensão hostil que é atrelada ao amor, tal como se verifica em “quase toda relação emocional íntima entre duas pessoas que perdura por certo tempo” (Freud, 1921:128). Freud atribui a origem desta dimensão agressiva a uma herança filogenética, assumindo para tanto que um grupo é uma “revivescência da horda primeva” (Freud, 1921:156). Deste modo, a rivalidade entre os irmãos da horda se perpetuaria entre grupos humanos posteriores. Considerando, contudo, a ameaça que representa para a unidade do grupo e, portanto para o indivíduo, faz-se necessário atribuir um novo destino a esta hostilidade. Assim, do que originariamente eram afetos conflituosos, se derivam as identificações entre os membros da uma mesma coletividade que asseguram a coesão do grupo:

O sentimento social, assim, se baseia na inversão daquilo que a princípio constituiu um sentimento hostil em uma ligação de tonalidade positiva, da natureza de uma identificação (Freud, 1921:153).

A identificação derivada da hostilidade original seria do terceiro tipo, ou seja, seria uma identificação “baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do

laço com o líder” (Freud, 1921:136). Seria, então, a relação com o líder que fundamentaria o vínculo entre os membros de um grupo, isto é, os laços sociais.

A ligação ao líder, por sua vez, também se deveria a traços herdados da horda primária, de modo que seu lugar de destaque no grupo seria derivado da posição do pai primevo. Se, como indica Freud, em grupos como a Igreja e o exército a posição do líder se justifica pela ilusão de que ele ama igualmente todos os membros, tal crença seria uma “remodelação idealística do estado de coisa na horda primeva, onde todos os filhos sabiam que eram igualmente perseguidos pelo pai primevo e o temiam igualmente” (Freud, 1921:156). Trata-se, como destaca Assoun, da “passagem de uma igualdade pelo ódio a uma democracia do amor” (Assoun, 1995:141). E, a partir da aproximação com a posição do pai primevo, o líder do grupo se confirma como ideal do grupo:

O líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego (Freud, 1921:161).

Então, a posição de líder do grupo teria sua origem na idealização coletiva verificada entre os membros da horda que, após da morte do pai, asseguram a perpetuação de sua autoridade atribuindo à sua imagem um amor igualitário, a partir do qual se fundam os deveres sociais, tal como se verifica no clã totêmico. É, portanto, a devoção ao líder que garante a coesão de um grupo, enquanto que a dissolução deste lugar ideal implica em um “relaxamento na estrutura libidinal do grupo” (Freud, 1921:123) que instaura uma situação de pânico. Em tais circunstâncias, “cada indivíduo se preocupa apenas consigo próprio, sem qualquer consideração pelos outros. Os laços mútuos deixaram de existir e libera-se um medo gigantesco e insensato” (Freud, 1921:122). A diluição do lugar do líder que serve de suporte ao ideal implica, portanto, numa pulverização da estrutura libidinal do grupo, ou ainda, segundo Assoun (1995), na perda do ideal coletivo reativa a agressividade originária no grupo.

A idealização da figura do líder, portanto, se revela como o vínculo mais elementar da formação social. Ainda que seja derivada da hostilidade inicial ao pai da horda, uma vez transformada em uma crença no amor do líder, ela se organiza a partir de pulsões inibidas em sua meta e fundamentaria a conversão da hostilidade entre os membros em identificações entre eles, justamente a partir

deste objeto em comum, posto no lugar de ideal. A partir disso, Freud destaca que a análise da estrutura libidinal da formação dos grupos “reconduz à distinção entre o ego e o ideal do ego e à dupla espécie de vínculo que isso possibilita: a identificação e a colocação do objeto no lugar do ideal do ego” (Freud, 1921, 164), isto é a idealização.

Fica claro, assim, que o ideal é essencial para o estabelecimento de laços, ou ainda, para “socialização da libido” (Assoun, 1995:159). Em verdade, isso já fora apontado por Freud no último parágrafo do texto sobre o narcisismo, no qual afirma que:

O ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia de grupo. Além do seu aspecto individual, esse ideal tem aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação (Freud, 1914a:119).

Parece ser, então, a noção de ideal que justifica o título do texto de 1921, fazendo a articulação entre a “psicologia de grupo” e a “análise do eu”. O ideal se revela, desta maneira, um Janus bifronte, com um rosto que olha para o individual e outro virado para o coletivo. É, enfim, apenas a partir da referência a um ideal que o sujeito se insere na dimensão coletiva (Assoun, 1995:144).

Esta compreensão acerca da importância do ideal nos processos de socialização revela também os aspectos em jogo na distinção entre sublimação e idealização sugerida por Assoun (1995). Retornando à diferenciação entre os termos apresentada no texto de 1914, o autor destaca que a formação de ideal pode facilitar a sublimação, na medida em que a satisfação do ideal pode, muitas vezes, demandar uma sublimação da pulsão. Mas a formação do ideal em si não assegura a realização deste destino pulsional, uma vez que também abre caminho para outras formas de satisfação do ideal diferentes da sublimação, entre os quais está o que Assoun identifica como “destino idealizante da libido *via* o ‘social’” (Assoun, 1995:207). E, neste sentido, afirma:

Reconhece-se um neurótico, de fato, por certo “idealismo” - que se traduz por certa tensão, que pode se revelar cruel entre ego e ideal do ego; entendamos que ele experimenta de maneira eufórica e dolorosa essa exigência “ideal” (o que se exprime “caracterologicamente” pela “susceptibilidade” patológica que indica tão frequentemente a neurose). As exigências da formação de ideal “tornam pesado o ego”, lhe criam coerções e embaraços, o tornam até mesmo “criativo” no plano social – de modo que, notemos, o neurótico pode apresentar, ao lado de sinais de inadaptação social, um superinvestimento das atividades sociais: e será justamente

para tentar satisfazer essas exigências do ideal que ele se lançará em formas às vezes intensas de “engajamento” social. Essa “erotização” da implicação social não deve enganar: ela pode vir acompanhada de uma dificuldade de sublimação. (Assoun, 1995:207).

Indo além, Assoun sugere que, de acordo com a perspectiva psicanalítica sobre a coletividade, os grupos “são ‘fábricas de ideal’ e, por isso mesmo, de ‘gozo’ (de forma social)” (Assoun, 1995:207). Com isso, ainda que possam estimular a sublimação, permitem, ao mesmo tempo, encontrar na idealização uma forma alternativa de alcançar a satisfação do ideal. Desta forma, “‘idealizar’ pode ser, nesse sentido, um meio de “‘contornar’ a sublimação, só ou em grupo” (Assoun, 1995:207). Para Assoun, (1995) em tais circunstâncias, verifica-se uma sexualização do social que aqui propomos ser correlata da sexualização do pensamento que Freud (1910b) indica ser um dos destinos da curiosidade infantil, e que Mellor-Picaut (1983) e Baldacci (2005) entendem estar na base de parte das realizações de Leonardo.

Em suma, pode-se dizer que, organizada a partir da idealização e da inibição da meta pulsional, a esfera social preserva, ainda que de forma escamoteada, a dimensão sexual da pulsão, abrindo mão, em contrapartida, do alcance da satisfação. A sublimação, ao contrário, implica uma metabolização da pulsão, a dessexualização, e, abrindo mão de seus objetivos originais, é capaz de assegurar uma forma de satisfação substitutiva, ao mesmo tempo em que viabiliza o investimento em um objeto valorizado pela cultura. A vinculação da idealização ao social, por um lado, e, por outro, da sublimação ao cultural (Assoun, 1995) parece, então, estar de acordo com as particularidades dos processos psíquicos implicados por cada um destes mecanismos, reforçando a hipótese de que tanto a sublimação quanto a idealização contribuem para a formação da cultura.

Fica claro, assim, que a sublimação e a idealização implicam em desfechos distintos para a libido frente à renúncia pulsional que a constituição da cultura exige. Ambas promovem um afastamento das características sexuais originais da pulsão exigido pela cultura, mas o fazem através de processos distintos. Neste sentido, considerando as particularidades que marcam os processos que viabilizam a sublimação e a idealização, ao invés de uma comparação entre elas, parece ser mais adequado contrapor a sublimação - ou mais precisamente, a dessexualização - à inibição da meta, uma vez que se tratam de processos concernentes à pulsão.

Da mesma forma, seria mais apropriado equiparar a idealização à identificação, por consistirem em processos em referidos ao objeto. De fato, estas paridades foram, de certa forma, explicitadas por Freud, uma vez que, no texto sobre os grupos (Freud, 1921), idealização e identificação foram diferenciadas, ao passo que a sublimação foi distinguida das pulsões inibidas em *Dois verbetes de enciclopédia* (Freud, 1923[1922]). Na tradição psicanalítica, contudo, é o par sublimação-idealização que é discutido com mais freqüência. Se considerarmos as observações apresentadas por Freud em 1914 sobre estes dois mecanismos, parece possível supor que esta vinculação recorrente entre ambos se justifica em função da relação com os ideais, ou mais precisamente com valores ideais. Isso porque, em uma primeira consideração, sem discutir os mecanismos relativos à transformação pulsional ou ao estatuto do objeto em curso em cada uma delas, tanto a sublimação quanto a idealização se revelam articuladas a formas de “valorização”, uma vez que estão ligadas às ideias de “sublime” e “ideal”, respectivamente.

Entretanto, é possível ainda supor que sublimação e idealização atuam lado a lado na constituição da cultura, de forma que não se justifica uma separação rigorosa entre estes processos psíquicos, segundo a qual a realização de atividades de interesse coletivo seria um território restrito à sublimação, ao passo que a formação de laço social caberia exclusivamente à idealização. Como as contribuições de Mellor-Picaut (1983), Chervet (2005) e Baldacci (2005) destacam, a idealização também está implicada na produção e na execução de tarefas de caráter cultural, que sugerimos se sustentar em uma inibição da meta pulsional, e às quais Chervet (2005) se refere como labor. Por outro lado, se considerarmos que a sublimação, para acontecer, depende da troca de um investimento libidinal no objeto por uma identificação com este, fica claro que ela também participa de uma forma de vinculação essencial para o processo de constituição da cultura. Se considerarmos ainda a articulação que sugerimos haver entre estes dois processos psíquicos na constituição da cultura, talvez o ideal seja um fator central na determinação do predomínio da sublimação ou da idealização. Assim, quando o modelo do ideal do eu predomina, parece que o caminho para as sublimações fica facilitado. Quando são as ambições narcísicas do eu ideal que prevalecem, no entanto, parece haver ênfase na idealização.

É o reconhecimento de que a renúncia pulsional é a pedra angular da concepção freudiana de cultura que fundamenta esta leitura acerca da articulação entre a sublimação e a idealização. A renúncia exigida estaria, assim, diretamente relacionada à impossibilidade da plena satisfação pulsional, que leva à inexorabilidade do mal-estar na cultura, tal como discutido em 1930. Entretanto, surge a questão de saber se, mais de 80 anos depois, ainda seriam estas as bases do mal-estar verificado hoje e, de como, no cenário atual, pode ser pensado o arranjo entre sublimação e idealização.

De acordo com Assoun (1995), as funções de exigência e de limitação, que seriam os efeitos conhecidos da renúncia pulsional demandada pela cultura, encontram-se erodidos na atualidade. Com isso, os interditos perdem força no bojo do tecido cultural, o que se reflete também em relação às instâncias psíquicas. Assim, comentando acerca do cenário atual, Assoun afirma:

Devemos, portanto, procurar de algum modo a fórmula de uma instância superegógica regredida – o que dá a impressão de uma "fluidez" em relação ao interdito e de um relaxamento de interiorização: ora, é justamente no tema da idealização que nós a encontramos<sup>37</sup> (Assoun, 1993:127).

Para Assoun (1995), a referência a uma forma regredida do supereu aponta para os ideais, conceito que antecede a formulação da instância superegógica, apresentado e discutido antes da proposição da segunda tópica. Além disto, uma vez consolidada a concepção de supereu, o ideal permaneceu como uma de suas funções, o que ratificaria a “anterioridade” sugerida por Assoun.

Esta insustentabilidade dos moldes clássicos do supereu também é apontada por Garcia (1999) que, no artigo *Mutações do supereu*, destaca que desde o final do século XX, observa-se na esfera cultural uma escassez de “suportes simbólicos que possam servir de referência identificatória” (Garcia, 1999:151), o que traz prejuízos ao processo de constituição subjetiva, em especial à estruturação da instância superegógica. Assim, uma vez que a erosão das hierarquias simbólicas e da tradição, que atualmente se observa tanto no domínio privado quanto no público, interfere nas condições de possibilidade de emergência do supereu, o que

---

<sup>37</sup> Texto original: “*Il faut donc chercher en quelque sorte la formule d’une instance surmoïque régressée – qui donne l’impression d’un “flou” dans la relation à l’interdit et d’un relâchement de l’interiorisation: or, c’est justement dans la thématique de l’idealisation que nous la trouvons*”.

emerge nesta função “é apenas um embrião que não se desenvolve além de um núcleo primitivo” (Garcia, 1999:154). Entre as características desta apresentação contemporânea da instância colocada no lugar do supereu, Garcia destaca seu aprisionamento e fascínio pelas imagens intensamente veiculadas pelas novas formas de comunicação, nas quais predominam a falta de reconhecimento da diferença e da alteridade, além da homogeneização dos desejos (Garcia, 1999:155), elementos estes que sugerimos serem próprios das instâncias ideais, mais precisamente do eu ideal.

Este cenário em que a vigência do ideal se sobrepõe ao rigor do superego dá origem a uma nova configuração do mal-estar identificado por Freud. Trata-se de um “mal-estar do ideal” (Assoun, 1993;1995) que, embora não rompa com os pressupostos fundamentais da leitura freudiana apresentada em 1930, revela transformações que sugerimos repercutirem também na realização da sublimação e da idealização. Se, anteriormente, era a neurose o eixo de leitura do mal-estar implicado na constituição da cultura, edificado sobre a impossibilidade da plena satisfação pulsional, Assoun (1995) sugere que, atualmente, a dinâmica do mal-estar parece se deslocar e incluir também aspectos concernentes à lógica perversa. Não se trata da substituição de um modelo pelo outro, mas da constatação de que o afrouxamento das proibições, embora não invalide os interditos e, fundamentalmente, a renúncia pulsional, aponta para uma perversão da norma social:

Seria da percepção dessa disjunção entre a “lei” (simbólica) e a “norma” (social) que os sujeitos da (pós)-modernidade sofreriam fundamentalmente. O “social” fica desde então situado do lado não mais do reforço da proibição, mas da provocação para gozar tanto quanto da regra: daí o desejo de regramento que, a nosso ver, sustenta a modernidade inconsciente (Assoun, 1995:250).

Estaríamos, então, na presença de um funcionamento clivado, que se manifesta paradoxalmente através da busca por formas inéditas de transgressão e, ao mesmo tempo, por uma espécie de paixão pela norma. Desta maneira, “é como se o sujeito do ‘novo mal-estar’ se ‘socializasse’ raivosamente, segundo o modo alternado de gozo e de mal-estar, de idealização e denegação” (Assoun, 1995:249). Esta ênfase na idealização, associada ao abrandamento do rigor dos interditos, parece ainda se apresentar como uma forma de contornar a sublimação, tal como Assoun (1995) sugere compreender a relação entre estes dois



mecanismos psíquicos. A idealização estaria em acordo com o cenário atual, no qual os ideais assumem papel de destaque e, estando submetidos a limites mais frouxos, viabilizam formas de satisfação menos subordinados a interdições. A sublimação, ao contrário, estando relacionada a uma dessexualização, não parece ser estimulada nestas circunstâncias em que as exigências de renúncia pulsional são abrandadas por uma norma social que, ao invés de confirmar a interdição, parece instigar a transgressão.

Esta nova configuração do mal-estar se apresentaria a partir de determinadas características, entre as quais o “estilo de desempenho e de desafio” (Assoun, 1995:249), a partir do qual se impõe uma constante necessidade de testar e experimentar limites, dando origem a modos de fetichização e jogos transgressivos. Em tais circunstâncias haveria uma liberação do gozo, que configuraria uma situação paradoxal entre uma liberação da pulsão de morte, que acarreta uma agressividade voltada contra o sujeito, e formas de narcisização que “fazem do Corpo uma instância de ‘reparação’” (Assoun, 1995:249). Seria, então, este cenário paradoxal o que fundamentaria, por um lado, o agravamento de formas de depressão, adicção e dependência em relação ao objeto que, embora tenham sido apontadas por Freud em 1930, se apresentam de forma mais ampla e contundente no cenário deste mal-estar ligado do ideal. Por outro lado, também práticas ligadas ao imaginário corporal emergem associadas às estratégias narcísicas implicadas neste paradoxo.

O cenário descrito por Assoun (1993; 1995) se assemelha, em vários aspectos, ao que Alain Ehrenberg (1998) descreve em seu livro *La fatiga de ser uno mismo – Depresión y sociedad*, no qual discute aspectos sociais que interferem nos processo de constituição subjetiva, em especial a partir da década de 1960. Neste contexto, destaca que, nos últimos anos, observa-se uma transformação das referências e tradições forjadas no modelo disciplinar, que, até a metade do século XX, funcionavam como alicerces para a vida e para a constituição psíquica. Naquele contexto, o modelo dominante concedia importância a valores normativos tradicionais como disciplina, obediência e sacrifício, que eram organizados em torno da polaridade permitido/proibido. Quando tais referências eram transgredidas ou não eram cumpridas, o mal-estar marcado pela culpa emergia como expressão subjetiva. A partir dos anos 1960, contudo, uma profunda transformação nestas bases normativas se iniciou a partir

da fragilização da polaridade permitido/proibido. No lugar do antigo modelo, ganharam espaço valores que estimulam a liberdade e a iniciativa individuais, reafirmando a responsabilidade de cada um pela própria vida (Garcia, 2012). Neste contexto, emerge a figura do indivíduo soberano que, “liberado das amarras morais tradicionais, e instigado a se tornar agente de sua própria história na busca de sua felicidade como promessa e direito individual” (Garcia, 2012:12), passa a ser o único responsável por orientar sua trajetória individual, tendo como objetivo tornar-se si mesmo. Assim, frente a uma aparente ausência de restrições e instigado por um movimento emancipatório que faz crer que tudo é possível, o indivíduo soberano se constitui a partir de outras condições de subjetivação:

O direito de eleger sua própria vida e a intimação a tornar-se si mesmo colocam a individualidade num movimento permanente. Isso leva a apresentar de maneira diferente o problema dos limites reguladores da ordem interior: o equilíbrio entre o permitido e o proibido declina em benefício de um afastamento entre o possível e o impossível. A individualidade se encontra amplamente transformada<sup>38</sup> (Ehrenberg, 1998:16. Tradução livre).

As exigências de autonomia, desempenho e iniciativa são agora os novos parâmetros norteadores, que se organizam a partir da polarização entre possível/impossível. Neste contexto, as normas vigentes desafiam o sujeito, se fundamentando em ideais de responsabilidade e decisão, exigindo aptidões mentais e iniciativa pessoal.

Apesar de as constrictões diminuírem e as liberdades aumentarem, “‘a parte do irreduzível’ não diminui<sup>39</sup>” (Ehrenberg, 1998:273. Tradução livre). Então, como consequência, observa-se o surgimento de tensões derivadas do confronto com a promessa de possibilidades ilimitadas que, entretanto, não se sustenta, nem aumenta a satisfação. Diante disso, segundo Ehrenberg (1998), a depressão se revela a face patológica destas transformações nas condições oferecidas à constituição subjetiva, dando origem ao indivíduo insuficiente, deficitário. Trata-se, enfim, de um sujeito que não está nunca à altura, fatigado pela obrigação de se

<sup>38</sup> Texto original: “*El derecho a elegir la propia vida y la conminación a convertirse en uno mismo ponen a la individualidad en un movimiento permanente. Esto lleva a plantear de otro modo el problema de los límites reguladores del orden interior: el equilibrio entre lo permitido y lo prohibido declina en provecho de un desgarramiento entre lo posible y lo imposible. La individualidad se encuentra ampliamente transformada*”.

<sup>39</sup> Texto original: “‘*la parte de lo irreductible*’ no disminuye”

tornar ele mesmo. A respeito desta mudança na apresentação patológica, Ehrenberg afirma:

Se, como pensava Freud, ‘o homem se torna neurótico porque não pode resistir à grande renúncia exigida pela sociedade’, termina deprimindo-se porque deve suportar a ilusão de tudo lhe é possível.<sup>40</sup> (Ehrenberg, 1998:273. Tradução livre).

O indivíduo insuficiente seria, assim, prisioneiro de uma imagem tão idealizada de si que se torna impotente, vítima de um narcisismo paralisante. Segundo Ehrenberg (1998), estas configurações psíquicas se deveriam à ação de um ideal do eu estreitamente articulado à dimensão narcísica, e que se sobressairia em relação ao superego, ligado à experiência edípica. Na comparação entre as duas instâncias, Ehrenberg sugere que “se o superego convida a não fazer, o ideal do ego, inversamente, convida a fazer<sup>41</sup>” (Ehrenberg, 1998:151. Tradução livre).

Estas considerações de Ehrenberg (1998) a respeito do contexto contemporâneo nos parece estar em pleno acordo com a proposição de Assoun (1995) de que as configurações atuais da cultura apontam para uma ênfase da dimensão narcísica do ideal – que sugerimos estar relacionada ao eu ideal – e para um incremento da idealização. Neste sentido, o deslocamento da polaridade entre proibido/permitido para aquela que opõe possível/impossível (Ehrenberg, 1998) seria uma evidência da diluição dos interditos que, agora enfraquecidos, são incapazes censurar, sendo, então, sobrepostos por ideais sociais que incitam e provocam os sujeitos, evidenciando um funcionamento clivado (Assoun, 1995). A normatividade atual, estando orientada pela referência ao que é possível/impossível, parece, então, desafiar constantemente o sujeito à superação e à insistência por alcançar uma satisfação que, embora aparente ser plena por não estar submetida a proibições ou limitações, é, em verdade, inatingível e insustentável. O impossível, portanto, se traduz como um objetivo idealizado que precisa ser perseguido intensamente, uma vez que uma eventual desistência se traduz como fracasso e insuficiência do sujeito. De acordo com as normas contemporâneas, dependeria apenas do próprio sujeito alcançar ou não uma forma

<sup>40</sup> Texto original: “*Si, como pensaba Freud, ‘el hombre se vuelve neurótico porque no puede resistir el grado de renunciamento exigido por la sociedad’, termina deprimiéndose porque debe soportar la ilusión de que todo le es posible*”.

<sup>41</sup> Texto original: “*si el Superyó invita a no hacer, el ideal Del Yo, a la inversa, convida a hacer*”.

de “viver plenamente<sup>42</sup>” (Ehrenberg, 1998:142. Tradução livre). Nestas circunstâncias, entretanto, “nada está verdadeiramente proibido”, mas também “nada é verdadeiramente possível”<sup>43</sup> (Ehrenberg, 1998:14). Parece, enfim, que o “indivíduo soberano” (Ehrenberg, 1998) é acometido pelo “mal-estar do ideal” (Assoun, 1995).

Esta perspectiva sobre a atualidade é complementar à que François Richard apresenta em *L’actuel malaise dans la culture* (2011a). Também interrogando a respeito das semelhanças e diferenças entre o mal-estar identificado por Freud (1930) e aquele encontrado hoje, Richard sugere que o contexto atual ainda revela a “coexistência dos contrários” (Richard, 2011a:12) descobertos por Freud, mas parece levar a oposição entre eles às últimas consequências. Assim, seria uma radicalização do conflito existente entre as exigências da cultura e as demandas das pulsões sexuais e agressivas o que qualificaria esta nova configuração do mal-estar. Embora os interditos permaneçam válidos, operando como referência na constituição psíquica dos sujeitos e, com isso, da cultura, Richard (2011a; 2011b) entende que esteja em vigor hoje uma forma de clivagem que faz com que as proibições existam ao lado de um enfraquecimento da autoridade, dando origem a “uma moral civilizada posta ao gosto do dia” (Richard, 2011b:11). Como consequência, verifica-se uma pseudo-liberação da atividade sexual, a qual, contudo, não assegura a satisfação, uma vez que muitas vezes se dá de forma dissociada do investimento subjetivo. Da mesma forma, observa-se também um contraste entre ações marcadas por uma agressividade aguda e, ao mesmo tempo, um rigor exacerbado em esforços pontuais por combatê-la, através da legislação e da jurisdição. Como ilustração das novas configurações do mal-estar, Richard destaca:

Jamais se viu tamanha condensação, e portanto tamanha tensão, entre, de um lado, os ideais de respeito ao outro e controle das pulsões e, do outro, a apologia a uma liberdade individual supostamente capaz de se representar e de experimentar e de viver plenamente os mais diversos movimentos pulsionais.<sup>44</sup> (Richard, 2011a:51).

<sup>42</sup> Texto original: “*vivre pleinement*”

<sup>43</sup> Texto original: “*Nada está verdadeiramente proibido*”, “*nada es verdadeiramente posible*”

<sup>44</sup> Texto original: “*On n’a jamais vu un telle condensation, donc un telle tension, entre, d’un côté, les idéaux de respect d’autri et de maîtrise des pulsions et, de l’autre, l’apologie d’une liberté individuelle supposée capable de se représenter, d’expérimenter et de vivre pleinement lês mouvement pulsionnels lês plus variés*”.

O antagonismo entre as demandas por liberdade e as exigências de regulamentação revelariam, então, uma nova configuração do conflito fundamental entre pulsão e cultura, que se manifesta agora de maneira desvelada, através de contradições explícitas. Esta apresentação contemporânea do conflito também confirma o enfraquecimento das regulamentações que, sem conseguirem fazer frente às liberações cada vez maiores, são capazes apenas de conviver com estas, se confirmando como um contraponto que, entretanto, não as ameaça. De forma semelhante, no que diz respeito à agressividade, Richard destaca que demonstrações cada vez mais intensas de violência são apenas atenuadas a partir de esforços circunstanciais para contê-la e, como consequência, a barbárie infiltra permanentemente a civilização de seu interior, o que faz com que a moral social termine por coabitar cinicamente com uma destrutividade que já nem tenta se dissimular (Richard, 2011a; 2011b).

Parece, enfim, que a almejada liberação contra as coerções da cultura se volta contra ela mesma, uma vez que, combatendo os interditos, ela enfraquece o supereu civilizado coletivo do qual fala Freud em 1930, contribuindo para uma miséria psíquica de massa. A partir disso, Richard (2011a; 2011b) sugere que, em certa medida, entre as consequências deste mal-estar atual estaria um empobrecimento subjetivo, que poderia ser comparado às transformações psíquicas que Freud (1921) propõe ser característico do pertencimento a um grupo. Entre tais características, Richard (2011a; 2011b) destaca o funcionamento a partir de um estado semelhante ao hipnótico, revelando um comportamento coletivo que se destaca pela impulsividade e mutabilidade. Apoiado nesta comparação, sugere que “nas formas atuais do mal estar na cultura, um eu ideal tirânico tende a ser o substituto de um supereu estruturante<sup>45</sup>” (Richard, 2011b:7) e destaca o que entende como uma “perversificação do supereu<sup>46</sup>” (Richard, 2011b:12) que se faz acompanhar por uma emergência da barbárie.

Tais circunstâncias se refletem diretamente na clínica, na qual os estados limites se revelam cada vez mais presentes, e também na experiência da paternidade, que parece ser cada vez menos capaz de oferecer a crianças e adolescentes as condições necessárias para sua estruturação psíquica (Richard,

<sup>45</sup> Texto original: “*Dans les formes actuelles du malaise dans la culture, un moi idéal tyrannique tend à se substituer à un surmoi structurant*”.

<sup>46</sup> Texto original: “*perversification du Surmoi*”.

2011a; 2011b). Diante disso, Richard aponta para as dificuldades impostas aos processos de constituição subjetiva, o que, por sua vez, revela a erosão da interioridade psíquica e a perda da dimensão da historicidade:

Parentalidade em vez de parentesco, terapias comportamentais ou narcissisantes em vez de esclarecimento da interioridade psíquica, ideologia de uma mudança permanente em vez de historicidade: é uma dessublimação depressiva e repressiva na qual a interioridade neurótica se desvanece ao se externalizar<sup>47</sup> (Richard, 2011b:15).

Entre os desdobramentos do atual mal-estar na cultura, estaria, então, a incapacidade de sublimação (Richard, 2011a; 2001b), que decorreria da deterioração da subjetividade. O empobrecimento psíquico que estaria associado ao mal-estar atual dificultaria a realização da atividade sublimatória, uma circunstância que, segundo Richard (2011a; 2011b), remete ao trabalho de Herbert Marcuse, mais especificamente à sua noção de dessublimação repressiva. Para Richard (2011a; 2011b), as propostas apresentadas por Marcuse em 1964, com a publicação de *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*, se articulariam com sua interpretação sobre a atualidade do mal-estar, confirmando a hipótese de que transformações em curso ao longo do século XX teriam criado circunstâncias que resultam em obstáculos à sublimação. Apesar de estarem em acordo com relação a este aspecto, as propostas de Richard (2011a; 2011b) e Marcuse (1964) se estruturam a partir de perspectivas distintas. Assim, se o primeiro conduz a discussão no bojo da teoria psicanalítica e aponta a existência de obstáculos à atividade sublimatória a partir da constatação da miséria psíquica dos sujeitos (Richard, 2011a; 2001b), Marcuse, por outro lado, como representante da teoria crítica, privilegia a discussão acerca de transformações no âmbito da sociedade que contribuem para o declínio da atividade sublimatória, sem, no entanto, abrir mão da psicanálise, cujos pressupostos teóricos estão presentes na contribuição da teoria da cultura da Escola de Frankfurt.

A proposta de Marcuse (1964) acerca da dessublimação se fundamenta na hipótese de que o progresso da racionalidade tecnológica, viabilizado pelo avanço da sociedade industrial, teria ocasionado um aplainamento das diferenças e

---

<sup>47</sup> Texto original: “Parentalité plutôt que parenté, thérapies comportementales ou narcissisantes plutôt qu’éclairage de l’intériorité psychique, idéologie d’un changement permanent plutôt qu’historicité: c’est une désublimation dépressive et répressive ou l’intériorité névrotique se fuit elle-même en s’externalisant”.

conflitos que, anteriormente, caracterizavam a “cultura superior” (Marcuse, 1964).

A respeito desta noção, Marcuse esclarece:

A cultura superior do Ocidente – cujos valores morais estéticos e intelectuais a sociedade industrial ainda professa – foi uma cultura pré-tecnológica tanto em sentido funcional como cronológico. Sua validade resultou da experiência de um mundo que não mais existe e que não pode ser reconquistado por estar, num sentido estrito, invalidado pela sociedade tecnológica. Mais ainda, ela permaneceu, em alto grau, uma cultura feudal, até mesmo quando o período burguês lhe deu algumas de suas formulações mais duradouras (Marcuse, 1964:71).

De acordo com Marcuse (1964), então, a cultura superior esteve sempre referida a uma elite, coexistindo com a realidade social, sendo estes os dois pólos antagônicos da sociedade. As ideias e valores da cultura superior, sendo acessíveis apenas a uma minoria, não perturbavam a realidade social. Além disso, permanecendo alheia aos negócios e à ordem prática da indústria, a cultura superior representava muitas vezes uma transcendência de potencial subversivo e libertador, concedendo aos sujeitos formas de escape temporário da realidade, através de ilusões “edificantes e úteis” (Marcuse, 1964:82). Assim, em relação à realidade cotidiana, a cultura superior se apresentava ao mesmo tempo como “oposição e adorno, clamor e resignação” (Marcuse, 1964:81). A novidade trazida pela sociedade industrial seria, então, a eliminação do antagonismo e da contradição entre estas duas dimensões, dando origem a uma sociedade unidimensional. Este achatamento das diferenças que antes sustentavam a constituição de uma cultura bidimensional, entretanto, se teria dado não por uma rejeição ou eliminação dos valores da cultura superior, mas, ao contrário, através de “sua incorporação total na ordem estabelecida, pela reprodução e exibição em escala maciça” (Marcuse, 1964:70). Trata-se, como sugere Marcuse (1964), de uma absorção da dimensão artística pela sociedade, que assimila seu conteúdo e o integra à sua lógica e ao seu funcionamento, como se a realidade ultrapassasse a cultura:

O homem pode hoje em dia fazer *mais* do que os heróis e semideuses da cultura; resolveu muitos problemas insolúveis. Mas também traiu as esperanças e destruiu a verdade que eram preservadas nas sublimações da cultura superior. (Marcuse, 1964:69).

Neste processo, estaria em jogo uma assimilação do ideal pela realidade, isto é, uma materialização dos ideais, que ganham novo valor ao serem associados

aos princípios da realidade social e, com isso, incorporados à vida cotidiana. Marcuse (1964) destaca que se, por um lado, a estrutura da sociedade unidimensional favorece uma democratização da cultura, ampliando as possibilidades de apreciação e compreensão do conteúdo, por outro lado, isso implica um sacrifício de seu potencial crítico, o que se desdobra em uma nova forma de controle. A integração do conteúdo da cultura superior à vida prática implicaria, assim, uma transformação, de modo que, se originalmente estas produções culturais “estavam em contradição com o status quo, essa contradição se mostra hoje aplainada” (Marcuse, 1964:76), de forma que se tornam funcionais, sucumbindo ao progresso tecnológico. Neste processo que, no entanto, promove mais igualdade cultural, tais conteúdos são, enfim, incorporadas como parte das engrenagens de uma máquina que reafirma sua própria lógica, o que evidencia a perda de sua dimensão crítica original.

Constituindo-se desta maneira, o cenário da unidimensionalidade daria origem a um “pluralismo harmonizador” (Marcuse, 1964:73), no qual elementos contraditórios coexistiriam pacificamente com indiferença. Neste contexto, verificar-se-ia uma “reconciliação cultural” (Marcuse, 1964:73), mantida protegida de conflitos e contradições, mas ao custo de sua submissão aos princípios de produtividade da realidade prática. Em tais circunstâncias, é como se conflitos insolúveis se tornassem controláveis, desfazendo-se através de soluções e dissoluções, que, no campo material, assegurariam uma aparente satisfação dos indivíduos. Este contexto, longe de eliminar as exigências impostas pela dimensão coletiva, dificulta sua percepção, destacando o discurso das liberalizações e da permissividade, e, com isso, minimiza o próprio espaço de crítica e as possibilidades de contornar restrições inexoráveis, tal como antes era possível através da sublimação.

Assim, quando a bidimensionalidade que opunha cultura superior e realidade social evidenciava um conflito irrevogável, diante do qual se estabelecia uma tensão entre o real e o possível, a sublimação possibilitava a criação de refúgios que, por reconhecerem as renúncias impostas, podiam oferecer formas parciais e temporárias de transposição destes limites irrevogáveis. A sublimação, neste caso, se afirmaria como uma forma de mediação entre opostos e, desta maneira, “derrota a supressão enquanto se inclina diante dela” (Marcuse, 1964:85). No âmbito da unidimensionalidade que emerge a partir da segunda



metade do século XX, contudo, a diluição das diferenças reduz a ação da sublimação, que é substituída pela dessublimação, através da qual a satisfação mediata é substituída pela satisfação imediata. Estando integrada à ordem do dia, a dessublimação, embora aparente um aumento das possibilidades de satisfação, acaba sendo mais repressiva do que a sublimação, uma vez que “amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação” (Marcuse, 1964:82). Por esta razão, a aparente capacidade da dessublimação de promover mais coesão e contentamento social parece evidenciar sua função conformista, que se esforça por esconder a infelicidade penetrante e a fragilidade desta aparente felicidade, cujas consequências se refletem diretamente na esfera psíquica:

O resultado é a atrofia dos órgãos mentais, impedindo-os de perceber as contradições e alternativas e, na única dimensão restante da racionalidade tecnológica, prevalece a *Consciência Feliz*. (Marcuse, 1964:88).

Quase cinquenta anos após a publicação do livro de Marcuse, François Richard (2011) parece ratificar, à luz da psicanálise, esta hipótese da teoria crítica de que os desdobramentos subjetivos das transformações de ordem prática e coletiva verificadas no âmbito da cultura implicam uma espécie de atrofia da dimensão psíquica. É, inclusive, em razão deste empobrecimento psíquico que Richard (2011), recorrendo à noção marcuseana de dessublimação repressiva, assinala o ocaso da atividade sublimatória no contexto do mal-estar na atualidade.

Parece, enfim, que as descrições que Marcuse (1964), Richard (2011), Ehrenberg (1998) e Assoun (1993; 1995) propõem acerca das transformações subjetivas verificadas nas últimas décadas são, em certa medida, complementares. De fato, sob diferentes pontos de vista, os quatro autores apontam para um momento em que prevalece uma aparente liberação que, contudo, não elimina o antagonismo entre as esferas individual e coletiva, e acarreta prejuízos específicos aos sujeitos. Além disso, também parece coincidir a constatação da coexistência de ideias contrárias que, enquanto Marcuse (1964) sugere estarem aglomeradas em uma dimensão única, Assoun (1995) e Richard (2011), entendem que se configuram como paradoxos que apontam para formas de clivagem. No que diz respeito às consequências deste cenário, entretanto, é interessante notar que Marcuse (1964) e Richard (2011) destacam o declínio da atividade sublimatória, ao passo que Assoun (1995) enfatiza o incremento do mecanismo de idealização,

hipótese que nos parece ser corroborada pelas descrições propostas por Ehrenberg (1998). Ao invés de perspectivas contraditórias, partindo das considerações feitas a respeito da sublimação e da idealização no âmbito da metapsicologia, sugerimos que estas propostas reforçam a complementaridade entre estes dois processos psíquicos na formação da cultura, que ganham novas configurações na atualidade. Neste sentido, parece que o contexto atual da cultura evidencia um enfraquecimento da atividade sublimatória, ao mesmo tempo em que abre caminho para o incremento da idealização.

Sem por em xeque as bases do pensamento freudiano sobre a cultura, a perspectiva de um alargamento da idealização em detrimento da atividade sublimatória é, portanto, uma leitura possível das configurações do mal-estar atual. Apesar de todas as transformações em curso no âmbito da coletividade e da subjetividade ao longo das últimas décadas, parece, então, que a mais elementar questão posta por Freud em sua reflexão sobre a cultura permanece válida: qual o custo subjetivo do pertencimento cultural? Isto porque se a existência humana só é possível a partir da cultura, esta, para se constituir, depende do sacrifício de parte do contingente pulsional. Desta maneira, permanece em vigor a lógica de que o benefício de um dos pólos desta equação se traduz em prejuízo ao outro, podendo ainda haver ocasiões que se organizam a partir de uma perda para ambos. Neste sentido, fica claro que, apesar das diferenças entre os processos psíquicos implicados na sublimação e na idealização, ambas se organizam a partir da renúncia pulsional e dos interditos postos aos sujeitos, de modo que a contribuição para construção e manutenção da dimensão coletiva se dá a partir de limitações nas formas de acesso à satisfação subjetiva. Em outras palavras, pode-se dizer que tanto a sublimação quanto a idealização se apóiam no conflito entre individual e coletivo, cujo equilíbrio é necessariamente instável. As mudanças verificadas na atualidade parecem, enfim, apontar para outros arranjos possíveis entre estes processos psíquicos, o que, no entanto, parece corroborar nossa hipótese de que, apesar das particularidades de cada uma, tanto a sublimação e quanto a idealização participam da construção da cultura.

## Referências bibliográficas

ANDRÉ, J. (1999) Entre angústia e desamparo. **Ágora: Estudo em Teoria Psicanalítica**. III(1), Rio de Janeiro, jul/dez de 2001. pp.95-109.

ASSOUN, P-L. (1995) **Freud e as ciências sociais – Psicanálise e teoria da cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BALDACCI, J-L. ‘*Dès lês debut*’... la sublimation?. **Revue Française de Psychanalyse**, Paris, LXIX n.5. 2005. pp.1405-1474.

BIRMAN, J. Détresse, horreur et sublimation – Une lecture des formations illusoires et sublimatoires chez Freud. **Esquisses psuchanalytiques**, Paris, n°22, mai 1995. pp.19-39.

\_\_\_\_\_. (1998) O mal-estar na modernidade e a psicanálise – A psicanálise à prova do social. *In: Mal-estar na atualidade – A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BLEICHMAR, H. (1985) **O narcisismo – Estudo sobre a enunciação e a gramática inconsciente**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

CARVALHO, A. C. Limites da sublimação na criação literária. **Estudos de psicanálise**. Rio de Janeiro: Círculo Brasileiro de Psicanálise, n° 29, setembro de 2006, p. 15-24.

CASTIEL, S. **Sublimação: clínica e metapsicologia**. São Paulo: Escuta, 2007.

CECCARELLI, P. R. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. **Reverso**. Belo Horizonte, ano 31, n. 58, Set. 2009. pp. 33- 42.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J. Présentation du rapport sur l’idéal du moi. **Revue Française de Psychanalyse**, Paris, XXXVII n.5-6. 1973. pp.709-734.

\_\_\_\_\_. (1975) **O ideal do ego**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

CHERVET, B. La sublimation, un don d’illusion. **Revue Française de Psychanalyse**, Paris, LXIX n.5. 2005. pp.1555-1563.

COELHO, JR., Nelson. **A força da realidade na clínica freudiana**. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

COSTA PEREIRA, M. E.. **Pânico e desamparo**. São Paulo: Escuta. 2008.

ELIAS, N. (1976[1939]) **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar. 1993.

EHRENBERG, A. (1998) **La fatiga de ser uno mismo – Depresión y sociedad**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

FERENCZI, S. (1913) O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios. *In: Obras completas – Psicanálise II*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. (1929) A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. *In: Obras completas – Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. (1933) Confusão de línguas entre os adultos e a criança. *In: Obras completas – Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FLOURNOY, O. (1965) A sublimação. **Boletim de novidades Pulsional**, Rio de Janeiro, ano VIII, n. 79, novembro de 1995. pp.30-60.

FREIRE COSTA, J. O mito psicanalítico do desamparo. **Ágora: Estudo em Teoria Psicanalítica**. III(1), Rio de Janeiro, jan-jun de 2000. pp. 25-47.

FREUD, S. (1894) As neuropsicoses de defesa *In: ESB*, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1896) A etiologia da histeria. *In: ESB*, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1898) A sexualidade na etiologia das neuroses. *In: ESB*. Volume III. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1900) A interpretação dos sonhos. *In: ESB*, volumes IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1904) Método psicanalítico de Freud. *In: ESB*. Volume VII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1905a[1901]) Fragmentos da análise de um caso de histeria. *In: ESB*. Volume VII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1905b) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In: ESB*. Volume VII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1907) Atos obsessivos e prática religiosa. *In: ESB*, volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1908a[1907]) Escritores criativos e devaneios. *In: ESB*, volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1908b) Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. *In: ESB*. Volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1908c) Caráter e erotismo anal. *In: ESB*. Volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1908d) Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. *In: ESB*. Volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1908e) Sobre as teorias sexuais das crianças. *In: ESB*, volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. *In: ESB*. Volume X. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1910a[1909]) Cinco lições de psicanálise. *In: ESB*. Volume XI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1910b) Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. *In: ESB*. Volume XI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1910c) As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. *In: ESB*, volume XI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1910d) Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens – Contribuições à psicologia do amor I. *In: ESB*, volume XI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1911a) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranóides). *In: ESB*, volume XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1911b) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. *In: ESB*, volume XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1912a) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor – Contribuições à psicologia do amor II. *In: ESB*, volume XI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1912b) Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. *In: ESB*. Volume XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1913a[1912-1913]) Totem e tabu. *In: ESB*, volume XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1913b) O interesse da psicanálise. *In: ESB*, volume XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1914a) Sobre o narcisismo: uma introdução. *In: ESB*. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1914b) À guisa de introdução ao narcisismo. *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Volume 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. (1915a) Os instintos e suas vicissitudes. *In: ESB*. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1915b) Reflexões para os tempos de guerra e morte. *In: ESB*, volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1916-1917[195-17]) Conferências introdutórias sobre psicanálise. *In: ESB*, volume XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1917[1915]) Luto e melancolia. *In: ESB*. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

- \_\_\_\_\_. (1919) Prefácio a *Ritual: estudos psicanalíticos de Reik*. In: **ESB**, volume XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1920) Além do princípio do prazer. In: **ESB**. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1921) Psicologia de grupo e análise do eu. In: **ESB**, volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1923a[1922]) Dois verbetes de enciclopédia. In: **ESB**, volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. 1923b) O ego e o id. In: **ESB**. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1924[1923]) Uma breve descrição da psicanálise. In: **ESB**, volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1925a[1924]) As resistências à psicanálise. In: **ESB**, volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1925b[1924]) Um estudo autobiográfico. In: **ESB**, volume XX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1926a[1925]) Inibição, sintoma e ansiedade. In: **ESB**, volume XX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1926b) A questão da análise leiga. In: **ESB**, volume XX. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1927) O futuro de uma ilusão. In: **ESB**, volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1930[1929]) O mal-estar na civilização. In: **ESB**, volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1933a[1932]) Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: **ESB**. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1933b[1932]) Por que a guerra? In: **ESB**, volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1937) Análise terminável e interminável. In: **ESB**. Volume XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1939[1934-1938]) Moisés e o monoteísmo – Três ensaios. In: **ESB**, volume XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1940[1938]) Esboço de psicanálise. In: **ESB**, volume XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- \_\_\_\_\_. (1950[1895]) Projeto para uma psicologia científica. In: **ESB**, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1950[1892]) Rascunho A. *In: ESB*. Volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1950[1894]) Rascunho E. Como se origina a angústia? *In: ESB*, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1950[1897a]) “Carta 61” *In: ESB*. Volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1950[1897b]) Rascunho N. *In: ESB*, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. (1985[1915]) **Neuroses de transferência: uma síntese**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

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

\_\_\_\_\_. Sublimação e cultura de consumo. *In: RABELLO DE CASTRO, L. (Org.) Infância e adolescência na cultura do consumo*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. Mutações do superego. **Cadernos de psicanálise Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, ano 21, nº13, 1999. pp.93-102.

\_\_\_\_\_. O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial?. **Estudos de Psicologia**, Rio de Janeiro, 12(2), 2007. pp.169-175.

\_\_\_\_\_. A face clínica do indivíduo insuficiente. *In: MARRACCINI, E. et al. (Org.) Limites de Eros*. São Paulo: Primavera editorial, 2012

GREEN, A. (1966-1967) O narcisismo primário: estrutura ou estado? *In: Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

\_\_\_\_\_. (1983) L'ideal: mesure et démesure. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, Paris, n. XXVII, 1983. pp. 9-33.

\_\_\_\_\_. (1986) Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. **O trabalho do negativo**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

\_\_\_\_\_. (1993a) Culture(s) et civilisation(s), malaise ou maladie?. **Revue Française de Psychanalyse**. Paris, LVII, n.4. 1993. pp.1029-1056.

\_\_\_\_\_. (1993b) A sublimação: do destino pulsional ao serviço da pulsão de morte. **O trabalho do negativo**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HANNS, L. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

KAMIENIAK, I; KASWIN-BONNEFOND, D. (2009) Inhibition: argument. **Revue Française de Psychanalyse**. Paris, LXIX, n.5. 2009. pp. 325-330.

LACAN, J. (1953-1954) **Os escritos técnicos de Freud 1953-1954**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltd, 1983.

LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

\_\_\_\_\_. (1980) **Problemáticas III – A sublimação**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LOUREIRO, I. **O carvalho e o pinheiro – Freud e o estilo romântico**. São Paulo: Escuta, 2002.

MARCUSE, H. (1964) **A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

MELLOR-PICAUT, S. Idéalisisation et sublimation. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, Paris, n. XXVII, 1983. pp. 124-140.

MEZAN, R. **Freud, o pensador da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **A trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **O tronco e os ramos – Estudos de história da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MIJOLLA, A. et al.. (2002) **Dictionnaire International de la Psychanalyse: concepts, notions, biographies, oeuvres, événements, institutions**. Paris: Calmann-Levy, 2005.

PEREIRA, S. W. Freud e as vicissitudes da sublimação. **Cadernos de psicanálise SPCRJ**, Rio de Janeiro, v. 15, n.18, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma nova visada sobre o tema da sublimação. **Pulsional**, São Paulo, ano XIII, nº 137, p. 102-118, 2000a.

\_\_\_\_\_. Desamparo e sublimação: uma proposta metapsicológica. **Psychê Revista de Psicanálise**, São Paulo, ano IV, n. 5, p. 117-132, 2000b.

PINHEIRO, T. Sublimação e idealização na obra de Freud. **Cadernos de psicanálise SPCRJ**, Rio de Janeiro, v. 15, n.18, 1999.

PLASTINO, C. A. Winnicott: a fidelidade da heterodoxia. *In*: BEZERRA, B., ORTEGA, F. (Org.) **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

RICHARD, F. **L'actuel malaise dans la culture**. Condé-sur-Noireau: Éditions de l'Olivier, 2011a

\_\_\_\_\_. Les formes actuelles du malaise dans la culture. **Recherches em psychanalyse**, Paris, n.11, 2011/1. 2011b. pp. 6--17



ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia – Para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, 1999.

\_\_\_\_\_. Esperança não é esperar, é caminhar: reflexões filosóficas sobre a esperança e suas ressonâncias na teoria e clínica psicanalíticas. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 10, n. 2, jun. 2007. pp. 255-273.

\_\_\_\_\_. O papel da ilusão na psicanálise freudiana. **Ágora**, Rio de Janeiro, v.15(2), 2012. pp. 259-271.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. (1997) **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltd, 1998.

SAVIETTO, B. B.; CARDOSO, M. R. Idealização e onipotência na juventude contemporânea: a drogadição como ilustração. **Fractal: Revista de psicologia**. Niterói, v. 24, n.2, Maio/Ago, 2012. pp.353-366,

SCHENEIDER, M. **La détresse aux sources de l'éthique**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

SCHNIEWIND, A. La détresse dans l'oeuvre freudienne: une figure de dépression originaire. In: CHABERT, C. **Figures de la depression**. Paris: Dunod, 2005.

SILVA JR., N. A sombra da sublimação: o imperialismo da imagem e dos destinos pulsionais na contemporaneidade **Psyché**, São Paulo, ano VII, v. II, nº 11, p. 29-38, 2003.

SMADJA, E. **Freud et la culture**. Paris: Press Universitaire de France, 2013.

SOUZA, Ramon. Seria a psicanálise uma destruidora de ilusões? Reflexões psicanalíticas acerca da noção de ilusão. **Clínica & Cultura**, v.I, n.I, ago-dez 2012, 15-23.

WINNICOTT, D. (1948) Ansiedade associada à insegurança. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. (1949) Memórias do nascimento, trama do nascimento e ansiedade. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. (1951) Objetos transicionais, fenômenos transicionais. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. (1967) A localização da experiência cultural. In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

\_\_\_\_\_. (1971) O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.