

HÉLIO YOSHIYUKI HOSHINA

CIVILIZAÇÃO SUFICIENTEMENTE BOA?

do princípio do desamparo humano ao desamparo como princípio humano

ASSIS
2008

HÉLIO YOSHIYUKI HOSHINA

CIVILIZAÇÃO SUFICIENTEMENTE BOA?

do princípio do desamparo humano ao desamparo como princípio humano

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Francisco Hashimoto

ASSIS
2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

H825c Hoshina, Hélio Yoshiyuki
Civilização suficientemente boa? Do princípio do desamparo humano ao desamparo como princípio humano / Hélio Yoshiyuki Hoshina. Assis, 2008
116 f.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Psicanálise. 2. Angústia. 3. Pânico. 4. Neuropsiquiatria.
I. Título.

CDD 150.195
616.8

À minha família. Meu pais, Yukio e Yolanda, minha irmã Márcia, minha prima e madrinha Celi e minha tia Alcídia. Por terem acreditado em mim e, mais importante, mesmo que não acreditassem, tenho certeza que me apoiariam, porque, afinal, é disto que se trata uma família, confiança e amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

Não poderia iniciar meus agradecimentos por outras pessoas senão pelos meus pais. Demonstrar minha gratidão pelos valores que trago comigo, principalmente aqueles que acredito existentes nos homens mais valorosos. Assim, ao meu pai por me ensinar o valor de minha honra, de meu nome. À minha mãe pela garra e capacidade de acreditar sempre em tempos melhores.

Ainda no âmbito familiar, à minha irmã, pela força, coragem e, sobretudo, cumplicidade e companheirismo. Juntos, superamos os momentos de desespero; Juntos, crescemos nos momentos de dificuldade e juntos amadurecemos, tudo isso porque, juntos.

À minha madrinha e tia por se mostrarem presentes nos momentos de necessidade. Por me mostrarem do que são feitos os verdadeiros laços familiares.

Aos amigos, sejam eles de infância, Fred, Fer, Dú e Zé Guilherme; ou os que conheci na faculdade: Brunão, Américo, Edinho, Guilhermão, Eder, Dri, Sayuri, Lú, Átila, Gamaliel e tantos outros que conheci durante a minha vida, mas que, por questão de espaço não poderei citar aqui. Todos, sem exceção, me mostraram que a vida ao mesmo tempo em que tira, também nos dá. Perdi meus pais, mas ganhei muitos irmãos.

À minha namorada Sofia, por me entender, me amar, me ensinar que o medo da perda não pode, nunca, ser maior que o desejo de amar.

Aos meus professores, principalmente à Diana e Wilka. Por me acompanharem em meus primeiros passos como psicólogo e servirem como modelo de ética e profissionalismo.

E, finalmente, ao meu orientador Francisco Hashimoto. Pela paciência, dedicação e orientação. Por me ajudar nos meus primeiros passos dentro da academia. Por acompanhar meu crescimento pessoal, profissional e emocional.

SE

(Rudyard Kipling)

*Se puderes manter a calma quando
Todos perdem a cabeça, te culpando;
Se confiares em ti, mesmo todos duvidando,
Mas escutares quem vai te questionando;*

*Se esperares sem cansar-te de esperar,
Ou, ao mentir, não acreditares em quem mente,
Ou odiando não te entregares a odiar,
E nem pareceres tão bom ou eloqüente;*

*Se sonhares — sem fazer do sonho um mestre —,
Se pensares — sem ver nisso os teus finais —,
Se puderes achar o Triunfo e o Desastre
E ambos impostores tratar como iguais;*

*Se agüentares ver tuas verdades mudadas
Pelos maus em enganos a quem lhes presta,
Ou as coisas por que deste a vida quebradas
E humilhar-te e reergue-las com o que resta;*

*Se conseguires reunir cada vitória
Conquistada e arriscá-las num lance apenas
E, perdendo, recomeçar a tua história
Sem jamais soltar lamento de tuas penas;*

*Se puseres teu coração, nervos, força,
Servindo-te mesmo após irem embora,
E vigorares se nada em ti se esforça
Além da Vontade que lhes diz: “Vigora!”;*

*Se entre a plebe não perderes tuas virtudes,
Ou entre Reis não perderes tua humildade,
Nem teus amigos deixarem mágoas rudes
Nem contarem contigo em totalidade;*

*Se sentires o minuto imperdoável
Com sessenta segundos de tempo e brilho,
Teu é o Mundo e o mais que nele seja encontrável
E — o que é maior — serás um Homem, meu filho!*

RESUMO

HOSHINA, Hélio Yoshiyuki. **Civilização Suficientemente Boa?** Do Princípio do Desamparo Humano ao Desamparo como Princípio Humano. 2008. 116f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2008.

A constituição da civilização e da cultura tem sido alvo de estudos e hipotetizações durante muitos anos. A discussão na Psicanálise foi pautada, principalmente, pelo conflito existente entre a liberdade pulsional humana e as restrições que a convivência em conjunto impõem. Este impasse, portanto, marca a principal discussão acerca da angústia social que se observa na civilização. Atualmente, dadas as novas características encontradas na sociedade contemporânea, a discussão alcança um novo patamar. Neste sentido, o desamparo é posto como novo pilar dentro do estudo da angústia social atual. Isto porque o projeto proposto pela modernidade, em que o homem é posto como medida de todas as relações do mundo, lançou-o em um movimento de ruptura com todas as tradições e costumes que até então amparavam seus atos. Dessa forma, este trabalho procura compreender a noção de desamparo da Psicanálise, assim como sua influência na estruturação social e cultural da humanidade. Para tanto, após revisão bibliográfica, realiza-se uma análise, tendo como foco o desamparo, de diferentes obras psicanalíticas que retratam épocas diferentes do desenvolvimento civilizatório. Por fim, após estas análises, compreendemos que o desamparo não constitui algo negativo dentro do desenvolvimento da cultura. O desamparo constitui, desse modo, a possibilidade de reconhecimento da falta, da incompletude de sua existência e que, portanto, possibilita ao homem lançar-se em direção às representações que possam preencher o espaço deixado vazio pelo objeto perdido. Assim, o desamparo demonstra sua importância não somente no que tange ao desenvolvimento do instinto gregário, tão essencial para uma civilização, como para a constituição do circuito pulsional. Enfim, concluímos que o desamparo colabora de forma positiva para o desenvolvimento cultural. Contudo, desempenha papel fundamental para o surgimento da angústia social no contexto presente, mas não de forma direta. De fato, serão as tentativas de se evitar o desamparo, a dúvida e as incertezas que farão com que a angústia seja vivenciada. Dito de outra forma, não são a dúvida, a incerteza ou a morte que desamparam o homem, mas exatamente o fato de não serem encaradas como naturais na vida do homem, da tentativa de negá-las.

Palavras-chave: Psicanálise; Angústia; Pânico; Neuropsiquiatria.

ABSTRACT

HOSHINA, Hélio Yoshiyuki. **Good Enough Civilization?** From the Principle of the Human Abandon to the Abandon as a Human Principle. 2008. 116f. Dissertation (Master's Degree in Psychology) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2008.

The constitution of the civilization and the culture has been issue of studies and hypotheticals for many years. The discussion in Psychoanalysis were ruled, mainly, by the conflict existent between the freedom instinct and the restrictions that the living together imposes. This impasse, therefore, brands the main discussion about the social anguish that can be observed in civilization. Nowadays, because of the new characteristics found in the contemporary society, the discussion gains a new landing. So far, the abandon is placed as the new pillar in the current social anguish study. Since the project proposed by the modernity in which the man is placed as measure of all world's relations, put him in a rupture movement with all traditions and customs that, so far, sheltered his acts. In this way, this work tries to understand the abandon notion inside the Psychoanalysis as well as its influence in the humankind social and cultural structure. For this, after bibliographic review, we have made an analysis, having as focus the abandon, of different psychoanalytical works that retracts different periods of the civilization development. Finally, after these analyses, we comprehended that the abandon does not constitute something negative in the culture development. The abandon constitutes, in this way, the possibility to recognize the absence, the incompleteness of its existence and thus, enables the man to throw himself in the direction of the representations that can fulfill the empty space left by the lost object. Thus, the abandon demonstrates its importance not only to what regards to the development of the gregarious instinct, so essential to a civilization, but also in the constitution of the pultional circuit. Finally, we conclude that the abandon collaborates in a positive way for the culture development. Nevertheless, it plays a fundamental role in the appearance of the social anguish in the present context but not in a direct way. Indeed, it will be the attempts to avoid the abandon, the doubt and the uncertainties that will make that the anguish be lived. In other words, it is not the doubt, the uncertainty or death that abandon the man, but exactly the fact that they are not faced as natural in man's life, the attempt to deny them.

Key-words: Psychoanalysis; Anguish; Panic; Neuropsychiatry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: ESTE TAL DE MAL ESTAR	19
1.1: O MAL ESTAR EM FREUD.....	20
1.2: MAL ESTAR NA MODERNIDADE	29
CAPÍTULO 2: DESAMPARO E ANGÚSTIA	35
2.1: SITUAÇÃO DE DESAMPARO BIOLÓGICO	40
2.2: SITUAÇÃO DE DESAMPARO FILOGENÉTICO	44
2.3: SITUAÇÃO DE DESAMPARO PSICOLÓGICO.....	47
CAPÍTULO 3: CAMINHOS.....	51
3.1: DE ONDE VIEMOS	52
3.1.1: A ONIPOTÊNCIA E OS PRIMEIROS SISTEMAS DE PENSAMENTO	52
3.1.2: A SUBJUGAÇÃO E O RECONHECIMENTO DO OUTRO: O ADVENTO DA SOCIEDADE PAUTADO NO DESAMPARO	60
3.2: POR ONDE PASSAMOS.....	68
3.2.2: A BUSCA POR UM PAI AOS DESAMPARADOS	69
3.2.2: A CONDIÇÃO DO DESAMPARO IRREMEDIÁVEL DOS HOMENS.....	75
3.3: O LUGAR QUE OCUPAMOS	82
3.3.1: O RETORNO AO NARCISISMO	83
3.3.2: CULTURA DO NARCISISMO	86
3.3.3: DEPRESSÃO E PÂNICO: PATOLOGIAS DECORRENTES DO DESAMPARO.....	92
CAPÍTULO 4: HORIZONTES	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

No decorrer de sua existência o ser humano foi destituído dos espaços privilegiados que ocupava, ora por falta de compreensão da sua realidade, ora por instituir para si mesmo espaços que invariavelmente o dotava, não só de poderes extraordinários, mas também, e talvez mais importante, do conforto em sua posição.

O processo de destituição destes espaços, como era de se esperar, trouxe, de maneira inerente, conseqüências para o homem, que a partir de então, viu-se na necessidade de encarar sua nova realidade e interagir com ela, agora, porém, em outra posição não tão privilegiada. Portanto, ao destacarmos o conforto com relação às posições ocupadas pelo homem, atribuímos a este, uma dupla função: física e psicológica.

Esta destituição faz referência à célebre colocação de Freud (1917), na qual o autor cita pelo menos três grandes feridas narcísicas na história da humanidade. A primeira irrompeu dentro da revolução copérnica, situação esta que colocou em xeque o amor próprio da humanidade, pois o sol passou a ser o centro do universo, ao contrário do que se acreditava até então, e a terra, leia-se homem, desocupou este ponto central, constituindo a primeira ferida narcísica como cosmológica.

A segunda foi infligida por Charles Darwin, pois afirmou que o homem teria a mesma ascendência que os outros animais. Constituiu-se assim um golpe biológico para a humanidade, pois nesta colocação, o homem foi destituído de seu orgulho e presunção de acreditar que seria diferente dos seres irracionais e de que não teria sido feito à imagem e semelhança de um Deus todo poderoso.

Freud seria então o carrasco e último culpado pela terceira ferida narcísica, na qual o homem, após ser deslocado de seu lugar privilegiado (centro do universo), lançado marginalmente à mediocridade dos outros animais irracionais, além de lhe terem negado a origem divina, seria enfim destituído de sua própria consciência. Tal destituição ocorreria por duas descobertas sobre o funcionamento da mente humana:

Essas duas descobertas — a de que a vida dos nossos instintos sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança —, essas duas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que o ego não é o senhor da sua própria casa. (FREUD, 1917, p. 178)

Freud é, portanto, responsável por esta ferida narcísica, constituindo o golpe psicológico no amor próprio do homem.

Percebemos, dessa forma, que a história do homem seguiu sendo acompanhada por descobertas que, ao revelarem a ‘realidade’, destronaram o ser humano de sua prepotência em relação à existência no mundo, situando-o em uma posição que até então lhe havia sido negada.

Podemos, com isso, assumir que o desenvolvimento cultural, científico e tecnológico foram os grandes responsáveis pelas feridas narcísicas impostas ao homem. Obviamente, o mundo imaginado pelo ser humano, bem como sua posição no mesmo, foram demasiadamente floreados e adequados para o conforto humano. Contudo, a razão, maior riqueza e objeto de soberba do homem, traiu-o e cuidou para que a realidade fosse desmascarada.

Sabemos que é desnecessário dizer que tais descobertas infligiram grandes mudanças, talvez danos, no dinamismo do desenvolvimento do ego. Sua repercussão não poderia ser menor, haja visto que Freud (1917) as denomina de grandes feridas narcísicas, sendo destarte, dignas de ocuparem local de destaque no desenvolvimento psíquico, cultural, religioso e civilizatório do homem.

Considerando tais conjecturas, surge-nos nesta pesquisa o interesse por compreender a importância dada por Freud para estas questões, já que “se é a perda a condição de possibilidade do desamparo, aquela é ao mesmo tempo o que permite ao sujeito o acesso ao desejo e à liberdade” (BIRMAN, 2006, p. 29).

Assim, a partir desta afirmação de Birman, destacamos um outro norteador para este trabalho: o desamparo. Entretanto, este surgiu como um conceito não totalmente estruturado por Freud, sendo retirado e configurado a partir de vários fragmentos espalhados em seus escritos, que tinham como objetivo maior, o esclarecimento de outras questões levantadas no decorrer da construção de sua teoria.

Birman (2006), na tentativa de compreender o mal estar contemporâneo, aponta o desamparo como fonte da angústia vivida atualmente pelos indivíduos. Acredita que este mal estar não é resultado do embate existente entre satisfação pulsional e vida cultural, seria antes fruto direto da nossa sensação de desamparo.

Assim, o autor sugere que o desamparo seja visto como resultado previsível e correlato da modernidade. Diz ainda que este sentimento irrompe após a “morte” de Deus, proposto pela modernidade, e pela humilhação do pai. Seria, portanto, causado pela situação

desconfortante de estar à mercê de uma sociedade que não possui, nas palavras de Birman (2006), um legislador único.

Também vale ressaltar a questão à qual a modernidade nos remete. Afinal, o projeto da modernidade, em um contra-movimento, situa o homem como centro de todas as relações com o universo e, uma vez destituído de seu lugar privilegiado, elege o pensamento científico como seu mais novo salvador. Por certo, este movimento se mostra visível no pensamento iluminista que elevava o pensamento racional ao ponto de partida para a conquista do bem-estar geral no mundo.

Por este mesmo motivo, Birman (2000) busca em “Mal Estar na Civilização”, as respostas pelas quais dedica sua busca. Sua tentativa de compreender o mal estar tão explorado por Freud (1927) passa pela leitura da obra deste, compreendendo-a como uma crítica à modernidade, tratando-a, em vários momentos, como “Mal Estar na Modernidade”.

Observamos o conceito de desamparo em Freud (1915), ao passo em que este tratou das pulsões da morte, entretanto, é utilizado por Birman (2006) na tentativa de compreender as várias características observáveis na atualidade, tais como a violência generalizada, o individualismo exacerbado e o masoquismo, que podem ser vistos como respostas diretas ao desamparo em que as subjetividades são lançadas.

Pereira (1999) aponta que o desamparo, diferentemente de outros conceitos psicanalíticos, teve um desenvolvimento linear e coeso, apesar de não alcançar o status de conceito propriamente dito, comportando-se, mais como uma noção. Esta coesão advém exatamente do fato de não se tratar de um conceito, sendo, portanto, trabalhado de acordo com a necessidade.

Contudo, apesar de não alcançar este status de conceito, a noção de desamparo permitiu a Freud uma total reformulação de seus pensamentos. Birman (2000) aponta que, em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, havia em Freud um pensamento otimista em relação ao conflito indivíduo/civilização. Dessa forma, a partir da aplicação da Psicanálise, seria possível alcançar a cura dos males que acometiam os homens civilizados.

Ressaltamos que em “Mal estar na civilização” a postura é outra. O pensamento de Freud não concebeu mais uma resolução para o conflito, assumindo, a partir de então, apenas a possibilidade de gerir o conflito. Existe, portanto, não uma simples mudança, mas, segundo Birman (2000), uma total ruptura com o pensamento original, já que incide sobre a Psicanálise enquanto ciência e possibilidade de cura proposta pela mesma. Em 1908, Freud almejava ainda situar a Psicanálise como Ciência, e por isso apostava em seu poder de cura sobre os males que jaziam no âmbito psíquico.

Freud acreditava que seria possível a produção da “felicidade humana” pela mediação do logos científico. Portanto, a cura das perturbações do espírito e do desamparo humano seriam possíveis pela via da psicanálise, uma das realizações maiores da razão científica. (BIRMAN, 2000, p. 134)

No entanto, ao assumir a condição de desamparo do homem, a cura pela psicanálise se mostra pouco provável, uma vez que o impasse sujeito/civilização não poderia ser solucionado, apenas gerido. A condição de desamparo do homem que descrevemos aqui não faz referência ao homem moderno, e sim à subjetividade constituída a partir do circuito pulsional.

O circuito pulsional necessita do outro para se estruturar, caso contrário, a pulsão dirigir-se-ia rumo à descarga. O reconhecimento do outro é de importância absoluta e, mais do que isso, é o reconhecimento da relação de dependência que se instaura no circuito pulsional, pois, “com efeito, por intermédio do outro, a ligação entre a força pulsional, os objetos e os representantes daquela, seria promovida” (BIRMAN, 2000, p. 136)

Com isso notamos que há outra mudança no pensamento Freudiano, já que o circuito pulsional não estaria ordenado desde o começo, como acreditava Freud, mas seria permanentemente reordenado. Para ele, o objeto é o que existe de mais variável no circuito, possibilitando, assim, que o mesmo encontre um funcionamento possível.

Dessa forma,

[...] não basta, porém, produzir a vida como um bem em contraposição à morte originária: é preciso ainda reproduzi-la permanentemente, em toda a existência do sujeito. Daí, então, a idéia de gestão, para que o sujeito possa manter a vida enquanto possibilidade e um bem em aberto para si. (BIRMAN, 2000, p. 135)

A partir de então, compreendemos uma mudança de postura de Freud frente ao poder do conhecimento científico, afinal, enquanto em “Futuro de uma Ilusão” havia ainda um alto apreço pela razão científica, em “Mal Estar na Civilização” o tom é outro. Enriquez (1999) mostra como esta mudança faz com que o discurso de Freud adquira um tom trágico, em contrapartida com a fala, até então, esperançosa.

O tom trágico e a falta de crédito para com o pensamento científico são os alicerces que Birman (2000) utiliza para considerar a Psicanálise um discurso crítico da modernidade. Desta forma, este desamparo seria resposta direta e correlata, contrária ao projeto de modernidade sobre o qual o homem lançou-se cegamente, concentrando na ciência e na

tecnologia poderes tais que lhe possibilitou, segundo Birman (2006), pretender o lugar de Deus. Todavia, percebemos o desamparo como sintoma inesperado de um fenômeno, cuja denominação é dada pelo autor como ‘nostalgia do pai’, que faz menção ao estado de total abandono no qual se encontra a subjetividade humana.

A ‘morte do legislador absoluto’, nas palavras de Birman, encaminhou os homens a um estado de total liberdade, dando a esses, sobretudo ao homem moderno, infinitas possibilidades de ser. Já não existe nenhum parâmetro, em consequência da ‘humilhação do pai’ e da ‘morte de Deus’ sobre o qual se inserir, culminando assim na condenação da subjetividade e no desamparo total.

Entretanto, seus esforços maiores lançam-se sobre a leitura do papel do desamparo na modernidade, tendo como base a obra “Mal Estar na Civilização”, que interessa-nos neste trabalho enquanto possibilidade de refletir sobre este mal estar, consequência direta e correlata do desamparo. Mas será que não estaria também nos mecanismos pelos quais o homem lançou mão do seu estado de natureza para lançar-se sobre o estado de cultura?

Um estudo psicanalítico acerca da noção de desamparo, desse modo, figura como nosso objetivo geral dentro deste trabalho. Para tanto, algumas outras questões como: uma análise – pautada no desamparo – das obras sociais de Freud. E ainda, procuraremos atrelar a teoria da angústia com a do desamparo, estabelecer a diferente função exercida pelo desamparo no ‘Mal Estar’ proposto por Freud e no proposto por Birman e, por fim, compreender a depressão e o pânico como (psico) patologias atuais relacionadas ao desamparo.

Assim, voltamos nosso olhar para a constituição da estrutura a qual podemos nomear civilização. Como o enfoque deste trabalho é a compreensão do desamparo enquanto mobilizador de energias e mola propulsora do desenvolvimento humano em vários aspectos, recorreremos a “Totem e Tabu” (1913) como obra a ser consultada e analisada, mesmo tendo conhecimento de sua natureza mítica.

Além disso, consideramos as argumentações de Birman (2006) a respeito de “Totem e Tabu” ao colocá-la como mito da modernidade, pois, para o autor, o mito da horda primitiva é também o mito que colore a passagem do homem para a modernidade. Portanto, esse, não poderia deixar de ser um aspecto observado dentro da análise do desamparo, pois se trata de um importante fator do desenvolvimento humano.

Nossas atenções, todavia, estarão voltadas para a dinâmica da mente humana, a qual auxiliará no entendimento do movimento da “evolução” que estes povos podem ter sofrido. A exposição da obra “Totem e Tabu” se mostra imprescindível neste trabalho para nos situar

exatamente naquilo que estamos procurando esclarecer, e também para uma melhor compreensão do leitor a respeito dos conceitos utilizados por Freud neste trabalho de tamanha complexidade e importância.

Após o aprofundamento e conseqüente exegese das obras citadas anteriormente, lançamos maior atenção para a questão religiosa, pois esta nos parece um caminho interessante a ser seguido. Buscaremos compreender a religião a partir do sentimento de desamparo, tendo é claro sempre um viés psicanalítico, com isso, “O Futuro de uma Ilusão” (1927) ganha espaço neste trabalho.

Nesta obra de Freud o desamparo é posto como fonte da necessidade do homem em buscar entidades que poderiam, a julgar pela sua força e poder, amenizar o seu sentimento de desamparo. Desse modo, evidencia, na necessidade dos homens de serem amados e protegidos, a base para a nomeação de entidades com poderes divinos que pudessem garantir a proteção frente às agruras da natureza. Por projetarem nos deuses características que um dia sonhavam em possuir, a similaridade entre os deuses e os homens era necessária para a possibilidade de existência da identificação.

O desamparo do homem, porém, permanece, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs. (FREUD, 1927, p. 29)

Entretanto, este processo se desenrola dentro de uma organização já estabelecida e regida de forma eficiente. Pode-se, não obstante, entender, ainda dentro desta obra, como o autor chegou a este conceito.

Sendo assim, argumenta que o homem, para desfrutar da segurança e do conforto atribuídos à civilização, teve de abrir mão de um bem inestimável para si: seus instintos. O autor ainda mostra que a insatisfação decorrente do cerceamento pulsional coloca em risco esta estrutura e afirma que a mesma só se manterá incólume a partir do dispêndio de mais energia. “A civilização, portanto, tem de ser defendida contra o indivíduo e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa.” (FREUD, 1927, p. 16)

Diante disso, o autor insere na discussão, além da necessidade de um sistema de regras que possa proteger esta estrutura civilizatória, o advento de instituições e ordens. Entretanto, quais seriam os motivos que levariam o homem a fazer tamanho sacrifício em prol da civilização? Seria somente esta segurança física?

A civilização, segundo Freud (1927) teria a função de nos proteger contra a natureza, sendo que, ao mencionar natureza, o autor designava quatro tipos de realidades: as forças da natureza, o destino, a relação espontânea e a fraqueza humana.

Sendo assim,

A vida dos homens em estado natural “é difícil de suportar”, está sujeita a “terrores” cotidianos e encontra-se sempre gravemente ameaçada. O homem aspira, então, a ser protegido e consolado. É este papel que a civilização vai assumir, mas, como apesar de tudo, ela se estrutura como um conjunto de restrições, vai encontrar desafogo nas idéias religiosas, principal fonte de consolo e proteção. (ENRIQUEZ, 1990, p. 84)

Por conseguinte, a religião assume papel fundamental para a proteção do indivíduo, permitindo ao homem projetar todas as suas fantasias de onipotência em figuras míticas que se assemelham ao ser humano, mas que, no entanto não sofrem das mesmas limitações. Estes seres superiores, dotados de um poder maior, podem controlar o meio ao seu redor conforme sua vontade e não precisam temer a natureza, uma vez que possuem o poder necessário para revertê-la ao seu favor.

Acrescentemos o que é mais importante para Freud: nos protege de nosso sentimento de angústia atual, que é proveniente de nosso desamparo infantil que continua sempre a manifestar-se em nós. A persistência dessa angústia (o homem é destinado a ser fraco, como uma criança, ao longo de toda a sua vida) que fez da mãe “a primeira proteção” e que em seguida, fez do pai o mais sólido baluarte contra os poderes da natureza, faz nascer deuses quer serão a duplicação da figura paterna, da qual imitarão as características de inspirador de temor e de admiração. (ENRIQUEZ, 1990, p. 84)

Os mecanismos utilizados pelo homem na busca do conforto encontrado nos pensamentos religiosos e na forma como a religião assume o papel regulador da vida em sociedade, são explicados por Freud através do desamparo.

Contudo, evidencia-se, dentro deste caminho a ser percorrido, a necessidade de explicitar, de forma contundente e mais exata, como o desamparo pode ser vivenciado pelo homem. A afirmação se sustenta no momento em que percebemos que o homem pode estar exposto a diferentes fontes de frustrações que possuem, dada a natureza da psique humana, várias formas de serem assimiladas.

O homem, por sua natureza finita, está entregue a um caminho natural que se inicia com o nascimento e que invariavelmente culmina na morte. Esta se torna o maior dos tiranos,

ao qual o homem insistentemente teima em não se submeter. Resultado disso é a frustração frente a um fenômeno maior que lança o homem ao desamparo.

Esta situação, imposta pela finitude do homem, explicita o desamparo vivido de forma real, ou seja, a confrontação com a realidade leva o homem a se submeter aos desígnios sobre os quais não possui qualquer controle. Não obstante, existem outras formas de se vivenciar o desamparo onde o real, pouco ou nada, influi sobre o processo.

Alegamos isto, já que, uma vez infantes da mais tenra idade, experimentamos o estupor da onipotência, éramos capazes de gerir e modificar a realidade na qual vivíamos. Realidade esta que se refere ao mundo interno, e que, por ser fantasiosa, permite a ilusão de maleabilidade à criança. Entretanto, a apresentação da realidade externa pela mãe força o infante a se conformar com a idéia de que frente a este novo contexto, sua vontade não possui o poder que acreditava deter anteriormente.

Não podemos mensurar o tamanho do desamparo que se segue após perceber que todo aquele poder, toda aquela força não existia, era simplesmente fruto da nossa imaginação. Experimentamos o sabor de ser o “dono do mundo”, para em seguida sermos obrigados a aceitar que somos apenas mais um dentro da “normalidade”.

Este tópico retornará novamente adiante, por hora focaremos nossa análise no campo de atuação do desamparo no surgimento da cultura e da sociedade segundo Freud. Pois como afirma Enriquez:

As idéias religiosas não nascem unicamente da imagem paterna e da “nostalgia do ser” que nos invade; para que as idéias religiosas alcancem seus resultados, é preciso que sejam mantidas pelo desamparo infantil, por esta castração primária, que situa-se sob o signo da falta e da dependência que servirá como principal suporte ao complexo de castração, organizador da neurose e que gira em torno da diferença de sexos e de suas metamorfoses. (ENRIQUEZ, 1990, p. 85)

O pensamento religioso ocupa um espaço importante neste trabalho, pois, como afirma Birman (2000), o desencantamento do mundo e a morte de Deus fazem com que o homem moderno seja lançado a um mundo sem garantias. Sua subjetividade é situada em um campo aberto, sem limites, onde tudo é permitido. A ausência da tradição na modernidade é um dos motivos do sentimento de desamparo humano, já que a ciência, após assumir a missão de iluminar a mente humana e destituí-la dos pensamentos religiosos, não fora capaz de diminuir em nada, ou quase nada, o sofrimento.

Decerto a religião se posta como foco de discussão, uma vez que se observa um aumento expressivo da reevangelização do mundo ocidental. Por esse motivo, o fenômeno do crescimento de religiões fundamentalistas não poderia deixar de ser mencionado neste trabalho.

Dessa forma, assinalamos o caminho a ser percorrido para se entender a questão do desamparo para Freud. Faz-se necessário ir ao âmago desta castração primária para entender como este desamparo infantil influenciará o desenvolvimento da civilização e da cultura.

Nosso trabalho estrutura-se, portanto, da seguinte forma: Em nosso primeiro capítulo, iremos aprofundar o entendimento existente acerca do ‘Mal Estar’, primeiramente em Freud e posteriormente em Birman. Em seguida, no segundo capítulo, trabalharemos a noção de desamparo na teoria Psicanalítica. No terceiro capítulo abordaremos a tópica do desamparo em três momentos diferentes, divididos em: ‘De onde Viemos’, onde analisaremos ‘Totem e Tabu’ como mito da criação da civilização, destacando o desamparo como potência para a busca do sentimento gregário; ‘Por onde Passamos’, que trabalhará ‘Futuro de uma Ilusão’ e ‘Mal Estar na Civilização’ demonstrando como o desamparo desempenhou função primordial para a sustentação desta civilização; e, por fim, ‘O lugar que ocupamos’, onde propomos uma reflexão acerca do momento atual e do papel do desamparo, primeiro como fator constituinte e estruturante das relações na atualidade e, também, como resultado final das mesmas.

CAPÍTULO 1: ESTE TAL DE MAL ESTAR

“Querem saber a história abreviada de quase toda a nossa miséria? Ei-la: havia um homem natural. No âmago desse homem, entretanto, foi introduzido um homem artificial, e ele desencadeou no interior da caverna uma guerra civil que se prolonga por toda a vida.”

Diderot (1773)

Procuraremos neste capítulo realizar uma investigação do ‘Mal Estar’ descrito por Freud (1930). Esta denominação, posta em contrapartida ao sentimento oceânico descrito por Romain Rolland¹, se baseia em uma sensação desagradável que permeia o ser humano, dada a sua natureza.

Não se pode, entretanto, distinguir com clareza esta sensação desagradável entre as sociedades, por isso a designamos somente por “mal estar”. Uma prova desta indefinição sobre o que se sente, reside exatamente na ocorrência das diversas formas de conceber este desconforto, bem como no que diz respeito a sua origem.

Assim, Freud (1930), em um primeiro plano, concebe o mal estar como resultado da necessidade de se conviver em sociedade quando esta impõe grandes restrições à economia da libido do indivíduo. Em segundo lugar, concebe a dinâmica da civilização como consequência da luta entre Eros e o instinto de morte (Thanatos), cada um buscando seu objetivo final incansavelmente.

Esta segunda razão pode ser definida, segundo o autor, como dois movimentos contrários que trabalham de forma conjunta. A primeira, Eros, impele o homem a buscar grupos maiores, a exemplos de família e sociedade, por outro lado, o instinto de morte trabalha de forma contrária, tendo como objetivo o retorno ao estado original de isolamento. Para tanto, direciona a agressividade do homem contra os avanços que se pode alcançar com a convivência em conjunto.

Birman (2000), por sua vez, assume o “mal estar” vivido na civilização como o resultado final dos processos pelos quais o homem tornou-se ponto central do cosmo. Dessa forma, aponta a humilhação do pai e a morte de Deus como seus principais agentes,

¹ Romain Rolland escreve a Freud após ter lido a obra “Futuro de uma Ilusão”, argumentando que Freud não havia apreciado de forma adequada a verdadeira fonte do pensamento religioso que, de acordo com ele, seria um sentimento peculiar experimentado por milhares de pessoas, um sentimento de eternidade, descreve-o, por fim, como um sentimento oceânico.

condenando o homem a vivenciar a nostalgia deste pai e a ser lançado ao desamparo das subjetividades.

Portanto, aponta este “mal estar” como sendo a sensação de falta de fronteiras e limites a que a subjetividade é exposta. Dessa forma, ao se firmar como ponto de referência das relações com o mundo, o homem abre à sua frente uma infinidade de opções, já que não se submete mais às respostas prontamente dadas aos mistérios da vida. Assume o papel de responder por si mesmo, assim como a responsabilidade de desvendar tais questões. Esta possibilidade permitiu à subjetividade lançar-se sem limites, não há mais certo ou errado, tudo será definido como estando em relação a algo, portanto, não há respostas corretas e certas.

Esta situação de não haver mais para o homem fronteiras seguras sobre as quais possa se localizar, lança-o a um estado de deslocamento que Birman (2006) irá nomear como o “mal estar” vivido na atualidade.

É necessário, então, levar em consideração as sociedades em que viveram estes autores. Freud obviamente viveu em uma época diferente de Birman sendo, dessa forma, natural que tenham vivido sob contextos com características diferentes. Contudo, Birman (2000) adota o ‘Mal estar na Civilização’ como uma crítica à modernidade, utilizando-a como ponto de partida para suas reflexões.

De qualquer maneira, é notório que algo permeia ambas as sociedades. Este “mal-estar” descrito pelos autores torna-se cada vez mais visível e podem, apesar do abismo temporal entre seus trabalhos, possuir muito em comum.

1.1: O MAL ESTAR EM FREUD

O “mal estar” para Freud (1930) é resultado da organização do homem em uma unidade que, apesar de oferecer uma parcela considerável de segurança, expunha, por outro lado, às rigorosas sanções à sua vida psíquica. Freud (1930) considerou a infelicidade inerente ao modo de sobrevivência que exigia como pré-requisito abrir mão da satisfação de seus instintos.

Na tentativa de compreender as razões que levaram o homem a se reunir em grandes conglomerados de indivíduos, o autor procurou investigar quais seriam as mais fortes motivações para que isso ocorresse. Dessa forma, Freud (1930) afirma que o homem busca a

princípio, e até mesmo, quase que exclusivamente, a busca da felicidade. Para tanto, atua de duas formas distintas: a primeira, busca evitar qualquer experiência de desprazer ou sofrimento, enquanto que a segunda, de maneira oposta, rumo em direção à vivência de intenso sentimento de prazer.

Freud (1930) salienta que seja qual for a forma de experimentar tal felicidade, dificilmente ela será vivida de forma plena, uma vez que:

O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. (FREUD, 1930, p. 95)

Adiciona-se a isso também a facilidade com que a infelicidade pode ser experimentada. O sofrimento, de acordo com Freud (1930), pode ter sua origem reconhecida em três focos diferentes. Assim, pode-se reconhecer o próprio corpo como fonte de sofrimento, dadas as suas condições finitas e sua natural degeneração; o destino, ou mundo externo, figura como outro ponto a ser destacado como produtor de desprazer, que lança suas forças contra o homem que nada pode fazer em contrapartida.

O terceiro fator, e este foi o que Freud (1930) destacou em seu estudo para compreender a dinâmica da civilização, é o relacionamento com outros homens. Assim, este fator destaca-se como algoz do ser humano, lançando-os ao sofrimento e desprazer. Não obstante, a convivência em grupo permitiu ao homem desfrutar da possibilidade de dominar e modificar a natureza à sua vontade, ou seja, juntos os homens possuíam força suficiente para amenizar uma das fontes de sofrimento apontadas por Freud (1930).

Entretanto, a vida em sociedade impõe a seus componentes uma restrição que figura entre as maiores fontes de sofrimento para o homem, a não satisfação de seus instintos. Freud (1930) demonstra que o homem buscou várias formas de contornar tais restrições, tais como o aniquilamento dos instintos visto na prática da yoga ou no isolamento da companhia dos outros indivíduos, como o fazem os ascetas.

Existe, entre tantas formas de contornar a restrição à satisfação dos instintos, uma em especial e que fora imprescindível para a consolidação e o avanço da civilização, a sublimação dos instintos. Apesar de, segundo Freud (1930), o prazer obtido a partir da

sublimação dos instintos não ser equivalente àquele sentido pela satisfação dos instintos mais primários, é inegável a eficiência da sublimação.

Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual. Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós. Uma satisfação desse 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 (FREUD, 1930, p. 98)

Apesar da inegável eficiência da sublimação, há, segundo o autor, uma restrição importante neste processo de domar os instintos primários, ela não pode ser executada por todos, já que exige qualidades especiais que não são compartilhadas por todos os integrantes da comunidade. Assim, o talento para transformar os sofrimentos, anseios ou alegrias em telas ou poemas é detido apenas por poucos indivíduos, no caso, os artistas. Para as produções científicas, o intelecto privilegiado não é, da mesma forma, compartilhado por todos, sendo, portanto, acessível a poucos.

Outra forma de se contornar a restrição à satisfação dos instintos que se destaca em Freud (1930) são os pensamentos religiosos. Neles, a doutrina religiosa leva os fiéis a encararem com desdém a realidade terrena, uma vez que a vida que vale a pena viver será encontrada somente depois de encararmos com resignação os percalços da vida terrena. Em outras palavras, a religião argumenta que tais restrições são necessárias para o ingresso numa vida mais sublime e perfeita onde não haverá sofrimento ou tristeza.

Os pensamentos religiosos possuem, portanto, a capacidade de proporcionar ao homem um escopo à sua existência. Este propósito à existência proposto pela religião, apesar de poderoso, não assegura, ao analisarmos de forma racional, um sentido para a vida.

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante — maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. (FREUD, 1930, p. 104)

Assim, juntamente com a arte e a ciência, a religião forma um conjunto poderoso cujo objetivo principal funda-se na prevenção do sofrimento que o mundo pode nos impor.

Freud (1930) as considera ilusões construídas para o enfrentamento das situações desagradáveis da vida. Enfim, apesar de meras ilusões, o autor não ignora a eficiência de tais artifícios, atribuindo para tanto a importância assumida pela fantasia na vida dos homens.

Contudo, tais medidas de se evitar o sofrimento não possuem uma forma infalível, pelo contrário, se mostram extremamente falíveis frente à constituição do mundo. Freud (1930) argumenta que estas medidas se encontram em desacordo com o resto do universo, pois, como acredita, todo o seu funcionamento contraria as medidas adotadas pelo homem. Vai além, dizendo, “Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’”. (FREUD, 1930, p. 95)

Neste pensamento, portanto, Freud (1930) demonstra claramente que, em seu julgamento, há mais maneiras do homem vivenciar a infelicidade e o sofrimento do que a felicidade propriamente dita. Argumenta, por fim, que, exposto à tanta infelicidade, o homem se conformou em restringir suas reivindicações à felicidade, colocando em primeiro plano evitar o sofrimento e, em segundo, a obtenção de prazer. Demonstra, ainda, que o mesmo ocorre com o princípio do prazer quando exposto às agruras do mundo externo, tornando-se, mais tarde, um princípio de realidade.

Assim, é natural que o homem busque maneiras de evitar o sofrimento. Com isso surgiram várias escolas seculares que ensinaram técnicas de se viver aquém do sofrimento. Dessas, Freud (1930) toma como pedra fundamental para seu discurso aquela que orienta o homem a “tornar-se membro da comunidade humana e, com o auxílio de uma técnica orientada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana. Trabalha-se então com todos para o bem de todos.” (FREUD, 1930, p. 96)

Através disso, tornou-se evidente a atenção que Freud deu para a vida em sociedade e mais, o próprio advento da civilização. Esta serve a dois propósitos, sendo o primeiro, defender o homem contra as forças destrutivas da natureza. O segundo, e que se mostrará objeto de estudo do autor, de regular as relações humanas. Como dito anteriormente, é inegável a conquista da natureza por meio da tecnologia. Contudo, não podemos orgulhosamente dizer o mesmo sobre este triunfo nas relações humanas. A passagem do estado natural para o estado de direito, não garantiu, a despeito das propagandas favoráveis, liberdade verdadeira aos homens e, muito menos, justiça.

Regulado pela vontade da maioria em detrimento de sua própria, o homem se submete ao represamento de suas energias libidinais de forma perigosa. Quando dirigido pelo estado natural, o homem estava submetido a lutar incessantemente para impor sua vontade sobre a do outro, uma vez que, em contrapartida à sua liberdade instintual, havia a imposição pela força

que obrigava os mais fracos a se submeterem aos caprichos dos mais fortes. Enquanto isso, no estado de direito existe uma lei que deve, a rigor, ser seguida conjuntamente, permitindo a todos gozarem de suas vontades. Este estado é alcançado pela renúncia dos instintos mais primários do ser humano que são, por princípio, contrários à ordem civilizatória.

A liberdade, com efeito, não existe a não ser em dois casos: no estado natural, onde ela é a afirmação de si mesma contra todos, mas onde não pode ser considerada como liberdade verdadeira, por uma simples luta pela sobrevivência e fazer do homem um ser puramente agonístico; no outro caso, a liberdade existe no movimento de revolta do indivíduo (e de grupos) contra as instituições julgadas como injustas e funestas. (ENRIQUEZ, 1990, p. 102)

Enriquez (1990) afirma que, nos movimentos de revolta, caberá à própria civilização o papel de juiz para julgar se essa é meramente o desejo isolado de um indivíduo contra a civilização, manifestando seu desejo de retornar ao estado natural, ou se configura de fato uma reivindicação justa e pertinente. A civilização, neste caso, se comporta de forma a exercer duplo interesse neste julgamento, posto que é, ao mesmo tempo, juiz e também parte interessada.

Neste processo, Enriquez aponta que dificilmente as restrições impostas por uma civilização serão concebidas como arbitrárias ou, nas palavras do próprio autor, “como dependentes dos costumes e do nível de desenvolvimento cultural” (ENRIQUEZ, 1990, p. 102). Serão, contrariamente, vistas como alicerces indispensáveis para a sustentação do edifício social.

Dessa forma, o papel da civilização é o de mediar e acomodar de forma imparcial o desejo individual com os desejos coletivos. Entretanto, como afirma o referido autor, toda vez que esta acomodação não for alcançada de forma justa, será sempre o indivíduo, e não o grupo, quem arcará com as consequências. Observa-se, dessa maneira, que independentemente da mediação promovida pela civilização, a busca do equilíbrio nunca será suficiente para evitar que os instintos sejam reprimidos e que a lei da não satisfação dos instintos seja imposta.

Observa-se, portanto, que para se constituir uma comunidade fora necessário abrir mão da satisfação dos instintos. Freud (1930) localiza como primeiro passo para a renúncia dos instintos a passagem de uma relação familiar para outra comunitária. Assim, a prerrogativa para o surgimento da sociedade é, antes de mais nada, a inibição do amor em sua

finalidade. Para a composição de um grupo unido, devemos amar a todos da mesma forma, excluindo e reprimindo, conseqüentemente, o amor sensual para em seu lugar situar o amor com seu fim inibido, a afeição.

Para nascer a civilização deve proclamar a comunidade, a exogamia, a escolha de novos objetos. A civilização, em princípio, é contra o amor pois antevê não haver amor sem crime, sem violência indefinidamente repetida. A civilização deve proclamar então a proibição: não terás relação sexual com o objeto que, no entanto, mais amas. Ela conduz assim a uma primeira dissociação entre amor carnal e afeição, entre laços de consangüinidade e laços de matrimônio. A civilização emerge, então, do recalque do primeiro amor. (ENRIQUEZ, 1990, p. 106)

Todavia, Freud (1930) chama a atenção para o núcleo familiar, onde predominava a vontade irrestrita e arbitrária do pai. O primeiro ato criminoso contra o amor promovido pela civilização dá-se no pacto findado pelos irmãos na morte do pai primevo. Neste pacto, proibi-se o acesso aos objetos de desejo pelos quais se nutre maior ardor, ou seja, o incesto. O fundamento de uma comunidade fez-se, de acordo com o autor, pela junção de dois fortes fatores, a compulsão ao trabalho, pois o outro se apresentou como um eficiente ajudante na construção e consecução das tarefas, impelida pela necessidade externa, e pelo poder do amor que guiou o homem à renúncia ao objeto sexual, a mulher e, esta, a renunciar aos seus filhos.

Freud (1930) atribui, desta maneira, a Eros e a Ananke (Amor e Necessidade) o advento da vida em comunidade. O resultado da união de Eros e Ananke foi:

[...] que mesmo um número bastante grande de pessoas podia agora viver reunido numa comunidade. E, como esses dois grandes poderes cooperaram para isso, poder-se-ia esperar que o desenvolvimento ulterior da civilização progredisse sem percalços no sentido de um controle ainda melhor sobre o mundo externo e no de uma ampliação do número de pessoas incluídas na comunidade. (FREUD, 1930, p. 121)

Observamos que a civilização, no que tange ao controle das forças da natureza, assim como à proteção aos indivíduos constituintes da comunidade, fora bem sucedida. Isto se tornou possível graças aos avanços da tecnologia que possibilitaram ao homem manipular a terra de forma a transformá-la proveitosa, tanto para uso, quanto para a segurança do homem. Estes avanços, segundo o autor, seguiram por caminhos que serviram ora para recriar seus órgãos motores e sensoriais, ora para ampliá-los.

No entanto, ao focarmos nossa atenção na regulação dos relacionamentos humanos, podemos dizer que a civilização não cumpriu eficientemente seu objetivo. O amor, que se mostra, segundo Freud (1930), peça fundamental para tais relações humanas, seja ele o amor sensual ou inibido em sua finalidade, possibilitam a abrangência da constituição dos laços afetivos em uma comunidade.

O amor com uma finalidade inibida foi de fato, originalmente, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente do homem. Ambos — o amor plenamente sensual e o amor inibido em sua finalidade — estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas. O amor genital conduz à formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a ‘amizades’ que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural, por fugirem a algumas das limitações do amor genital, como, por exemplo, à sua exclusividade. (FREUD, 1930, p. 123)

Entretanto, a relação do amor com a sociedade se constitui, após algum tempo, de forma ambígua, isto porque inicia-se dentro desta relação uma recíproca ameaça. O amor mostra-se contrário à sociedade enquanto que a sociedade impõe restrições consideráveis ao amor. Ela inicialmente pode ser representada pela oposição existente entre a família e a sociedade, posto que, para ingressar em um grupo maior de pessoas, faz-se necessário o abandono do núcleo familiar. Contudo, “o modo de vida em comum que é filogeneticamente o mais antigo, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois.” (FREUD, 1930, p. 124)

O embate entre família e sociedade ganha maiores proporções no momento em que o homem é obrigado a lançar mão de sua sexualidade para o desenvolvimento da civilização. Pois,

Nenhum aspecto, porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem — suas realizações intelectuais, científicas e artísticas — e o papel fundamental que atribui às idéias na vida humana. (FREUD, 1930, p. 114)

Dessa maneira, considera-se que o homem, na economia da libido, tenha que deslocar boa parte de sua energia sexual para que possa alcançar tais construções. “Se nos rendêssemos a uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta aos instintos de forma total pela civilização.” (FREUD, 1930, p. 118)

Tais avanços se mostraram tão magníficos que o autor chega ao ponto de coroar os homens intitlando-os “Deuses de Prótese”. Graças ao alcance de suas extraordinárias ferramentas que ampliam a capacidade de seus órgãos sensoriais e motores, o homem pôde controlar de forma única o tempo, o espaço e as forças da natureza.

Contudo, a infelicidade jazia dentro do espírito do homem civilizado. Freud (1930) chama a atenção para outra exigência que a civilização impunha sobre os homens e que seria responsável, juntamente com a repressão da sexualidade, pelo “mal estar”.

A pulsão de morte é, de acordo com Freud (1930), uma devastadora força capaz de pôr fim a todas as conquistas da civilização. Vê-se, na civilização, uma necessidade de novas medidas interditoras para conter tal destrutividade, pois, como afirma Enriquez (1990), ela é caracterizada por Freud sobre o signo da destruição.

Desse modo, fez-se necessária a intervenção da civilização no intuito de conter esta agressividade natural do homem. Emprega, dessa maneira, métodos que possuem como finalidade agrupar os seus constituintes sob fortes relações e identificações que são fundamentadas pelo amor inibido em sua finalidade. Contudo, não houve nenhuma civilização que realmente mantivesse a agressividade de seus indivíduos sob total controle. Assim, utiliza esta agressividade como ferramenta para solidificar ainda mais a coesão do grupo, dirigindo, de forma aceita e encorajada, esta agressividade contra outros grupos estrangeiros pelos quais o ódio pode ser nutrido.

A civilização adota, assim, uma dupla estratégia: impedir a agressividade de se exprimir entre os membros do grupo, reforçando ao contrário, o vínculo libidinal e as identificações mútuas; e favorecer a manifestações da agressividade contra os outros grupos que, de adversários respeitáveis, tornam-se inimigos inferiores e causa de todos os males sofridos pelo grupo. (ENRIQUEZ, 1990, p. 109)

Em vista disso, a civilização impõe ao homem restrições à satisfação, não somente à sua sexualidade mas, também, à sua agressividade. A condição de infelicidade dentro desta comunidade se mostra como algo aceitável e até compreensível. Não obstante, é inegável reconhecer a possibilidade de segurança que a civilização estendeu ao indivíduo.

Assim, percebemos duas forças contrárias lutando incansavelmente. Freud (1930) apontou este embate como a luta entre a força que busca unir os indivíduos em agrupamentos cada vez maiores, Eros, e a hostilidade natural do homem para com todos os outros, o instinto de morte. A evolução da civilização é encarada agora como o resultado do embate destas duas forças, Eros e a Morte. “Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a

evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida.” (FREUD, 1930, p. 145)

A civilização, neste embate, cerceia o instinto de morte de seus constituintes utilizando-se de um mecanismo eficiente, a introjeção. A agressividade é mantida sobre controle no momento em que é introjetada no próprio sujeito, ou seja, ela é enviada de volta à sua origem, o ego. Uma vez instalada dentro de uma parte do próprio ego, a agressividade passa a se dirigir contra o próprio indivíduo, seja por interdições morais ou sociais. Desse modo, toda vez que este sujeito acreditar que esteja de fato contrariando alguma lei imposta, será alvo de sua agressividade interna introjetada que surgirá como sentimento de culpa, a partir disso, reconhecemos a estrutura do superego.

A hostilidade antes destinada aos outros semelhantes é, agora, dirigida contra seu próprio ego. “A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada.” (FREUD, 1930, p. 147)

Esta agressividade introjetada é, antes de mais nada, o sentimento de culpa que, segundo Freud (1930), tem sua origem a partir de duas fontes distintas e complementares. A primeira fonte é a angústia vivida pela criança frente à privação do amor de seus progenitores. Assim, Enriquez (1999) argumenta que a criança se sentirá culpada por todo e qualquer pensamento agressivo dirigido contra os pais que, investidos de onipotência pelo infante, se tornam grandes castigadores em potencial prestes a privá-la de seu amor e, portanto, de seus cuidados. Tendo a onipotência sido atribuída aos pais, estes possuem a capacidade de descobrir os intentos mesmo quando não foram realizados, tornando, dessa maneira, os próprios pensamentos dignos de repressão, posto que são passíveis de serem descobertos pelas figuras parentais.

A segunda fonte pode ser considerada como uma consequência direta da primeira, já que parte do mesmo princípio. Entretanto, o castigo que era temido e esperado por agentes externos, os objetos de amor, virá agora de dentro, ou seja, a agressividade introjetada se volta contra o próprio ego, submetendo-o a uma vigilância constante e implacável. Com isso, “quanto mais o sujeito for virtuoso, mais o superego será severo. Isto por duas razões; o superego conhece os desejos proibidos, e aumenta a severidade da autoridade exterior.” (ENRIQUEZ, 1999, p. 114).

Descobrimos, dessa forma, no desamparo e na dependência dos homens uns pelos outros a raiz do sentimento de culpa. Podemos amiúde dizer que o sentimento de culpa reside no medo que o homem possui de não ser mais amado por seus iguais e, conseqüentemente,

deixar de contar com a proteção que os mesmos forneciam. Em última análise, a perda da proteção de seus companheiros culmina no medo de que o outro mostre sua superioridade por meio da punição contra ele.

Freud (1930) conclui, enfim, que o sentimento de culpa é o maior responsável pela dificuldade de progresso da civilização e que o preço pago pelos avanços alcançados pela civilização foi a perda considerável de nossa felicidade pelo acerbamento do sentimento de culpa.

Assumindo as aproximações encontradas entre o desenvolvimento individual e das civilizações, Freud (1930) propõe o seguinte questionamento.

Se o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, não temos nós justificativa em diagnosticar que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização — possivelmente a totalidade da humanidade — se tornaram ‘neuróticas’? (FREUD, 1930, p. 169)

Apoiado talvez neste questionamento, Birman (2000) traz novas discussões acerca do mal-estar vivido nas comunidades ditas modernas. Apoia-se, como veremos, nas hipóteses levantadas por Freud (1930) sem, contudo, deixar de expor uma nova leitura das obras da Psicanálise.

1.2: MAL ESTAR NA MODERNIDADE

Birman (2000) assume em seus escritos a atualidade das inferências que Freud levantara em ‘Mal Estar na Civilização’, livro escrito em 1930 e que, após tanto tempo, permanece atual. A explicação para a atualidade da obra é atribuída pelo autor à crítica que reside no âmago do questionamento de Freud que, segundo o autor, critica o projeto da modernidade.

Assim, Birman (2000) acredita que seria conveniente chamar a obra ‘Mal estar na Civilização’ como ‘Mal estar na Modernidade’. Acredita, dessa maneira, que Freud observava neste mal estar em ascensão na sociedade um resultado do próprio projeto da modernidade.

Contudo, o autor aponta que o termo utilizado por Freud, “civilização”, na realidade possui um significado mais restrito do que imaginamos.

O que estaria em pauta não seria, portanto, a civilização no sentido lato da palavra mas, de forma mais contundente, o “discurso civilizatório constituído no Ocidente desde o século XVIII e que assume uma feição marcadamente evolucionista desde a segunda metade do século XIX.” (BIRMAN, 2000, p. 38). Através disso, podemos apreender a crítica à civilização proposta por Freud como, em última análise, uma crítica ao processo de modernização e, por sua vez, à própria modernidade.

Isso quer dizer que a psicanálise é uma leitura da subjetividade e de seus impasses na modernidade. Vale dizer, aquela é uma interpretação do mal estar na modernidade. Não se pode entender adequadamente a posição estratégica de certas categorias no pensamento freudiano – como a de desejo, por exemplo – sem que se considere devidamente esse horizonte histórico e antropológico. (BIRMAN, 2000, p. 17)

O mal estar evocado pelo projeto da modernidade pode, em poucas palavras, ser atribuído à constatação do homem de sua real posição no mundo. Assim, “o discurso do último Freud indica como a racionalização do mundo pela ciência e o correlato esvaziamento dos deuses que encantavam o mundo produzem, no sujeito, um desamparo originário e inevitável.” (BIRMAN, 2000, p. 143)

Para compreender o que tal autor diz por “Mal Estar na Atualidade” é preciso, em primeiro lugar, localizar especificamente a leitura realizada pelo autor das obras de Freud. Isto porque, segundo o mesmo, existem duas posições marcadamente diferentes dentro da construção teórica. Por consequência, podemos localizar um primeiro momento em que Freud possuía uma postura mais otimista em relação aos homens e à própria Psicanálise. Em contrapartida, existe um segundo momento em que as obras são marcadas pela tragicidade e pelo pessimismo, traçando limites nítidos quanto ao poder de cura da sua ciência.

Freud (1908) apontava que seria possível alcançar a cura das doenças nervosas a partir dos preceitos da Psicanálise. Enriquez (1999) aponta que, em “Futuro de uma Ilusão”, Freud traz à tona suas mais altas esperanças quanto ao valor do pensamento científico e da Psicanálise. Acredita, assim, que as agruras às quais os homens eram submetidos poderiam ser solucionadas a partir da ciência e do progresso da mesma.

Contudo, o otimismo observado não se manteve. Em “Mal Estar na Civilização” o tom das palavras de Freud é outro. Existe no ar uma inquietude quanto ao poder que a ciência

possui para gerenciar o sofrimento humano. Na realidade, em “Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte” o autor já demonstra claro despreço pelos caminhos que o homem havia tomado.

Freud (1930) traz, portanto, uma concepção menos ideal do poder da ciência. As aspirações que a ciência possuía, antes de salvação da humanidade, passam a ser menos pretensiosas e, podemos dizer até, menos nobres.

Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo direito de se orgulharem. Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes. Reconhecendo esse fato, devemos contentar-nos em concluir que o poder sobre a natureza não constitui a única pré-condição da felicidade humana, assim como não é o único objetivo do esforço cultural. (FREUD, 1930, p. 107)

Freud, segundo Birman (2000), deixa de apostar na ciência como solução para o conflito existente entre a vida em sociedade e a vida pulsional. O conflito não é mais passível de solução, de modo que se torna necessária uma constante vigilância sobre ambos para que este conflito seja levado a bom termo. Observamos, dessa maneira, que Freud lança o homem a uma eterna prisão onde nunca poderá se libertar da condição de desamparo vivida inicialmente e, segundo consta, por toda a sua existência.

Esta diferença, segundo Birman (2000), tem suas raízes nas diferentes formas de pensar que Freud aplicou à sua teoria. Assim, quando acreditava que se poderia, a partir da sublimação, alcançar um equilíbrio entre a vida social e os instintos, Freud inclinava-se para conceber a cura do desamparo pela Psicanálise. Entretanto, em seus trabalhos finais, Freud não conservava o mesmo otimismo, assumindo enfim a condição incurável do desamparo. Como resultado desta nova postura, o conflito entre a vida social e a vida instintual se manteria por todo o sempre sendo, portanto, necessária uma constante gestão das energias pulsionais. Dessa forma, “O discurso freudiano não sustentava mais a crença no ‘progresso do espírito humano’ pela mediação do logos científico. O desamparo do sujeito seria o contraposto permanente à ideologia do progresso e do cientificismo iluminista.” (BIRMAN, 2000, p. 138)

Observamos que Birman (2000) atribui essencialmente ao desamparo a problemática do mal estar vivido pelos homens na modernidade. Dessa forma, o desamparo levou o homem

a buscar ferramentas que pudessem trazer maior conforto para a idéia terrível da finitude de sua vida.

A humanidade, dentro deste contexto desolador, buscou incansavelmente formas que lhe garantissem a possibilidade de negar esta situação ou ao menos de contorná-la. Desse modo, segundo Freud (1927), a civilização surge com a função de nos proteger contra a natureza, tendo em mente que ao mencionar natureza, o autor designava quatro tipos de realidade, sendo elas: as forças da natureza, o destino, a relação espontânea e a fraqueza humana.

Birman mostra que, através do advento da modernidade, o homem passará a ser visto como o centro do mundo. Desse modo, “a modernidade é autocentrada no indivíduo” (BIRMAN, 2006, p. 39) e toma como ponto de referência o eu.

Ainda de acordo com o autor, a modernidade é antropológica e antropocêntrica, ou seja, o indivíduo deixa de ser inscrito dentro de uma visão holística do mundo e, passa a participar dessa maneira constitutiva de algo maior, o cosmo. Com isso, a modernidade, diferentemente das tradições da Antiguidade grega ou romana ou até mesmo do cristianismo, tem o indivíduo como valor fundamental e central das questões do mundo.

Neste contexto a ciência toma a posição de produtora de verdades. Substitui, portanto, o discurso filosófico e teológico na vida do homem moderno, conferindo-lhe autonomia sobre a natureza e também sobre o divino. A tecnologia ocupa papel de destaque como ferramenta veritativa, uma vez que poderá comprovar as idéias produzidas pela razão científica.

Neste novo paradigma o referido autor aponta os nefastos efeitos da ‘humilhação do pai’ e da ‘morte de Deus’.

A figura do pai em questão tinha uma face teológica sagrada, já que o poder que detinha se fundava na figura de Deus. Com a morte da figura de Deus na modernidade, retira-se o fundamento simbólico do poder paterno. (BIRMAN, 2006, p. 49)

Tendo em vista que o sagrado possui, na tradição ocidental, importante papel, dando suporte aos registros do significado e da significação, é importante salientar o impacto que a morte da figura de Deus tem sobre a figura paterna.

Assim, o desamparo é resultado da humilhação do pai e da morte de Deus, o que significa dizer também que o desamparo é resultado da ‘morte do legislador absoluto’. Ao se desvencilhar das amarras que atavam o indivíduo ao cosmo, o homem moderno rompeu com a palavra divina, adquirindo autonomia diante do mundo e, dessa maneira, passa a assumir controle sobre seu próprio destino.

Esse controle é exatamente o que resultará em desamparo segundo Birman (2006). Isto porque, com a morte do legislador absoluto, morre também a tradição e a lei que regiam a todos. Não é mais possível assumir as explicações religiosas para os mistérios da vida, assim como também não é mais possível aceitar normas de conduta impostas pela moral religiosa.

O indivíduo é lançado a uma variedade infindável de possibilidades de ser, barrado somente pelo próprio desejo do outro.

É a dificuldade de estabelecer devidamente essa fronteira que está permanentemente em pauta aqui, na medida em que inexistente qualquer lei que possa estabelecê-la, de maneira sempre segura e inquestionável. Isso porque é o arbítrio do intérprete que está em jogo aqui, isto é, seria este quem enuncia e age ao mesmo tempo, contando apenas, como seu limite, com a resistência do outro ao seu querer gozar. (BIRMAN, 2006, p. 69)

A partir da situação de desamparo vivida pela volatilidade das fronteiras existentes entre o desejo próprio e o do outro, se produz a angústia. Não há mais uma forma delimitadora ou até mesmo uma tendência a ser seguida. Esta situação de mobilidade de limites é o que propicia, segundo Birman (2006), a situação de desamparo. A limitação existente para o seu gozo torna-se estabelecida pelo gozo do outro, nesta medida, a questão que desorienta o sujeito é o quanto se deve ceder em seu gozo? O quanto se deve exigir do outro? Não há na realidade, dentro desta perspectiva, uma resposta. O indivíduo não possui mais à sua disposição uma medida exata das coisas, não há, portanto, qualquer resposta segura. A subjetividade é lançada a um estado de desamparo em que não existe um refúgio seguro, isto é, está fadada a vagar sem rumo por um vasto campo aberto.

Observamos, segundo Birman (2000) o resultado último do projeto da modernidade se afirmar no desamparo das subjetividades. O centramento do homem como referência das relações com o universo forçou a humanidade a romper as tradições e os pensamentos religiosos, lançando-o a uma democracia do desejo que é impossível.

Atribui ao homem o juízo do que seja pertinente ou não dentro da relação com o outro. Dessa forma, cabe ao sujeito avaliar o quanto se deve permitir o gozo, próprio e do outro. Tal tarefa, segundo o autor, se mostra inexecutável por não existir um parâmetro para mediá-la, uma vez que foram quebrados os valores e tradições; É, segundo aponta Birman (2000), exatamente o desamparo das subjetividades.

Entretanto, o desamparo possuía papel de destaque dentro da Psicanálise antes mesmo da crítica à modernidade. Segundo Pereira (1999), o desamparo nas obras de Freud se comporta mais como uma noção do que propriamente um conceito. Fora trabalhado conforme sua teoria ganhava corpo e nunca ocupara um espaço próprio dentro da teoria. Contudo, indiretamente, Freud já atribuía ao desamparo grande importância, seja no desenvolvimento psíquico individual ou, até mesmo, na concepção da cultura.

O referido autor mostra que, inicialmente, a Psicanálise apontava o desamparo como um processo ao qual o homem era submetido por sua estrutura psicomotora pouco estruturada. Não obstante, ao final, o desamparo surge como fator decisivo na estruturação da teoria da angústia e do superego. Assim, “no fim de sua vida, Freud trata do desamparo a partir da perspectiva da radical falta de garantias do ser humano, que a criação dos deuses e dos ‘grandes homens’ busca compensar.” (PEREIRA, 1999, p. 127)

Para compreendermos a questão do desamparo, devemos buscar apreender o valor dado na obra de Freud para a questão. Por fim, podemos compreender como o desamparo é tratado na obra psicanalítica.

CAPÍTULO 2: DESAMPARO E ANGÚSTIA

“A felicidade ou infelicidade dos homens depende não menos do seu temperamento do que de sua fortuna.”

La Rochefoucauld (1665)

Para compreendermos a questão do desamparo na Psicanálise, será necessário, primeiramente, abordar a teoria da angústia. Dessa forma, pretendemos buscar tal compreensão nestas obras: ‘Três ensaios sobre a teoria da sexualidade’ (1905), ‘Sobre o narcisismo’ (1914), ‘Luto e Melancolia’ (1915), ‘Os instintos e suas Vicissitudes’ (1915), ‘Inibições, Sintomas e Angústia’ (1926), ‘O Ego e o Id’ (1923).

Freud (1926) mostra que a angústia, assim como os afetos, seriam vestígios de situações traumáticas vivenciadas no início da vida mental. Quando situações que se aproximam do trauma são novamente vivenciadas, esses são revividos na forma de símbolos mnêmicos. Aponta, portanto, a idéia de que o ego se firma como sede real da angústia, excluindo consequentemente a concepção inicial de que a angústia seria o resultado final da energia reprimida de um instinto. “A ansiedade não é criada novamente na repressão; é reproduzida como um estado afetivo de conformidade com uma imagem mnêmica já existente.” (FREUD, 1926, p.114)

Freud (1926) observa que as angústias intensas ocorreram antes da instauração do superego. Embora em seu trabalho analítico tenha verificado somente a repressão como resultante de pressões posteriores e, que o superego possa ser o marco delimitador entre a repressão primitiva e a pressão posterior.

Dessa maneira, um instinto que fora ineficazmente reprimido pelo ego encontrará um substituto pelo qual se expressar. Entretanto, este substituto não possuirá qualquer relação mais próxima com o instinto, sendo, portanto, descaracterizado de sua finalidade, a satisfação. Apreende-se, por sua vez, que ao ser expresso, o substituto, tendo valor mínimo de simulacro do instinto original, não terá em momento algum caráter de satisfação, configurando-se apenas como uma compulsão.

Freud (1926), ao investigar a repressão e a angústia, mostra que a angústia não é, como acreditava, fruto da repressão, mas pelo contrário, seria a angústia do ego que surgiria primeiramente e que por conseqüência desencadearia a repressão. Aponta ainda que, de fato, pode ocorrer o aparecimento da angústia a partir de substitutos residuais dos instintos sexuais

reprimidos, contudo, direciona seus esforços na tentativa de agrupar as duas teorias de forma coerente e consistente.

Culmina seus esforços no estudo das neuroses obsessivas, e acredita que a força motora das defesas esteja no complexo edipiano e que, portanto, os conteúdos reprimidos são os sexuais incestuosos. O surgimento do superego, consequência natural do complexo de castração, enfraquece o ego, deixando-o à mercê de suas exigências.

Mesmo onde a repressão não usurpou o conteúdo do impulso agressivo, ela por certo livrou-se de seu caráter afetivo concomitante. Como resultado, a agressividade parece ao ego não uma impulsão mas, como os próprios pacientes dizem, apenas um 'pensamento' que não desperta qualquer sentimento. Mas o fato é que este não é o caso. O que acontece é que o afeto deixado de fora quando a idéia obsessiva é percebida aparece em um ponto diferente. O superego comporta-se como se a repressão não tivesse ocorrido e como se conhecesse a verdadeira enunciação e o pleno caráter afetivo do impulso agressivo, e trata o ego em conformidade com isso. O ego que, por um lado, sabe ser inocente, é obrigado, por outro lado, a ficar cômico de um sentimento de culpa e a arcar com uma responsabilidade pela qual não pode responder. (FREUD, 1926, p. 140)

Assim que o ego reconhece a iminência do perigo, considerado por Freud (1926) como o perigo da castração, inibe-o por meio da instância de prazer e desprazer, com isso inicia-se a sensação de angústia. Dá-se logo em seguida ao surgimento da fobia, que, em termos gerais, expressa a angústia de castração por meio de outros objetos e de forma distorcida, mantendo dessa maneira oculta a catexia original do id.

Este processo ocorre em casos onde a ambivalência de sentimentos é vivida, sendo solucionada sem recorrer à formação reativa, ou seja, supervalorizar um sentimento agindo de forma a ignorar a existência do outro. Desse modo, na fobia, o sentimento hostil para não se dirigir ao alvo primeiro, normalmente alguém cujo apreço é alto, se desloca para uma terceira figura menos ameaçadora. Diferentemente da formação reativa, ele não ignora o sentimento, normalmente hostil, mas o desloca totalmente para outra figura. Este, investido somente por hostilidades, mostra-se como uma figura ameaçadora, tornando-se finalmente temido por seu possível desejo de retaliação.

Entretanto, uma fobia só terá condições de se estabelecer após a ocorrência de um ataque de angústia. Esta será mantida sobre controle após o estabelecimento da fobia, contudo, ressurgirá sempre que as condições necessárias estabelecidas para evitá-la não forem cumpridas.

As características observáveis da angústia nas fobias podem ser aplicáveis também às neuroses obsessivas. Entretanto, o medo que move a angústia nos obsessivos é o que o ego

nutre em relação ao superego e suas exigências ou hostilidades. O medo, segundo o autor, é caracterizado, mais uma vez, pela castração. Argumenta que se o pai fora despersonalizado e introjetado sob a forma de um superego, o medo da castração teria também o mesmo destino, sendo transfigurado em uma angústia social.

Porém, nesta relação o ego segue as exigências para ele estabelecidas de forma exemplar, dessa maneira, evita a angústia. Contudo, se por alguma razão específica o ego não cumpre com suas obrigações para com o superego, o mesmo é tomado por um mal estar que muito se assemelha com a angústia.

Assim, tanto a angústia proveniente das fobias quanto das neuroses obsessivas, transforma-se em uma resposta direta a uma situação entendida pelo ego como perigosa. Em ambos os casos, o sintoma surge na tentativa de evitar a vivência da angústia ocasionada pela ambivalência de sentimentos.

Estas situações de perigo apontadas por Freud (1926) representam o medo de que o ego seja abandonado pelo superego e sua proteção, sendo lançado à própria sorte contra os perigos todos que o cercam.

Acredita-se que o ego esteja, desde o início, preparado para uma inevitável castração. Mas, este medo seria a mola propulsora da angústia. Freud (1926) considera então a angústia como uma reação ao medo da separação, e atribui ao nascimento a primeira experiência de angústia vivida pelo homem, desse modo configura primeira separação.

A angústia surgiria por dois motivos: sempre que esta situação de separação fosse revivida ou quando fosse necessário enviar um sinal a fim de evitar a revivência da separação. O anseio da criança pela pessoa amada é, de acordo com Freud (1926), transformado em angústia. A própria incapacidade da criança em lidar com o seu anseio seria responsável pela transformação.

A angústia da criança seria desencadeada pelo medo da separação da mãe que, dada a dependência do bebê, é responsável por satisfazer todas as suas necessidades. O perigo do qual o bebê deve ser protegido é o de não satisfação de suas necessidades, papel desempenhado pela mãe ou qualquer outro indivíduo que possa satisfazer suas necessidades.

Quando a criança houver descoberto pela experiência que um objeto externo perceptível pode pôr termo à situação perigosa que lembra o nascimento, o conteúdo do perigo que ela teme é deslocado da situação econômica para a condição que determinou essa situação, a saber, a perda de objeto. É a ausência da mãe que agora constitui o perigo, e logo que surge esse perigo a criança dá o sinal de ansiedade,

antes que a temida situação econômica se estabeleça. Essa mudança constitui o primeiro grande passo à frente na providência adotada pela criança para a sua autopreservação, representando ao mesmo tempo uma transição do novo aparecimento automático e involuntário da ansiedade para a reprodução intencional da ansiedade como um sinal de perigo. (FREUD, 1926, p. 161)

Nesse aspecto, a angústia trabalha “como um sinal de salvação” (FREUD, 1926, p. 162), comportando-se por sua vez como produto do desamparo mental do infante. Este desamparo mental do qual a criança é acometida, como afirma Pereira (1999), tem relação estreita com o desamparo biológico do mesmo. O aspecto relacional verificado pela coincidência da angústia do recém nascido e do bebê de colo quanto à separação, pode ser compreendida pelo viés biológico. Da mesma forma, quando grávida, a mãe satisfaz através de seu próprio corpo as necessidades do feto, ao dar a luz, observa-se igualmente a progenitora provendo, por outros meios, a necessidade do infante.

O medo da separação persiste no ego da criança, embora agora ela possua outro aspecto, representado pela castração. Esta constitui, na fantasia do infante, a separação de um bem extremamente catexizado narcisicamente, o pênis. Posteriormente, com a despersonalização da figura paterna e o surgimento do superego, o temor se torna menos preciso e a angústia é diluída em valores morais e sociais. Por fim, a última metamorfose engendradora da angústia, refere-se ao medo perante a morte.

Assim o perigo de desamparo psíquico é apropriado ao perigo de vida quando o ego do indivíduo é imaturo; o perigo da perda de objeto, até a primeira infância, quando ele ainda se acha na dependência de outros; o perigo de castração, até a fase fálica; e o medo do seu superego, até o período de latência. Não obstante, todas essas situações de perigo e determinantes de ansiedade podem resistir lado a lado e fazer com que o ego a elas reaja com ansiedade num período ulterior ao apropriado; ou, além disso, várias delas podem entrar em ação ao mesmo tempo. (FREUD, 1926, p. 166)

Por fim, realiza uma última reparação em sua teoria, o autor retrata-se com a seguinte afirmação, que não é a necessidade ou o temor de perder o objeto, mas enfim de perder o amor do objeto.

Com base nas colocações anteriores, podemos afirmar que o ego se vê diante de diversificados perigos ao longo de seu desenvolvimento. Assim, na primeira infância, as grandes somas de excitação que recaem sobre ele, sejam internas ou externas, somadas ao temor de ser abandonado pelo cuidador, constituem os primeiros motivos de angústia.

Posteriormente, ainda na infância, encontra em seu pai o temor de que, em sua rivalidade pela preferência da mãe, seja punido com a castração em resposta aos desejos hostis dirigidos ao progenitor masculino. Após a inserção social, o agora adulto deve temer seu superego, instância reguladora originada de uma despersonalização da figura paterna e que exigirá do ego o cumprimento de condutas aceitas moral e socialmente.

Observa-se que embora esteja totalmente atento aos perigos, não existe qualquer garantia de que as angústias traumáticas estarão sobre controle, pois “todo indivíduo tem, com toda probabilidade, um limite além do qual seu aparelho mental falha em sua função de dominar as quantidades de excitação que precisam ser eliminadas.” (FREUD, 1926, p. 172)

Freud (1926) destaca, três campos principais como fatores para a angústia; o biológico seria o primeiro e corresponde à fase na qual o homem encontra-se totalmente desamparado e dependente. Quando recém nascido não está munido de estrutura psíquica necessária para suportar a intensa carga de estimulação interna e externa. O meio externo configura-se como extremamente hostil, levando-o, por conseqüência, a uma supervalorização do responsável pelos seus cuidados e, em sua fantasia, poderia levá-lo de volta à situação intra – uterina. Estas situações de perigo às quais o recém nascido é exposto originam a necessidade de ser amado que acompanhará o indivíduo por toda a sua vida.

O segundo fator, o filogenético, tem a sua existência inferida a partir da comparação do desenvolvimento sexual frente aos outros animais que, ao contrário dos homens, não possuem seu desenvolvimento sexual interrompido. Percebemos que os instintos sexuais, após terem aflorado, são reprimidos durante a fase de latência sendo retomados somente no início da puberdade. Estes conteúdos foram registrados como perigosos pelo ego, por serem reprimidos durante a fase de instalação do superego. Todavia, quando estes instintos são retomados durante a adolescência, eles ainda figuram sob o estigma do perigo, correndo o risco de serem tratados novamente como conteúdos a serem reprimidos. Supõe, então, que “o contato inicial com as exigências da sexualidade deve ter efeito sobre o ego semelhante ao produzido pelo contato prematuro com o mundo externo.” (FREUD, 1926, p. 179 - 180)

O fator psicológico constitui o terceiro fator e reside, segundo o autor, na diferenciação do nosso aparelho mental em id e ego. Assim,

Em vista dos perigos da realidade [externa], o ego é obrigado a resguardar-se contra certos impulsos instintuais no id e a tratá-los como perigos. Mas não pode proteger-se dos perigos instintuais internos tão eficazmente quanto pode de alguma realidade que não é parte de si mesmo. Intimamente vinculado ao id como está, só pode desviar um perigo instintual restringindo sua própria organização e aquiescendo na formação de sintomas em troca de ter prejudicado o instinto. Se o instinto rejeitado

renovar seu ataque, o ego é dominado por todas aquelas dificuldades que nos são conhecidas como males neuróticos. (FREUD, 1926, p. 180)

Apesar do autor situar de forma pontual o que acredita ser o cerne da questão do desamparo, Pereira afirma que não se deve atribuir a noção de desamparo apenas a uma “referência ao estado de insuficiência psicomotora nem se resume a uma condição meramente acidental do funcionamento psíquico” (PEREIRA, 1999, p. 125).

Por isso deve-se ter em mente que o desamparo pode sim se originar a partir da incapacidade do infante de lidar com os estímulos internos e externos, assim como também nos outros fatores apontados por Freud (1926), sem, contudo, descartar as consequências refletidas no aparelho psíquico e na dinâmica cultural.

2.1: SITUAÇÃO DE DESAMPARO BIOLÓGICO

Para Freud (1926), o primeiro momento de desamparo experimentado pelo homem se encontra no nascimento. Seu primeiro momento de vida é traumático por conta da superestimulação de seu aparelho psíquico que, segundo o autor, não se encontra estruturado a ponto de suportar tamanha carga de estimulação. Através disso, Freud (1926) compreende que as estimulações internas e externas podem se mostrar extremamente poderosas e hostis para o recém nascido, obrigando-o a buscar amparo na figura daqueles que se dispõem a cuidar de seu bem estar.

Freud (1915), em seus estudos sobre os instintos, os consideram relacionados com os estímulos, juntamente com o arco-reflexo, em que, a partir de um estímulo externo sobre a substância viva, obtém-se como resposta uma ação direcionada para o mesmo meio externo. Deste modo, observa-se que esta ação possui, na maioria de suas ocorrências, o intuito de afastar o estímulo, acarretando consequentemente, o cessar da atuação do arco-reflexo.

Entendemos, dessa maneira, que o instinto refere-se a um estímulo que possui como substância viva sobre a qual atuar, a mente. Entretanto, o autor chama a atenção para a existência de outros estímulos que possuem, não obstante, caráter muito mais fisiológicos.

Desse modo, faz distinção entre estímulos intuituais e outros estímulos que podem ser chamados de estímulos fisiológicos. As diferenças apontadas por Freud (1915) incidem sobre

a origem do estímulo, interna ou externa e as condições necessárias para a eliminação do mesmo.

Assim sendo, descreve o estímulo fisiológico como aquele que provém do meio externo e sobre o qual é necessário um único movimento direto para afastá-lo. Já os estímulos instintuais são provenientes do próprio corpo, tendo portanto, resultados diferentes sobre a mente, exigindo assim, ações outras para neutralizá-lo. Possui, diferentemente dos estímulos fisiológicos, uma ação constante sobre a mente e, dada a sua natureza interna, é presente a todo o momento, sendo impossível afastar-se dele.

Em última análise, Freud (1915) decide nomear o estímulo instintual de “necessidade”, julgando o termo apropriado, já que para eliminar a necessidade faz-se necessário um movimento específico que dê conta de alterar de forma adequada a fonte do estímulo interno, proporcionando, por sua vez, a satisfação.

Imaginemo-nos na situação de um organismo vivo quase inteiramente inerte, até então sem orientação no mundo, que esteja recebendo estímulos em sua substância nervosa. Esse organismo muito em breve estará em condições de fazer uma primeira distinção e uma primeira orientação. Por um lado, estará ciente de estímulos que podem ser evitados pela ação muscular (fuga); estes, ele atribui a um mundo externo. Por outro, também estará ciente de estímulos contra os quais tal ação não tem qualquer valia e cujo caráter de constante pressão persiste apesar dela; esses estímulos são os sinais de um mundo interno, a prova de necessidades instintuais. A substância perceptual do organismo vivo terá assim encontrado, na eficácia de sua atividade muscular, uma base para distinguir entre um ‘de fora’ e um ‘de dentro’.
(FREUD, 1915, p. 139)

Surge então, a teoria de que seriam os instintos e não os estímulos externos os responsáveis pela maturação do sistema nervoso. Isto porque, dadas as características observadas e relatadas, obtém-se, de acordo com o autor, a forma pela qual o sistema nervoso reage frente a cada uma das estimulações.

Por meio de uma teoria biológica, Freud (1915) afirma que, de modo simplificado, o sistema nervoso agiria de forma a eliminar ou minimizar ao máximo os estímulos aos quais é submetido. Os instintos, entretanto, não podem, a despeito dos estímulos externos, serem afastados por uma ação direta e motora sobre a fonte de estimulação. Forçam, com exagerada energia, que o sistema nervoso:

Empreenda atividades complexas e interligadas, pelas quais o mundo externo se modifica de forma a proporcionar satisfação à fonte interna de estimulação. Acima de tudo, obrigam o sistema nervoso a renunciar à sua intenção ideal de afastar os

estímulos, pois mantém um afluxo incessante e inevitável de estimulação. (FREUD, 1915, p. 140)

Freud (1915) acrescenta, apoiado na idéia de que o princípio do prazer rege desde os mais primitivos aos mais complexos aparelhos mentais, que pode existir alguma relação distinguível entre tais concepções, ou seja, de acordo com a hipótese alçada, o prazer e o desprazer estariam intimamente ligados, respectivamente, à diminuição e ao aumento da intensidade dos estímulos.

Percebemos, contudo, que no início da vida mental o ego é investido pelos instintos, sendo capaz de satisfazê-los em si mesmo. Constitui-se dessa maneira um estado de satisfação auto-erótica, onde o mundo externo se mostra pouco atraente, em termos de satisfação, a tal ponto de encontrar no próprio sujeito do ego a única fonte de satisfação.

Desse modo, regido sobre o princípio do prazer, a relação com o mundo externo deixa de se pautar somente pela auto-erotização do ego, e assume como fonte de prazer objetos externos, ao mesmo tempo, sente alguns de seus instintos internos como desprazerosos. O crivo para distinguir o ego do não ego passa a ser regulado pelo princípio do prazer, estabelecendo a partir de agora uma dinâmica na qual tudo aquilo que é prazeroso é tomado, por meio do mecanismo da introjeção, como sendo parte constituinte do ego, ao passo que tudo que é sentido como desprazeroso é abandonado e atribuído, pelo mecanismo da projeção, ao mundo externo.

Freud (1915) diz que, a polaridade do prazer se liga ao ego (sujeito) enquanto o desprazer ao objeto (mundo externo). Note que nesta relação narcísica o ambiente externo não é necessariamente visto como desprazeroso ou hostil, mas muitas vezes somente indiferente. Esta indisposição ao mundo externo tem como passo fundador a projeção para o mundo externo de parte de seu próprio ego, mas que no entanto é encarado como hostil, determinando por sua vez a malevolência do meio externo.

Ao admitirmos a indiferença como uma forma especial de ódio, percebemos na apresentação do objeto a gênese do ódio. Pois, “ logo no começo, ao que parece, o mundo externo, objetos e o que é odiado são idênticos.” (FREUD, 1915, p. 158). Indo além, quando este objeto se tornar, por razões particulares, fonte de prazer para este ego, ele será obviamente amado, entretanto será também introjetado e considerado a partir de então como parte mesma do ego, coincidindo mais uma vez o objeto com o que é estranho e portanto, odiado.

Freud (1914) assume então que o desenvolvimento do ego se realiza pelo afastamento do narcisismo primário e adoção de um ideal de ego que proporcionará, a partir de suas realizações, a satisfação do ego. Concomitantemente as catexias libidinais objetais emitidas pelo ego, da mesma forma que o ideal do ego, fazem com que inicialmente o ego se fragilize, e posteriormente, alcance a realização de seu intento, seja no tocante ao objeto ou ao ideal, a satisfação.

O primeiro objeto a ser investido doravante na história do desenvolvimento psíquico do recém nascido é a mãe ou as pessoas responsáveis pelo seu bem estar. Isto porque o cuidador constitui para o bebê, em seu estado de desamparo, fonte de excitação e satisfação sexual, posto que nesses cuidados são atendidas tanto as necessidades auto preservativas do lactente, como a contemplação dos sentimentos, que de acordo com Freud (1905), derivam de sua própria vida sexual, a saber, as carícias, beijos e afagos.

O mundo externo, em vista disso, será reconhecido pelo infante no momento em que a diminuição ou aumento da intensidade dos estímulos não seja algo sobre o que a criança possa exercer qualquer influência, sendo necessário a intervenção de um outro que possa, a partir de seus cuidados, manter os estímulos dentro de um padrão tolerável pela mesma. Dessa maneira, afirma Pereira (1999), surge a necessidade de ser amado pelo cuidador que, inconscientemente, representa a proteção contra os perigos e vicissitudes do mundo externo.

Desse modo, entendemos a separação como “deixar de ser amado” por este ser superior, que, em última análise, traduz-se em ser abandonado à própria sorte em um mundo hostil.

Este primeiro momento traz contribuições interessantes à dinâmica psíquica do indivíduo, uma vez que a experiência de prazer propiciada pelo outro introduz o bebê no mundo adulto, oferecendo-lhe abertura ao reconhecimento do outro. Esta experiência inicial nos fala de um processo no qual, “o desejo surge no mesmo lugar onde anteriormente tinham se manifestado o desamparo e a impotência.” (PEREIRA, 1999, p. 137)

A falta de estrutura do aparelho psíquico para conter de forma eficaz a estimulação sobre a qual é lançado logo após o nascimento traz como resultado o primeiro momento de desamparo vivido pelo homem. Como conseqüência deste estado de desamparo se inicia o reconhecimento do outro pelo cuidado necessário destinado ao infante. Da mesma forma, a necessidade de ser amado pelo objeto de desejo, o cuidador, surge diante de uma situação anterior de se sentir protegido e cuidado a partir da satisfação de suas demandas.

Esta necessidade de ser amado, assim como o temor de perder o objeto de amor, perdurarão pelo resto da vida do indivíduo, tendo influência norteadora para suas futuras

ações. Freud (1926) afirma que a repressão surgirá de forma a garantir ao sujeito não reviver a situação primeira de desamparo. Através disso, toda vez que exposto a uma situação que possa trazer à tona a revivência da mesma, surge a angústia que servirá como um sinal de alerta.

Este medo de perder o objeto amado será responsável pela angústia sentida nos outros momentos da vida do indivíduo, tais como no desmame e no complexo de castração. Estas situações configuram exatamente a mesma temática de ser separado de um objeto altamente catexizado pelo sujeito, seja ele um objeto parcial que supre suas necessidades ou um órgão que possui a primazia dos instintos sexuais.

2.2: SITUAÇÃO DE DESAMPARO FILOGENÉTICO

O desamparo filogenético é, segundo Freud (1926), atribuível à ignorância da humanidade para lidar com a sexualidade infantil. Assim, a sociedade, por não acreditar ou por entender como não natural a existência da mesma nas crianças, trata-a de forma dogmática, impondo regras e tabus que cerceiam a curiosidade infantil e, por fim, a própria sexualidade infantil.

Entretanto, o fato de negar a existência não culmina necessariamente na extirpação dos instintos sexuais. Pelo contrário, como afirma Freud (1907), a falta de clareza quanto ao assunto, assim como os mistérios todos que foram levantados a fim de coibir o assunto, acabam por ter efeito contrário, instigando a curiosidade e as fantasias infantis.

Paradoxalmente, a sexualidade passa a ser aceita de forma natural a partir da fase de puberdade. Contudo, após intensa censura promovida pela sociedade, os púberes ao se confrontarem com a mesma apresentam grande dificuldade, agindo como se nunca tivessem entrado em contato com o sexo. Este espanto, para Freud (1926), alcança dimensões traumáticas, considerado por ele como digno de situá-los em um estado de desamparo frente a conteúdos que ainda figuram, dado o seu primeiro tratamento, como perigosos.

Por terem sido reprimidos em uma fase anterior ao estabelecimento do superego, esses conteúdos mantêm-se, após esta instância se estruturar, como instintos a serem evitados, dada a sua periculosidade. Assim, o contato com a sexualidade na puberdade traria consequências desastrosas.

Esta repressão durante a infância e sua conseqüente aceitação na puberdade é explicada por Freud (1907) porque os instintos sexuais são comumente atribuídos aos órgãos genitais sendo, portanto, aceitos somente no momento em que seus órgãos atingem maturidade. Não obstante, Freud (1905) demonstra que o recém nascido traz, desde seu nascimento, a sua sexualidade sem, contudo, estar ligada única e exclusivamente aos órgãos sexuais.

Diferenciando os processos sexuais dos outros processos auto preservativos observáveis nos seres humanos, Freud (1905) insere o conceito de “libido” que corresponderia a uma energia quantitativamente variável que organiza os processos de excitação sexual. Existe, além desta variação quantitativa de energia, uma diferenciação qualitativa em sua origem, a qual o autor denominou libido do ego à energia responsável pela excitação sexual, que provém de todos os órgãos do corpo, destituindo dessa maneira a exclusividade da atividade excitatória aos órgãos sexuais.

Essa energia, contudo, só pode ser estudada no momento em que são empregados psiquicamente os objetos sexuais. Observa-se, então, o aparecimento de outra energia designada por Freud (1905) como libido do objeto, que de modo geral destina-se a, por intermédio dos objetos, alcançar a satisfação sexual. A libido do objeto pode, após ser retirada dos objetos, retornar ao ego, convertendo-se conseqüentemente em libido do ego, ou como também designou o autor libido narcísica.

A relação entre a libido narcísica ou do ego com a libido objetal pode ser descrita da seguinte maneira:

A libido narcísica ou do ego parece-nos ser o grande reservatório de onde partem as catexias de objeto e no qual elas voltam a ser recolhidas, e a catexia libidinosa narcísica do ego se nos afigura como o estado originário realizado na primeira infância, que é apenas encoberto pelas emissões posteriores de libido, mas no fundo se conserva por trás delas. (FREUD, 1905, p. 205)

Apreende-se que, inicialmente as pulsões sexuais não tenham um objeto definido a priori e, como salienta o autor, não se originou para alcançar qualquer finalidade com relação ao objeto. Nota-se, entretanto, que as pulsões sexuais encontram seus objetos pela estimulação de zonas que, em um primeiro momento, não tinham conotação sexual, mas que eram alvos de tensões proporcionadas por necessidades auto preservativas, tais como se alimentar (catexia oral), ou por estimulações naturais do corpo e controle da musculatura, como as do intestino (organização sádico-oral).

Com isso percebemos que a sexualidade está presente nas crianças desde o seu nascimento e em um primeiro momento não está relacionada aos órgãos sexuais. Está, aliás, vinculada a outros órgãos que são estimulados por outros motivos, que não os sexuais. A libido figura ainda como a energia impulsionadora do homem para as realizações culturais, tal qual para o próprio contato com o mundo externo.

Entretanto, Laplanche (1981) mostra a existência de um desamparo vivenciado pelo bebê que se relaciona à sua sexualidade, porém não com a teoria filogenética de Freud (1926). Nela, o autor supõe que no próprio cuidado destinado ao infante, há o contato prematuro da criança com a sexualidade inconsciente do adulto. O recém nascido não se encontra em condições de lidar com esta carga de sexualidade trazida pelo seu cuidador, lançando o infante a uma condição de desamparo.

A sexualidade do adulto faz com que os contatos corporais, e em especial os cuidados rotineiros que este dispensa ao bebê, nunca sejam inocentemente “naturais”, ou seja, isentos do desejo sexual inconsciente. A intrusão da sexualidade, que acaba por incluir a criança no íntimo da sua trama, apresenta-se ao bebê sob uma forma enigmática, uma vez que se apresenta antes de qualquer possibilidade de elaboração psíquica. A sexualidade infiltra-se sub-repticiamente e termina por contaminar os cuidados e os primeiros contatos físicos dedicados ao infante. (PEREIRA, 1999, p. 142)

Dessa maneira, Laplanche (1981), situa o recalcamento originário como uma reelaboração deste momento de sedução precoce. A teoria da sedução generalizada faz menção, portanto, a este primeiro contato, em que o bebê é exposto à sexualidade existente inconscientemente, através dos tratos com ele. O desamparo está na posição passiva do recém nascido de ser exposto a esta sexualidade sem, contudo, poder se defender.

Dentro desta perspectiva observa-se que não há como proteger os infantes de uma exposição traumática à sexualidade e, embora Freud (1907) defenda que um esclarecimento maior por parte da sociedade com relação à sua própria sexualidade poderia trazer um ganho significativo para o desenvolvimento do bebê, percebe-se que este contato a que Laplanche (1981) faz menção é muito anterior a qualquer momento no qual a curiosidade do infante possa surgir.

De qualquer forma, a sexualidade infantil ocupa papel de destaque na noção de desamparo na Psicanálise sendo, dessa maneira, necessário considerar as várias hipóteses que possam esclarecer o assunto.

2.3: SITUAÇÃO DE DESAMPARO PSICOLÓGICO

Freud (1926) situa o desamparo psicológico na própria cisão entre id e ego. Pode-se, entretanto, compreender esta cisão propriamente dita por outra situada no princípio do prazer e no princípio de realidade. Isto porque Freud (1923) deixa claro que o ego situa-se superficialmente sobre o id e que este resulta da interferência dos conteúdos externos percebidos.

Assim, o autor evidencia o ego como a mesma parte do id, que fora modificado pela influência dos órgãos perceptivos e propicia dados da realidade ao id. Compreendemos porque Freud (1923) diz que o ego é antes de tudo “corporal”. Ele se constitui inicialmente pelas informações percebidas pelos órgãos e que situam o indivíduo no mundo externo.

Por esta razão o ego procura aplicar os sentidos percebidos pelos órgãos ao id, o qual possui sua dinâmica baseada nos instintos. De forma geral, como propõe Freud (1923), seria como se a representação do ego fosse a razão, enquanto que o id figuraria como as paixões.

A importância funcional do ego se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens à motilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id, ele é como cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. (FREUD, 1923, p. 39)

Pode-se, por esta linha de raciocínio, buscar o contraste existente entre o ego e o id, e da mesma forma com o princípio de prazer e do princípio de realidade. Logo, o princípio do prazer tem por objetivo primeiro, estabelecer e manter um estado constante de excitação, ou como ressaltava Freud (1920), quase neutralizá-la. Entretanto, do ponto de vista autopreservativo, frente às dificuldades externas ele se mostra ineficaz. Para estes instintos de autopreservação recorre-se, ao princípio de realidade.

O princípio de realidade, embora não abra mão de obter prazer, o faz de maneira comedida. Seu modo de operar segue por uma linha mais tortuosa e menos direta do que a do princípio do prazer, adiando a satisfação e recusando os meios para obtê-la para poder lograr o prazer sem que, no entanto, se exponha ao risco.

O primeiro momento em que estes dois princípios entram em choque, segundo Freud (1917), é quando os bebês adquirem controle sobre seus esfíncteres, obtendo prazer pela estimulação da zona erógena da membrana mucosa. Dessa forma, embora possuam controle sobre a retenção e eliminação de seus excrementos e isto possa, particularmente, lhes propiciar grande prazer, os bebês o fazem respeitando o desejo de seus cuidadores que estipulam em qual momento devem eliminá-los.

Esta situação aproxima-se muito do que Birman (2006) denomina de fantasia de “auto-suficiência”. Nesta situação, o homem é lançado a um estado de desamparo por ter suas fantasias de “auto-suficiência” dilaceradas pela comprovação de sua verdadeira posição diante da realidade. Seu movimento narcísico para atribuir grande valor às suas potencialidades se interrompe através da constatação da realidade.

As fantasias de auto-suficiência são fruto de uma outra defesa denominada por Freud (1913) de “onipotência de pensamentos”. Nela, os homens atribuem extremo poder aos seus pensamentos, responsabilizando-os por tudo o que acontece ao seu redor e no mundo. Assim, pelo ato de imaginar pode-se magicamente modificar o mundo em que vive, subjugando o real pelo ideal.

O investimento da libido se apresenta como fundamental para o entendimento do que Freud explicará futuramente em relação à onipotência dos pensamentos. Dessa maneira, volta sua atenção para os primórdios da vida psíquica, onde as manifestações dos instintos sexuais já podem ser encontrados.

Manifestações dos instintos sexuais podem ser observadas desde os começos, mas, de saída, elas ainda não são dirigidas para qualquer objeto externo. Os componentes instintivos separados da sexualidade atuam independentemente uns dos outros, a fim de obter prazer e encontrar satisfação no próprio corpo do sujeito. (FREUD, 1913, p. 111)

Mais tarde, estes instintos sexuais encontrarão um objeto externo para o qual se dirigirão. Não obstante, Freud (1913) ressalta a existência de uma fase situada entre a fase do auto-erotismo e a do investimento em um objeto externo. Durante a fase do auto-erotismo ocorrerá, em determinado momento, a união dos instintos sexuais em uma mesma unidade, tendo como alvo um objeto que não é externo, mas interno. Neste momento, o ego será investido de forma ostensiva, fazendo com que o sujeito se encontre em um estado similar ao de enamorado de si mesmo. Este fenômeno é nomeado pelo autor de “narcisismo”.

A partir da elaboração desta fase, Freud (1913) alega que ela nunca desaparece por completo, depreendendo daí que os investimentos libidinais sobre os objetos externos são, “emanações da libido que ainda permanece no ego e pode ser novamente arrastada para ele.” (FREUD, 1913, p. 112)

Contudo, há situações que não são, à revelia da vontade humana, controláveis, isto é, não permitem sequer que por sua onipotência de pensamentos o homem consiga cogitar possuir controle sobre o fenômeno. Assim se enquadra o caso da morte, que independente da vontade e da capacidade alucinatória humana, não permite à mente supor controlá-la. Desse modo, percebemos o que Birman (2006) dizia quanto ao desamparo frente à ruptura da fantasia de auto-suficiência. “O princípio de realidade é ao mesmo tempo idêntico e oposto ao princípio do prazer, e nasce da contradição interna deste, que exige, para a consecução parcial de suas finalidades, a tomada em consideração das circunstâncias objetivas do objeto gerador de prazer.” (MEZAN, 1990, p. 336)

Além destes três modos de desamparo que Freud (1926) apontou, existe ainda aquele que surge a partir da falta de garantias possuídas pelo o homem diante do mundo. Sua condição pouco favorável diante de assuntos como a morte, o levaram a buscar respostas em outros lugares, mais precisamente nas religiões.

A vida dos homens em estado natural “é difícil de suportar”, está sujeita a “terrores” cotidianos e encontra-se sempre gravemente ameaçada. O homem aspira, então, a ser protegido e consolado. É este papel que a civilização vai assumir, mas, como apesar de tudo, ela se estrutura como um conjunto de restrições, vai encontrar desafogo nas idéias religiosas, principal fonte de consolo e proteção. (ENRIQUEZ, 1990, p. 84)

Birman (2006) aponta que a onipotência do homem o leva a romper com vários dos pensamentos anteriormente criados por ele. Nesta medida, o processo de desconstrução, a partir da super valorização do intelecto humano, das crenças e superstições acabou por sentenciar o homem moderno a uma outra forma de desamparo. O desamparo da subjetividade.

Assim, o sentimento de desamparo parece estar intimamente ligado ao processo pelo qual a civilização passou. Assumir o desamparo é ao mesmo tempo um ato de renúncia à sua onipotência e, portanto, reconhecimento da sua condição de falta. Neste movimento, podemos situá-lo como um elemento necessário para o movimento de ‘busca’ ao qual o homem se lança e, conseqüentemente, promove um crescimento cultural e social.

Após examinar a noção de desamparo na obra psicanalítica, chegamos a um questionamento pertinente. O desamparo seria, portanto, a mola propulsora de todas as construções do homem? Seria o sentimento de desamparo responsável pelo advento da cultura e suas instituições?

Na tentativa de responder a estas indagações, consideramos necessária a releitura das obras de Freud sob um olhar direcionado, o desamparo. Assim, buscamos em “Totem e Tabu”, “Futuro de uma Ilusão” e “Mal Estar na Civilização” o papel que o desamparo desempenha.

CAPÍTULO 3: CAMINHOS...

“A alma humana quando sonha, desligada do corpo, é a um só tempo, o teatro, os atores e a platéia.”

Joseph Addison (1712)

Após a apresentação dos conceitos que serão a base desta pesquisa, começamos a abordar a problemática do advento da cultura e seu suposto “progresso” até os dias atuais, tendo como eixo a noção de desamparo.

Apoiado em Birman (2000), Bartucci (2006), Kehl (2002) entre outros trabalhos que problematizam o espaço da Psicanálise nos tempos atuais, almejamos traçar os vários caminhos pelos quais a noção do desamparo guiou o homem. Sabemos onde a Psicanálise se encontra e, neste ponto, faremos o movimento retrógrado buscando, portanto, dentro das obras “sociais” de Freud, a contribuição do advento da noção de desamparo para a Psicanálise. Dessa maneira, partiremos do que existe na literatura psicanalítica sobre o assunto, iniciaremos a jornada a partir do mito da “Horda Primeva” que, segundo Birman (2006), ilustra não só o mito do surgimento da sociedade como também o mito da modernidade.

Logo após “Totem e Tabu”, a análise de “Futuro de uma Ilusão” nos parece imprescindível para a compreensão da importância do desamparo para a fundação dos pensamentos religiosos. Será também de grande importância para compreendermos de forma mais consistente a “nostalgia do pai” a que Birman (2006) alude a todo o momento em “Mal estar na atualidade”.

“Mal estar na Civilização” será analisado como crítica da modernidade. Seus pontos de destaque permitirão o passo seguinte, partiremos de pensadores da atualidade, problematizaremos a ação da Psicanálise nos paradigmas atuais. Estes serão, portanto, os caminhos que este trabalho trilhará.

3.1: DE ONDE VIEMOS

“Conhece-te a ti mesmo.”

Inscrição no templo de Apolo em Delfos

A análise de Totem e Tabu será realizada em dois momentos distintos. Começaremos pela “onipotência dos pensamentos”² e os primeiros sistemas de pensamento a partir da óptica do desamparo. Nesta perspectiva, procuremos compreender como a situação de desamparo físico e psíquico dos homens primitivos propiciou-lhes caminhar para uma elevação de seus pensamentos.

Em um segundo momento, o mito da “Horda Primitiva” será alvo das nossas indagações acerca do papel desempenhado pelo desamparo. Dessa maneira, buscaremos compreender o que este mito, da sociedade e da modernidade, pode nos revelar sobre o papel que o desamparo desempenhou no surgimento da cultura.

3.1.1: A ONIPOTÊNCIA E OS PRIMEIROS SISTEMAS DE PENSAMENTO

Freud traz em “Totem e Tabu” vários pontos interessantes que vão desde o horror ao incesto, nutrido pelos povos primitivos, até o próprio mito da sociedade primitiva que deu espaço à civilização. No entanto, iremos nos ater nesta parte do trabalho à observar a onipotência de pensamentos e os sistemas de pensamento que surgiram, de acordo com Freud (1913), entre estes povos primitivos³.

A importância destes tópicos para este trabalho se mostra pelo sentimento de desamparo ao qual o homem é submetido toda vez que, segundo Birman (2006), é acometido pela ilusão de “auto-suficiência”. Segundo o autor, esta ilusão por si só não é geradora de

² Expressão utilizada por um dos pacientes de Freud para expressar a capacidade das idéias e dos pensamentos fortemente investidos de se tornarem reais.

³ Para estudar estes povos primitivos, Freud baseou-se nos aborígenes da Austrália, por sua organização social que, segundo ele, mais se aproxima da dos povos primitivos sendo, portanto, considerado como seus herdeiros e representantes diretos.

desamparo, entretanto, toda vez que é confrontada com a realidade, o desmantelamento de sua pretensa auto-suficiência o lança ao estado de desamparo.

Assim, a proximidade existente entre esta ilusão de auto-suficiência e a onipotência de pensamentos descrita por Freud, nos permite levantar hipóteses pertinentes ao trabalho. Além disso, como salienta Freud (1913), a obra é uma análise dos povos primitivos a partir do foco psicanalítico, procurando examinar suas origens, naturezas e consequentemente suas influências sobre o advento da cultura e da sociedade, além de demonstrar como tais fenômenos ainda são passíveis de serem observados em nossas práticas atuais, demonstrando, dessa maneira, sua importância.

Como ponto inaugural, o autor põe em análise o “animismo”. Argumenta que de forma concisa podemos entender “animismo” como uma “doutrina da alma” ou, de forma mais generalizada, “doutrina de seres espirituais”. Faz menção também sobre o “animatismo” como a crença de que além dos seres humanos, os objetos inanimados das mais diversas formas possuiriam seus respectivos espíritos. Da mesma forma, aparecem o “hominismo” e o “animalismo”.

Tais crenças tiveram sua origem, segundo o autor, a partir da observação que os povos primitivos realizavam e a visão que possuíam acerca da natureza e do universo que os cercava. Em suas concepções, o mundo seria habitado por inúmeros seres espirituais, bons e maus, delegando-lhes responsabilidade sobre os fenômenos naturais. Para estes primitivos, não somente as plantas e os animais seriam detentores destes espíritos, mas também todos os outros objetos inanimados.

Como um sistema de pensamento, o animismo vai além da explicação de um fenômeno específico, isolado, ele permite compreender todas as relações existentes no universo, a partir de um ponto de vista único. Desse modo, seria um dos três grandes sistemas de pensamento que surgiram durante a história da humanidade, a animista (ou mitológica), a religiosa e a científica.

O animismo como primeiro ‘*weltanschauung*’, ou visão de mundo, tem seu fundamento psicológico e engendra uma apreensão do mundo muito mais coerente e ampla, tendo influência sobre o pensamento até os tempos atuais, seja por meio das superstições, crenças ou filosofias.

De acordo com o autor, o desejo de controle sobre o mundo desempenhou papel fundamental, mais do que a simples curiosidade. Para sustentar sua hipótese, Freud (1913), busca apoio na existência de um conjunto de instruções, cujo objetivo era exercer o domínio sobre os homens, plantas e animais, aliás, sobre os espíritos dos mesmos. Estas técnicas pelas

quais se obtém o controle sobre os espíritos são denominadas por “feitiçaria” e “magia”. Assim, “a magia tem de servir aos mais variados propósitos – ela deve submeter os fenômenos naturais à vontade do homem, proteger o indivíduo de seus inimigos e de seus perigos, bem como conceder poderes para prejudicar os primeiros.” (FREUD, 1913, p. 101)

Visto o local ocupado pela semelhança e contiguidade, Freud acredita que o princípio régio dos atos mágicos seja a “dominância da associação de idéias”. (FREUD, 1913, p. 105) Entende-se, portanto, que o homem primitivo tomou por regra as leis que regem seus pensamentos, acreditando enfim, que da mesma forma que controla os fenômenos de sua mente, poderia também controlar os fenômenos da natureza, do mundo externo.

Buscando compreender os meios pelos quais o homem primitivo troca as leis da natureza pelas leis psicológicas, Freud (1913) localiza primeiramente aquilo que existe de mais essencial tanto na magia imitativa quanto na contagiosa⁴. Assim,

É fácil perceber os motivos que conduziram os homens a praticar a magia: são os desejos humanos. Tudo o que precisamos admitir é que o homem primitivo tinha uma crença imensa no poder de seus desejos. A razão básica porque o que ele começa a fazer por meios mágicos vem a acontecer é, em última análise, simplesmente que o deseja. (FREUD, 1913, p. 106)

Da mesma maneira age uma criança, cuja dinâmica psíquica pode ser comparada aos dos primitivos. Em seus primeiros anos de vida o infante encontra satisfação para os seus desejos de forma alucinatória, criando de forma fantasiosa a satisfação. Já os homens primitivos possuem uma forma distinta de agir, uma vez que possuem um impulso motor como ferramenta para moldar a realidade, e impor a sua vontade.

Ele pode, a partir de sua vontade, construir uma representação da situação satisfatória, garantindo de antemão uma sensação alucinatória de prazer. Seria o mesmo mecanismo pelo qual as crianças se apazem em suas brincadeiras. Entretanto, “à medida que o tempo passa, o acento psicológico se desloca dos motivos do ato mágico para as medidas através das quais ele é executado – isto é, para o próprio ato.” (FREUD, 1913, p. 107)

⁴ Dois atos mágicos são descritos por Freud. O primeiro, denominado de ‘imitativo’ ou ‘homeopático’, possui grande aproximação entre o ato executado e o ato esperado. Assim, para alcançar algo que se deseja, basta representá-lo de forma semelhante ao desejado. O segundo, denominado de ‘contagioso’, o alvo de desafeto pode ser prejudicado ao se dirigir a hostilidade aos pertences, roupas, unhas ou cabelos do inimigo. Basta, dessa maneira, possuir algo que tenha sido do inimigo para lhe infligir algum dano.

Ocorre, para o homem primitivo, que o ato mágico, por sua semelhança com o objetivo satisfatório em vista, seja poderoso o suficiente para acarretar realmente no resultado desejado.

Por meio deste mecanismo intrincado existente por trás do ato mágico, relacionando associações de semelhança e contiguidade, percebemos a importância depositada sobre os desejos e as vontades. Essa importância, contudo, foi estendida para outros processos psíquicos.

Através disso, notamos a ocorrência de uma supervalorização de todos os processos mentais, isto é, uma importância demasiada sobre o pensamento em relação à realidade externa. Podemos dizer que “as coisas se tornam menos importantes do que a idéia das coisas: tudo o que for feito às idéias das coisas inevitavelmente acontecerá também com as coisas.” (FREUD, 1913, p. 107)

Apreendemos aqui o fundamento que dirige o ato mágico e o sistema de pensamento animista, proveniente da supervalorização dos processos mentais sobre a realidade externa, ou seja, o princípio da “onipotência de pensamentos”.

Enriquez (1990) situa a onipotência de pensamentos no poder de fazer aparecer o objeto amado e de fazer desaparecer o objeto odiado. Mais do que isso, o autor ressalta o desejo de presença (vida) e o de ausência (morte), em um movimento que remonta ao “fort-da” onde a criança concebe a existência e a inexistência de um objeto que é simultaneamente alvo de amor e ódio.

Entretanto, apesar da eficiência deste sistema de pensamento, os homens primitivos em algum momento específico o abandonaram. Assim, encontramos dentro do acento psicológico, a resposta para o abandono, pois, no mesmo momento em que dois ou mais impulsos disputam entre si o espaço da onipotência, ocorre a impossibilidade de que todos se tornem onipotentes, fato este que obriga o indivíduo a tratar com estes impulsos no mundo externo, exemplo disso são os impulsos ambivalentes.

Enriquez (1990) argumenta que, ao projetar seus conflitos, o homem pode conservar sua onipotência de pensamentos. Vai além ao apontar que, ao projetar seu pensamento onipotente de hostilidade aos espíritos, se vê então perseguido pelos mesmos, podendo dessa maneira, cegar sua própria posição de perseguidor, conservando, portanto, a crença em seus pensamentos onipotentes positivos. “O ser humano se concebe como ‘senhor e dono da natureza’, podendo ainda se conceber como dominador do mundo para o bem dos outros, como criador do mundo, como criador do real.” (ENRIQUEZ, 1990, p. 40)

O referido autor atribui ainda um outro aspecto à onipotência de pensamentos e consequentemente à primeira realização teórica do homem. A onipotência de pensamentos foi responsável pela gênese da fala que indubitavelmente trouxe avanços para as atividades intelectuais, deixando as percepções diretas de nossos órgãos sensoriais para alcançar um novo patamar pelo qual tem por base as lembranças, idéias e inferências.

Percebemos, dessa forma, a importância da “onipotência de pensamentos” para a primeira visão de mundo. Ela terá, ainda, papel de destaque nos outros sistemas, o religioso e o científico, já que no primeiro, a onipotência é atribuição dos deuses, entretanto, ainda é possível ao homem influenciá-los por meios ritualísticos para seu próprio proveito. Por sua vez, no científico, os homens abrem mão de sua onipotência aceitando de forma resignada a sua posição no mundo, todavia, ainda mantêm um resquício deste sentimento, agora transferida para a mente humana, capaz de, a partir de seu intelecto privilegiado, desafiar as leis naturais.

Freud (1913) concebe a magia como anterior ao animismo, pois engendra em seu funcionamento a onipotência centrada unicamente nos pensamentos humanos e seus desejos. Birman (2006) considera esta onipotência centrada única e exclusivamente no homem como sentimento de auto-suficiência e encontra-se em um movimento contrário ao descentramento do eu.

Enfim, a onipotência centrada somente no eu, característica da magia, leva-nos a cogitar que o indivíduo neste processo não possui capacidade para reconhecer o outro, já que toda a sua atividade, física e mental, destina-se somente para o seu próprio gozo. Esta onipotência permite também ao indivíduo controle absoluto sobre tudo o que está ao seu redor, seja ele outro de sua própria espécie, a própria fauna ou flora, ou até mesmo fenômenos da natureza. Está, portanto, totalmente seguro de si, protegido contra qualquer ameaça que possa surgir e, conseqüentemente, totalmente alheio ao desamparo.

Embora já fora mencionado na exposição da própria teoria de Freud (1913), a analogia da dinâmica do homem primitivo com a das crianças se mostra ainda pertinente. As aproximações são visíveis e importantes para compreender como este estado de onipotência age, e também como ele aos poucos dá espaço para a percepção de sua real posição no universo.

A mente do infante contém os mesmos mecanismos encontrados na mente de um primitivo. Ambos consideram os próprios pensamentos com demasiada atenção, conferindo-lhes poder exacerbado permitindo-lhes, de forma alucinatória, obter máximo prazer para si pela percepção transfigurada da realidade externa através dos processos mentais. Ambos

trocam as leis da natureza pelas leis psicológicas que regem todo o correr do universo. Contudo, ambos também são confrontados com o princípio da realidade que teimosamente não se curva aos seus desejos.

Percebemos então a apresentação da realidade, no caso da criança, pela mãe que aos poucos faz a mediação da relação do infante com a realidade externa. No caso dos homens primitivos, esta apresentação se faz de outra forma, sendo deixado a cargo da própria lei da natureza confrontar as leis psicológicas. A mediação proporcionada pela mãe, portanto, no homem primitivo, é feita pela natureza. Conforme os rituais empreendidos para dominar as agruras da vida são postos à prova, seu poder diminui. Como vimos, este processo se dá de forma sutil e contínua, não há, desse modo, uma ruptura brusca, uma invalidação completa das crenças.

A interseção promovida pelo encontro do princípio da realidade com os processos mentais, conseqüentemente, fará com que se constitua um local seguro, no qual o indivíduo poderá habitar. Assim, no momento em que possuir a confiança necessária, abandonará suas crenças. Do mesmo modo, toda vez que se sentir ameaçado pelo meio externo, procurará abrigo neste espaço intermediário, onde a fantasia propiciará algum conforto.

Em momentos críticos, portanto, existe a possibilidade do sujeito regredir a um estado de onipotência infantil, lançando mão de mecanismos que possam lhe garantir conforto. Encontramos tal estado, por exemplo, na morte, pois como nos mostra Freud (1913), a morte continua a desafiar a onipotência do homem, forçando-o a curvar-se diante de uma força maior até mesmo do que suas fantasias delirantes. Podemos inferir, desse modo, que a morte, mal irremediável, proporcionou ao homem seu primeiro estado de insegurança, o qual não poderia contar com suas próprias forças para evitá-la, sendo bruscamente lançado ao desamparo.

O princípio de realidade é ao mesmo tempo idêntico e oposto ao princípio do prazer, e nasce da contradição interna deste, que exige, para a consecução parcial de suas finalidades, a tomada em consideração das circunstâncias objetivas do objeto gerador de prazer. (MEZAN, 1990, p. 336)

O princípio da realidade pode ser visto, dentro de *Totem e Tabu*, no que Freud denomina de ‘Necessidade’ ou ‘*Aváγκη*’, ou seja, fatores que o homem não pode negar e que contrariavam o seu narcisismo, assim,

Se a posição dos sobreviventes em relação aos mortos foi realmente o que levou o homem primitivo a refletir e compeliu-o a abrir mão de um pouco de sua onipotência em favor dos espíritos e a sacrificar um pouco de sua liberdade de ação, então esses produtos culturais constituíram um primeiro reconhecimento da *Aváyκη* [Necessidade], que se opõe ao narcisismo humano. (FREUD, 1913, p. 116)

Um sistema de pensamento cuja base fundante seja a onipotência sobre os próprios desejos, isto é, narcísico, estaria, de acordo com Enriquez (1990), fadado à destruição e à não sociedade.

Para não ter que se desfazer de sua importante e vital onipotência, ameaçada pela confrontação com fenômenos que não permitem minimamente ao homem fantasiar sobre a obtenção de seu controle, como é o caso da morte, o homem primitivo se vê forçado, para não ter que abrir mão completamente da sua onipotência, a conferir concessões, ou seja, admitir que há circunstâncias que não podem ser controladas, pois elas possuem sua própria força. Seu controle, portanto, se faria a partir do manuseio, seja por subjugação ou por persuasão, dessas forças.

Como Freud (1913) salientou, a passagem dos atos mágicos, centrados somente nos processos mentais, para o animismo que atribuía aos espíritos e almas residentes em todas as coisas desse mundo não ocorreu pela descrença na eficácia da onipotência de pensamentos. Pelo contrário, já que observamos conservado o princípio da onipotência de pensamentos no animismo. Entretanto, ele exerce sua onipotência de forma diferenciada, pois ainda detém o poder de controlar todas as coisas no mundo, sendo necessário agora, mais do que simplesmente o pensamento em si, já que nesse momento encontra-se com adversários, contra os quais deve medir forças, os espíritos das coisas. Contudo o poder destes espíritos não faz frente ao poder dos homens, sendo possível ao homem controlá-los por meio de rituais específicos.

Observamos que anteriormente à sensação de desamparo, o homem conhecia somente o gozo irrestrito, sendo capaz, a partir de seu pensamento, de alcançar a realização de seus desejos irrevogavelmente, independentemente da inscrição dos outros na realidade. Todavia, a partir do momento em que é confrontado em seu desejo, o homem pode experimentar, além da frustração e do desamparo, sentimentos outros que até então não existiam dentro de si. Confrontar algo invencível, através disso, inscreve no homem primitivo a ambivalência de sentimentos, já que anteriormente, para cada intento existia um desfecho desejado, sendo difícil ao primitivo ter que lidar com o mesmo intento, e reconhecido como mesmo, mais de uma vez.

Dessa maneira, se um objeto qualquer, neste caso a morte, resiste aos impulsos destrutivos do homem, este permanecerá lá para ser futuramente alvo de sentimentos diferentes, sejam de amor, inveja ou até mesmo admiração.

Observamos, então, o que Freud (1913) ressaltou como um dos motivos do aparecimento da crença em espíritos e demônios, que jaz na ambivalência de sentimentos. O deslocamento para o exterior dos sentimentos antagonistas ou ambivalentes, para serem resolvidos fora de seus processos mentais, traz como ganho secundário o alívio mental. Enriquez (1990) acredita que existe um embate entre os dois sentimentos ambivalentes pela onipotência, por certo, observa-se que não é possível que mais de um sentimento ou pensamento possa ocupar a posição de onipotente. Faz-se necessário, o alívio mental, posto que o homem primitivo — e ao que parece nem mesmo o homem moderno — não estava, de forma alguma, acostumado ou preparado para tal confusão de pensamentos e sentimentos.

Freud (1913) aponta ainda que ao projetar os sentimentos ambivalentes, destaca o caráter duplo atribuído pelo primitivo a todas as coisas. Assim, concebe como mostrado anteriormente, o aparecimento da consciência ao lado da inconsciência. Enriquez (1990) vai atentar para a passagem de um pensamento pautado nos processos “inferiores” como as percepções diretas de órgãos sensoriais, para um processo de pensamento cuja base se volta para a lembrança e o pensamento.

O desamparo, portanto, frente a um objeto outro que tenha sobrepujado a pretensa onipotência do homem, lançou-o a outro estágio permitindo-lhe manter sua onipotência, um pouco restringida, enquanto obtém novas formas de lidar com este objeto desconhecido e poderoso.

A ruptura das formas antecipadas de produção identitária, promovidas como invariantes pela tradição, lança as subjetividades no abismo do desamparo. Este é o resíduo maior produzido pela quebra da tradição, a partir da qual o sujeito deve se constituir inapelavelmente com os seus próprios meios. (BIRMAN, 2006, p. 27)

Acerca disso, o desamparo, através da apresentação com a realidade, obrigou o homem a abrir mão de sua onipotência, ao menos parcialmente. Contudo, a partir da vivência desta frustração, pôde identificar a necessidade de confrontar objetos que resistiam aos seus impulsos e agora eram alvo de novos e outros impulsos. A realidade, dessa forma, apresentou ao homem primitivo o “outro” e conseqüentemente os desejos e impulsos deste outro. O que

ocorre, entretanto, quando surge um homem mais poderoso e que submete a onipotência de todos os outros à sua?

O mito da horda primeva de Freud trará a resposta para esta indagação.

3.1.2: A SUBJUGAÇÃO E O RECONHECIMENTO DO OUTRO: O ADVENTO DA SOCIEDADE PAUTADO NO DESAMPARO

Freud (1913), quando expõe sua teoria sobre o mito da horda primeva⁵, expõe a sua visão acerca do ato primeiro que iniciaria a composição das primeiras relações de alteridade, parentesco e de hierarquia. Isto porque em sua concepção das primeiras relações deste grupo primitivo, o autor não as supõe, visto que a base que sediava tal instituição era a do poder único e exclusivo de um tirano que governava sobre todos os machos, pela subversão, e sobre as fêmeas, pela sexualidade.

O autor, ao utilizar tal comunidade primitiva para expor sua teoria, assume uma aglomeração de indivíduos que não possuem até o momento vida psíquica,

É evidente que o “primitivo” a que se refere Freud não é o selvagem australiano nem nenhum outro passível de ser estudado pela etnologia nos dias de hoje, pois se caracteriza pela inexistência de vida psíquica: trata-se do hominídeo da horda, isto é, de um elo na cadeia evolutiva, cuja suposta existência precede o estabelecimento da sociedade. (MEZAN, 1990, p. 341)

Enriquez (1990) entende esta obra como fundadora de um olhar pessimista com relação à sociedade. De acordo com o autor, Freud sugere que a sociedade surgiu a partir de um crime, na realidade um assassinato, um parricídio, realizado por mais de um homem, de fato por muitos que se juntaram pelo mesmo sentimento de repressão e submissão.

Assim o autor aponta:

Na verdade, essa obra marca não apenas uma descentralização do olhar do analista (até então centrado no indivíduo), em direção ao “socius”, mas principalmente o aparecimento de uma teoria radicalmente pessimista, fazendo a humanidade nascer de um crime cometido em conjunto, crime do qual a humanidade não pode jamais se liberar. (ENRIQUEZ, 1990, p. 29)

⁵ A horda primeva utilizada por Freud para exemplificar seu mito baseia-se na adaptação feita por Atkinson, da horda de Darwin que inicialmente fora idealizada composta por Gorilas, para a primeira comunidade humana.

Mas como dissemos anteriormente, as relações de parentesco não eram concebíveis nesta sociedade. Ainda de acordo com o autor, estas relações nascem somente a partir do momento em que estes se reconhecem como iguais. Nesta sociedade, o que predominava eram as relações sustentadas pela força. As relações de parentesco surgem somente após a reunião daqueles que foram banidos da horda, reconhecendo o ódio como sentimento comum, dando então origem ao sentimento de solidariedade.

Freud (1913) descreve que nesta sociedade primitiva existia somente um único onipotente, ao qual cabia o papel de subjugar seus seguidores delegando-os a postos inferiores e negando-lhes o direito sobre as fêmeas da horda. Todo aquele que desafiasse sua ordem era submetido a enfrentar a ira e o poder de seu líder, e caso não obtivesse sucesso frente ao tirano, seria morto ou, na melhor das hipóteses, expulso de sua comunidade.

Daqueles que foram extirpados da horda, vários se reuniram e, uma vez despojados de qualquer laço com a comunidade, puderam enxergar seu ódio no outro, tinham, deste modo algo em comum. Dessa forma, reconhecendo-se no outro, unidos pelo mesmo sentimento, puderam enfim chamar o outro de irmão.

Inventando a primeira relação de solidariedade, reconhecendo o outro enquanto semelhante, estes seres podem se reconhecer como irmãos. E essa invenção é a consequência de sua reunião. Eles retornaram juntos preparando o complô, eles se descobrem irmãos. O desejo deles é de conjurar sua impotência e de escapar à fascinação mortífera à qual se submetem, bem como à admiração e ao temor frente ao onipotente. Ao fazerem isso, eles se identificam uns com os outros, exprimem sua solidariedade e reconhecem o vínculo libidinal que os une no ódio comum contra o pai. (ENRIQUEZ, 1990, p. 31)

No entanto, o sentimento compartilhado por estes indivíduos poderia ser algo mais do que simples ódio, não que este sentimento não seja por si só capaz de trabalhar para o desenvolvimento ou destruição. Mas acreditamos que outro sentimento estaria também presente, o desamparo.

Desamparo frente a uma situação diante da qual não existe ganho. De uma forma ou de outra sairão perdendo e eles possuem conhecimento desta situação desesperançosa. Não há, nestas circunstâncias, uma resposta que poderá levá-los a uma solução pacífica e de comum acordo. Desamparo frente a um pai que não o protege, e nem lhe dá conforto físico e

psicológico, estabelecendo uma relação ambivalente de ódio e admiração, posto que sua posição é invejada por seus súditos.

Então, o que fazer quando se está inserido em uma sociedade onde não se pode, de forma alguma, derrotar e subjugar o líder tirano? Apelar pelo privilégio do preferido seria perda de tempo já que esta comunidade não possui, segundo Enriquez (1990), laços parentais entre seus componentes. Tal relação de preferência seria estabelecida somente entre um pai com seu filho.

Além do que, entre os machos, não existe preferência, somente disputa pelo poder. Também encontramos aqui o desafio de que caberia ao líder dividir, mesmo que minimamente, seu despojos, haja visto que para Freud (1913), o motivo do pai expulsar seus filhos se impulsiona por causa do ciúme que nutre perante os outros machos da horda.

Neste caso, não existia modo de enfrentar este problema e muito menos de conviver com ele. Dessa forma, os subjugados se juntam e enfim abrem mão de sua onipotência, assumindo publicamente a necessidade de uma aliança. Neste conluio, assumem sua posição impotente frente ao pai e paralelamente reafirmam sua onipotência, já que nenhum deles individualmente poderia derrotá-lo.

Não obstante, o grande trunfo frente à aquisição da sociedade e da cultura estaria ainda reservado ao que estaria por acontecer. Após ser morto pelos subjugados unidos, a função paterna é finalmente atribuída ao tirano derrotado.

Se é o ódio que transforma os seres submissos em irmãos, é seu assassinato que transforma o chefe em pai. Logo, não existe pai, se esse, que pode assim ser investido, não somente possui as mulheres, mas ainda, e sobretudo, é o objeto de um desejo de morte. O pai, enquanto tal, não existe a não ser morto realmente ou simbolicamente, o que nos leva a uma noção fundamental: o pai não existe a não ser como ser mítico. (ENRIQUEZ, 1990, p. 31)

Mais uma vez retornamos à problemática do desamparo. A solução que parecia ser a melhor dentro de suas possíveis escolhas, cuja perda significaria somente a divisão do poder entre os irmãos, se mostrou mais complexa do que poderiam imaginar. Ansiosos por diminuir a pressão exercida pelo pai, cometeram o assassinato e, dessa forma, acabaram transformando-o em um ser mítico, ainda mais poderoso. Com isso, o sentimento de desamparo retorna com maior potência, posto que agora seu poder e sua influência não podem mais ser combatidos, apenas temidos, desejados e venerados.

Não existe neste momento união que possa protegê-los contra a repressão deste pai onipotente, sua influência póstuma é maior e mais intensa, pois, tem seu campo de atuação na realidade interna de seus filhos.

Se assim ocorre com o pai, não poderia ser diferente com aquilo que melhor o representava, o poder. Os irmãos unidos no desejo de matar o pai vêem sua aliança em perigo, já que, uma vez destituído o posto de onipotente da horda, os candidatos se julgam livres de sua união com os demais. O assassinato torna-se algo não tão temido e começa a fazer parte das relações estabelecidas dentro desta horda, assim,

[...] uma vez os irmãos reunidos, ressurgem em cada um o desejo de ocupar o lugar do pai destronado, se apropriando de seus poderes. Ao amor, sucede-se a rivalidade feroz entre os irmãos (lembremo-nos das histórias de Caim e Abel, Reno e Romulo. Eteocles e Polinices). O crime ronda entre os irmãos. Os irmãos, como o pai, se transformaram em “o que é bom para matar”. Impossível se diferente, pois o poder não foi desmistificado nem mesmo socializado, pelo contrário, ele se tornou sagrado e, enquanto tal, seu aspecto fascinante perdura e se amplifica. O homicídio do pai institui a possibilidade constante do assassinato. (ENRIQUEZ, 1990, p. 31)

Entendemos enfim que o chefe morto eleva-se, pelo assassinato, à posição de pai e dessa maneira, agora mistificado, continua a oprimir seus filhos, porém de forma muito mais eficaz e rígida. A lembrança de seu assassinato tortura seus filhos enchendo-os de culpa, impossibilitando-os de se libertarem da influência controladora de seu pai. O ato não propiciou a satisfação imaginada pelos filhos, pois, em nenhum momento, qualquer um deles jamais conseguiu alcançar realmente seu desejo, ocupar o lugar de pai.

Este desejo é barrado pelo ato criminoso do qual se valeram os irmãos para se livrarem do pai. O assassinato ronda as novas relações estabelecidas posteriormente, sabem que a possibilidade de ser assassinado por seus irmãos é algo tangível, posto que já ocorrera.

Segundo a descrição de Freud (1913), as sociedades totêmicas possuíam muitos ritos tabus com relação a certas “entidades”, exemplificados pelos tabus frente ao governante, ao inimigo e aos mortos. Interessante apontar a posição que era ocupada até então por este líder primitivo, ele era inimigo dos machos, pois concorria e impedia o acesso às fêmeas; era também governante desta horda primeva. Por fim, ao final do ato homicida de seus filhos, encaixa-se também no tabu em relação aos mortos.

O mito da horda primitiva traz também outro ponto interessante, ele contém em si as três situações apresentadas por Freud (1926) de desamparo. Assim, observamos o primeiro momento em que o autor declara que o desamparo é vivido pela primeira vez nos primeiros

momentos de sua vida. Seu aparelho psico-motor pouco desenvolvido é incapaz de afastar os estímulos que recaem sobre si, sendo necessário que outra pessoa o faça. A vivência desta relação de dependência que pode custar a vida do bebê é vista, por Freud (1926), como de desamparo. Podemos apreender disso que o desamparo é vivido no reconhecimento da necessidade do outro, para a continuidade da vida.

O segundo momento refere-se à descontinuidade do desenvolvimento sexual do homem. Podemos dizer que mais do que à descontinuidade do desenvolvimento, Freud (1926) atribui ao descompasso existente entre o desenvolvimento sexual psicológico e o biológico. Assim, o fato da sexualidade infantil ser abertamente negada e combatida, para posteriormente, na fase da puberdade ser amplamente aceita, lança o sujeito em desenvolvimento a uma vivência que se assemelha, segundo o autor, ao desamparo. É como se, de forma brusca, o homem entrasse em contato com a sexualidade. Mais do que isso, ter de aceitar subitamente como normal e prazeroso algo que até então tinha o cunho de proibido.

Por último, a própria constituição psíquica do homem em id e ego. Para Freud (1926), o surgimento destas duas instâncias se mostra traumática para o sujeito, uma vez que decorre da necessidade do homem de cercear os seus desejos. Em outras palavras, o desamparo vivido pela apresentação do princípio da realidade e da perda do narcisismo e de sua onipotência.

O mito da horda primitiva traz em si mesmo estes três fatores muito claramente. Assim, no momento em que surge este tirano todo poderoso, os primitivos, após serem expulsos da comunidade, se vêem obrigados a reconhecer a necessidade do outro para sobreviverem. Como o bebê ao reconhecer a impotência frente ao mundo e sua dependência para com a mãe, o homem primitivo também se vê obrigado a assumir sua impotência frente ao líder e conseqüentemente submeter sua onipotência ao duro golpe de ter que reconhecê-la para com o outro, pois é através disso que sobreviverá.

Da mesma forma, quando finalmente cometem o assassinato, os homens primitivos se vêem livres para usufruírem de sua liberdade sexual. Observamos a próxima analogia possível, na qual os indivíduos se sentem desamparados ao entrarem em contato bruscamente com algo que era, até então, proibido. A liberação sexual dentro da horda primitiva se mostra análoga ao desenvolvimento sexual humano dentro das civilizações modernas.

Por fim, o sentimento de culpa que acomete todos os primitivos após o assassinato, pode ser comparado à cisão entre id e ego dentro do psiquismo humano. Os primitivos descobrem finalmente que, apesar de terem realizado seu intento tão desejado, as coisas não saíram como esperado. Pelo contrário, são tomados pelo medo de que sejam assassinados pelos seus “irmãos”. Apela-se, dessa forma, a uma lei que impedirá que o assassinato seja

cometido livremente, institui-se, assim, o estado de lei em contraposição ao estado natural, ou seja, impõem-se leis criadas pelo homem para que se possa viver em harmonia e com o mínimo de segurança.

Não seria difícil de se imaginar que esta situação descrita por Freud (1913) como sendo o ato fundador da cultura e da sociedade, seria o início das relações totêmicas, que futuramente darão, segundo o autor, origem às civilizações mais avançadas.

Uma vez saciado com o crime o ódio pelo pai, teriam vindo à tona os sentimentos carinhosos com relação a ele, para compensar a agressividade, como complemento necessário da ambivalência. Assim se teria engendrado o sentimento de culpabilidade, a partir do remorso pela ação cometida, e o pai, uma vez morto, adquirindo um poder muito maior do que aquele que pudera dispor em vida: teria sido transformado em totem, e, posteriormente, em deus. (MEZAN, 1990, p. 341)

Birman (2006), mostra que transformando o pai em Totem por seus filhos, este seria reverenciado durante todo ano mediado pela figura totêmica. Não obstante, ao menos uma vez ao ano estes filhos se reuniam novamente para encenar de forma ritualística o assassinato do pai. Isto servia para lembrar a todos os machos da horda o fim que os esperaria caso ocupassem a posição onipotente do pai.

O ato criminoso cometido pelos filhos desta horda primitiva, assim como o banquete por eles realizado, para devorarem a carne de seu pai morto, inauguram as relações totêmicas. O ato seguinte à morte do pai, pelo qual seus filhos procuram tomar parte da essência paterna, simboliza o primeiro pacto social da humanidade.

Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas mataram, mas também devoraram a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (FREUD, 1913, p.170)

O pai então, mitificado como figura inspiradora de ódio, temor, amor e veneração, é exaltado acima de seu poder enquanto vivo. O ato antropofágico de comer a carne de seu pai se constitui, através de muitos símbolos, naquilo que seus filhos não estão dispostos a repetir. Com isso, torna-se um substituto para o ato agora abominado por todos.

Este banquete que surge após o assassinato do pai encontra-se como mediador de dois fatos pertinentes ao nascimento da civilização. Anteriormente ao banquete, juntamente com o parricídio, funda-se o tabu relacionado à proibição do assassinato, agora visto como algo inaceitável. Igualmente, funda-se a lei da exogamia, pois preenchidos pela culpa do assassinato, os filhos decidem então não manter relações com as mulheres anteriormente desejadas.

Uma vez consumado, os irmãos se teriam dado conta de que nenhum deles poderia ocupar o lugar do pai, com o que o ciclo se repetiria indefinidamente. Para impedir que isto ocorresse, teriam determinado que as fêmeas cobiçadas não pertenceriam a ninguém, instituindo assim a regra da exogamia, e, em sua versão psíquica, o tabu do incesto. (MEZAN, 1990, p. 341)

Surge a partir deste episódio a semente germinadora que dará origem às sociedades totêmicas e que, segundo Freud (1913), será peça fundamental para o entendimento dos pensamentos religiosos. Assim como, por marcar a passagem do estado de natureza para o estado de direito, será essencial para o entendimento das instituições reguladoras do Estado.

Salientamos uma vez mais a importância que o desamparo assume diante do crime, diante do pai primitivo. O assassinato ocorre somente pelo desamparo vivido frente à repressão sexual estabelecido pelo pai e pelo medo da castração que este poderia impor aos filhos. Estas relações darão o tom pelo qual os tabus e os totens serão idolatrados, assim como as interdições relacionadas ao complexo edipiano, que nortearão os estudos psicanalíticos.

O pai primevo, líder tirano, ocupa o espaço daquele que vem a sobreviver aos impulsos hostis do homem primitivo. Estaria então, de acordo com o nosso pensamento, lado a lado com a morte. Interessante observar, não obstante, que este pai primevo pode mesmo ocupar a representação da morte, posto que uma vez desafiado em sua vontade, o destino provável para o filho transgressor é a aniquilação.

Desse modo, acaba por ocupar, de forma portentosa, o lugar privilegiado daquele que desafia a onipotência do homem primitivo. Aliás, ele mesmo se constitui como figura onipotente, visto que sua vontade é lei dentro da horda. Esse será responsável pela destituição do homem de sua onipotência, lançando-o ao desamparo frente a um adversário invencível.

Uma vez que os filhos se reúnem para conspirar contra o onipotente pai, estes são obrigados a reconhecerem sua posição de impotência frente a um inimigo poderoso e contra o qual é necessário que os homens, até então todos pretensos onipotentes, se unam. O próprio

movimento de união é em última análise uma renúncia ao sentimento de auto-suficiência relatado por Birman (2006).

O abandono de sua onipotência frente ao desafio ante um inimigo mais poderoso resulta, conseqüentemente, na sensação de desamparo. Contudo, é este desamparo que permite o reconhecimento do outro, a união e posterior derrocada do pai onipotente. “Isso por que, se é a perda a condição de possibilidade do desamparo, aquela é ao mesmo tempo o que permite ao sujeito o acesso ao desejo e à liberdade” (BIRMAN, 2006, p. 29)

Porém, se considerarmos que a ingestão da carne do pai representou também, além da introjeção das qualidades, a introjeção das interdições, este pai alcançaria, sem margem de dúvida, um patamar outro de poder, adquirindo deste modo, e adicionando à onipotência, as qualidades de onipresença e onisciência. Seu poder de subjugar os filhos, além de ter sido mantido, aumentou incomensuravelmente, agindo agora de forma “divina”. Também consideraríamos a representação perfeita do surgimento do “superego”, promovida pela interdição paterna e conseqüentemente introduzindo as interdições morais. Birman (2006) salienta que a angústia gerada por um pai faltante e falho, leva seus filhos a procurarem proteção junto ao pai, agora, entretanto, superestimado na figura do ideal de pai e do supereu.

Não é de admirar que, no mito de Freud (1913), o pai seja transformado em “Totem” após seu assassinato. Sendo protetor da horda que o venera, simultaneamente impõe restrições sobre o trato com o seu animal símbolo e, como mostrado pelo autor, serve indiretamente a uma organização social, posto que existiam severas restrições norteando o comportamento dos povos primitivos nas relações matrimoniais e sexuais.

Existirá, segundo Birman (2006), a tentativa de que os homens primitivos instaurem uma democracia subjetiva, em que o nosso gozo será pertinente e aceito somente enquanto não impeça ou não atrapalhe o gozo do outro. Segundo o autor, este sistema está fadado à falha, pois não há como delimitar de forma precisa o quanto se deve doar pelo outro e o quanto se deve receber. Contudo, ainda nestes povos primitivos, existe um “Totem” que define para os integrantes desta comunidade a liberdade subjetiva de cada um, dando-lhes um parâmetro para o gozo.

Assim, como a formação ilusória da auto-suficiência está sempre lá, à espreita do melhor momento para colocar-se em cena, ameaçando apagar o incômodo da precariedade humana e a dependência do sujeito ao outro, a figuração do totem está lá sempre lá também, como uma sombra implacável, evocando a todos o perigo de se deixar tomar completamente pela auto-suficiência. (BIRMAN, 2006, p. 134)

Observamos, portanto, que, a partir deste mito, Freud (1913), dá o tom daquilo que Birman (2006) considera a passagem para a modernidade. Dessa maneira, percebemos o surgimento da possibilidade da nostalgia do pai, que cerceia as relações na modernidade. A partir deste mito fundador, em que o pai é morto e destituído de seu lugar privilegiado, surgirá o desamparo das subjetividades na modernidade, pois a norma e a tradição foram postas abaixo juntamente com a figura de autoridade do pai.

A discussão deste assunto terá um espaço maior adiante. Por ora, é válido que nos atenhamos à passagem da figura do pai morto para o totem e o conseqüente surgimento dos pensamentos religiosos. O assassinato do pai primevo funda também a passagem para os pensamentos religiosos, assunto que será objeto de avaliação logo em seguida.

3.2: POR ONDE PASSAMOS

Tendo em vista o item anterior, observamos a influência exercida pela noção de desamparo, na Psicanálise, no que se refere ao mito da horda primeva. Com isso, oferecemos uma nova interpretação sobre como a cultura e a civilização se iniciaram, demonstrando principalmente que, para o surgimento deste aglomerado de indivíduos organizados, fora necessário o reconhecimento de sua dependência e, portanto, de sua condição de desamparo.

Neste item, continuaremos ainda com a mesma linha de raciocínio, tendo, porém, como objeto de análise, outros textos considerados como representativos no que se refere aos momentos pelos quais a sociedade passou. Dessa maneira, “Futuro de uma ilusão” e “Mal Estar na Civilização”, serão essenciais para compreendermos tais momentos, uma vez que os representam de formas distintas.

Começaremos apontando a ligação existente entre as obras. Em “Futuro de uma Ilusão” Freud procura demonstrar como o pensamento religioso constituía, de fato, uma ilusão, já que, para o autor, o caminho seguro a ser seguido para se alcançar a felicidade era a razão. Já em “Mal Estar na Civilização” Freud denota um desapontamento para com a ciência e a razão, uma vez que, apesar do progresso atingido, não houve qualquer indício de que encontraríamos tal felicidade.

Portanto, as duas obras contêm tanto a esperança depositada no projeto da modernidade, quanto a crítica que, mais tarde, será feita ao mesmo projeto que não correspondera à expectativa anterior.

3.2.2: A BUSCA POR UM PAI AOS DESAMPARADOS

O interesse de Freud pela religião, aparece, inicialmente, no momento em que procura demonstrar as aproximações observadas entre os atos obsessivos e os atos religiosos. Por conseguinte, Freud (1907) aponta a semelhança entre as minúcias existentes em ambos, afirmando que esses foram destinados, antes de tudo, a representarem simbolicamente, pensamentos revestidos de afeto pelo indivíduo.

Estes pensamentos, invariavelmente, possuem um caráter duplo, pois, apesar de desejados pelo sujeito, geram no mesmo um sentimento de culpa pela simples mentalização de tal ato. Assim, percebemos onde Freud (1907) pretende chegar com sua linha de raciocínio, já que aponta com clareza o signo da proteção que tanto os atos obsessivos quanto as práticas religiosas possuíam, ou seja, que os faziam servir de ferramentas para afastar os infortúnios que poderiam recair sobre o indivíduo.

Entretanto, enquanto na neurose obsessiva os pensamentos reprimidos são, em sua maioria, de cunho sexual, nos atos religiosos e suas proibições os pensamentos a serem reprimidos não comportam exclusivamente os sexuais, mas todos aqueles que contenham um caráter egoísta ou socialmente perigoso.

A despeito desta diferença é inegável a proximidade entre os atos obsessivos e as práticas religiosas. Freud chega até mesmo a afirmar que: “Diante desses paralelos e analogias podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva como o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (FREUD, 1907, p. 94)

Observamos, portanto, que a religião possui grande influência sobre os pensamentos anti-sociais e anti-culturais, firmando-se, desse modo, como importante ferramenta para o controle das pulsões que ameaçam a civilização e a cultura. Contudo, Enriquez (1990) demonstra que a importância da religião vai além e firma-se muito mais por oferecer conforto do que por auxiliar no cerceamento das pulsões.

De fato, Freud (1927) já afirmava que a vida apresenta poucos atrativos naturais, o que a torna difícil de suportar. Dentre tais dificuldades o autor aponta o convívio dentro de uma civilização que impõe muitas restrições, além, é claro, da própria presença de outros indivíduos que acabam por gerar inúmeros desafetos dentro da relação com o outro. Soma-se a tudo isso o próprio destino que inflige ao homem grandes infortúnios. Por todas estas

razões, o autor acredita que uma grande expectativa tenha sido instalada nestes sujeitos e ameaça constantemente o narcisismo natural dos mesmos.

Sendo assim, para assegurar o narcisismo e a auto-estima dos constituintes da civilização, o universo teve que ser destituído de seus terrores. Da mesma forma, agem os pensamentos religiosos que, diante do desamparo do homem frente à sua condição no universo, oferecem uma explicação para seus infortúnios e uma forma de contorná-los. Dessa maneira,

[...]se tudo na natureza forem Seres à nossa volta, do mesmo tipo que conhecemos em nossa própria sociedade, então poderemos respirar livremente, sentir-nos em casa no sobrenatural e lidar com nossa insensata ansiedade através de meios psíquicos. Talvez ainda nos achemos indefesos, mas não mais desamparadamente paralisados; pelo menos, podemos reagir. (FREUD, 1927, p. 28)

Com isso, se torna possível lidar com estes eventos que, até então, estavam fora do controle dos homens, pois transpondo as formas e regulamentos existentes em nossa própria sociedade, a relação com estes “seres” sobrenaturais se faz possível. Portanto, “podemos tentar conjurá-los, apaziguá-los, suborná-los e, influenciando-os assim, despojá-los de uma parte de seu poder.” (FREUD, 1927, p. 28)

Esta situação, acerca do desamparo vivido pelo homem, não é, segundo Freud (1927), algo inédito. De acordo com o autor, tal situação e a forma como a solucionamos, já ocorreram uma vez no passado, mais precisamente na infância, quando o desamparo vivenciado pelo bebê frente aos seus pais acaba obtendo a mesma solução. Apesar de temê-los, tínhamos a certeza de que nossos pais nos protegeriam dos outros perigos existentes. Assim,

[...] um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com quem pode associar-se como com seus iguais — pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele —, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo nisso, como já tentei demonstrar, não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético. (FREUD, 1927., p. 29)

Neste caso, como aponta o autor, o desamparo frente ao mundo permanece e, da mesma forma, também o seu anseio pela figura do pai e dos deuses. A função dos deuses dentro deste contexto desempenha uma tripla missão, proteger os seus “filhos” dos terrores da

natureza, compensá-los por uma vida regida por duras restrições e, por fim, atenuar e reconciliar os homens em seus destinos.

Entretanto, Freud (1927) também demonstra que a função primordial dos deuses era “nivelar os defeitos e os males da civilização, assistir os sofrimentos que os homens infligem uns aos outros em sua vida em conjunto e vigiar o cumprimento dos preceitos da civilização” (FREUD, 1927, p. 30). Isso porque, como afirma Enriquez, a civilização tem como objetivo proteger e consolar o homem contra as adversidades do mundo, entretanto, como se pauta a partir de restrições, “vai encontrar desafogo na idéias religiosas, principal fonte de consolo e proteção.” (ENRIQUEZ, 1990, p. 84). Dessa maneira, os preceitos que impõem aos homens uma série de restrições são delegados a uma origem divina e, portanto, transcendente às leis mundanas e ordinárias.

Observamos, contudo que a função mais importante desempenhada pelos Deuses é a de garantir alguma proteção contra o sentimento de angústia atual, proveniente do desamparo infantil que, segundo Enriquez (1990), continua a se manifestar permanentemente em nossas vidas. Assim, a experiência religiosa está “vinculada aos conflitos pulsionais inconscientes e diretamente deriváveis de experiências afetivas primitivas, originando-se principalmente na experiência do desamparo” (RUPRECHT, 2004, p. 87)

A religião intervém, assim, para fornecer uma origem divina às prescrições da civilização (e ainda facilitar sua internalização); para consolar os homens, provendo-os de instâncias benevolentes e protetoras (a Providência); para superar a nostalgia do pai, permitindo aos homens criar deuses à sua imagem. Sem a religião, a civilização revelaria sua imagem de violência nascida dos instintos; pela religião, a civilização responde ao desejo primitivo do homem, o de ser uma criança amada e protegida. (ENRIQUEZ, 1990, p. 85)

Chegamos ao ponto central daquilo que nos dispusemos a discutir: o desamparo como fator amalgamador das idéias religiosas e a manutenção do corpo social dentro de uma civilização em construção. De acordo com Freud (1927) a necessidade que o homem possui de tornar o seu desamparo algo suportável, leva-o a criar uma série de idéias, baseadas em sua própria experiência infantil, a partir da qual almeja, em última análise, atribuir um propósito maior à vida.

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante — maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. (FREUD, 1930, p. 104)

Desse modo, observamos o surgimento das idéias que procuram confortar o homem frente aos infortúnios do destino. A crença em uma entidade “toda poderosa” que objetiva o bem-estar e o amor incondicional entre seus “filhos”, leva-os a aceitar de forma passiva os ditames impostos, uma vez que, apesar de incompreensíveis inicialmente, acreditam piamente no bem existente por trás de tais imposições. Algo de melhor sempre o aguarda ao fim de sua jornada, seja por uma lição aprendida, tornando-o uma pessoa melhor, ou a fim de ser gratificado em sua existência pós-vida. Por isso, Enriquez (1990) afirma que a religião dá ao homem um propósito de vida, que mesmo através de buscas incessantes, se torna difícil encontrar.

Freud (1930) aponta que o destino ocupa, neste contexto, o mesmo papel que o agente parental exercia. Sendo assim, se um indivíduo é submetido a várias provações e situações as quais poderia considerar de “má sorte”, atribui prontamente este infortúnio ao fato de não ser mais amado por esta vontade divina.

Com isso, a própria morte se mostra menos aterrorizante. O que anteriormente constituía o estandarte e representante maior do desamparo humano torna-se, dentro do pensamento religioso, apenas uma etapa a mais para se concluir, visto que, após a morte, encontra-se o verdadeiro significado da vida, no qual o homem será condecorado por todas as suas virtudes e recompensado por todos os sofrimentos vividos.

Neste sentido, Freud demonstra ainda que o desamparo frente a todas as injustiças - sejam elas nas leis divinas ou humanas – serão desfeitas. “Ao final, todo o bem é recompensado e todo o mal, punido, se não na realidade, sob esta forma de vida, pelo menos em existências posteriores que se iniciam após a morte. Assim, todos os terrores, sofrimentos e asperezas da vida estão destinados a se desfazer.” (FREUD, 1927, p. 30 – 31)

Não podemos deixar de considerar também que a religião oferece aos homens uma forma de se redimirem por seus atos criminosos. Retomemos aqui “Totem e Tabu” e o parricídio ocorrido na primeira horda. “Pela religião o sujeito pode renunciar a esse pai original e sua culpa constituinte, porque ela lhe oferece um pai espiritual, constituído suposto protetor supremo da vida social e coletiva, viabilizada no formato cultural da religião e da civilização.” (RUPRECHT, 2004, p. 62).

De fato, Freud (1930) demonstra como a religião e o evento primevo possuem ligação muito estreita. Assim,

[...] na verdade, o pai primevo não atingiu a divindade senão muito tempo depois de ter encontrado a morte pela violência. O exemplo mais evidente dessa conjunção fatídica pode ser visto na figura de Jesus Cristo — se, em verdade, essa figura não faz parte da mitologia, que a conclamou à existência a partir de uma obscura lembrança daquele evento primevo. (FREUD, 1930, p. 166)

Portanto, notamos que a religião surge como resposta à necessidade do homem de buscar alento para seus medos e angústias. Não obstante, como demonstrado anteriormente, esta necessidade de proteção funda-se nas experiências primitivas do desamparo, vividas pelos bebês. A partir disto, reconhecemos que tais experiências levaram o homem a reconhecer a fragilidade de sua pretensa onipotência, forçando-o a buscar no outro, forças para prosseguir, para que assim, mais uma vez, esse se visse forçado a procurar refúgio em um protetor maior, benevolente e que jamais o deixaria desamparado novamente.

Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana. 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, p.36)

Freud (1930) salienta ainda que, apesar de confortar o desamparo humano, a religião não a faz de forma irretocável, pois “se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos ‘desígnios inescrutáveis’ de Deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional” (FREUD, 1930, p. 104)

Logo, como demonstra o autor, tais pensamentos não passam de uma ilusão, isso porque se estruturam a despeito de qualquer proximidade com a realidade. Pautando-se apenas nos desejos humanos e dada a força dos mesmos, encontramos consequentemente, na mesma medida, a força da ilusão. De acordo com Enriquez (1990), ilusão é crença e traz consigo a alienação do sujeito, uma vez que remete a uma obstrução do pensamento. Isto porque oferece aos seus seguidores respostas prontas e definitivas para as questões que podem instigá-los, eximi-los do exercício do pensamento livre e, como consequência, condená-los à estagnação.

Desse modo, Freud (1927) declara que para enfim encontrarmos a felicidade e nos despojarmos de nossa necessidade de proteção, faz-se necessário a abdicação dos

pensamentos religiosos e o exercício do pensamento livre. Afirma, portanto, que somente a partir do pensamento racional e da ciência é que poderemos chegar a um bom termo na convivência em sociedade.

O autor mostra o quanto acredita na ciência para elevar a condição humana. Entretanto, anos mais tarde, percebe que apesar de todos os avanços tecnológicos, o homem não se libertou de seus medos e muito menos amenizou os atritos existentes dentro de sua civilização.

Enriquez afirma que:

[...] a ciência racional ocidental surge então como uma arma de guerra contra os antigos modos de pensar, de querer e de viver de nossas sociedades e, também, contra os modos de ser e de refletir das sociedades não-ocidentais. Ela tende a promover condutas padronizadas, previsíveis, programáveis. Neste ponto, podemos dizer ser ela a mais forte de nossas ilusões, apesar das recusas de Freud. (ENRIQUEZ, 1990, p. 95)

Freud (1927), assumindo de forma radical a razão como única forma de pensamento livre que o homem poderia alcançar, abandona o que havia descoberto até então em “Psicologia de Grupo e Análise do Ego”. Isto porque deixa de considerar que o funcionamento psíquico do indivíduo assuma uma forma de atuação particular quando se encontra cercado por outros sujeitos. Sendo assim, de que forma, então, o pensamento racional estaria imune a tal efeito? Enriquez (1990) chama a atenção para este fato intrigante que leva Freud a desconsiderar suas descobertas em prol de uma esperança na razão humana, estaria ele então provando desde já, por seu descuido, que o pensamento racional não ocuparia de fato o local tão prestigiado que supunha até então?

Este processo, pelo qual Freud descobre a ineficiência dos avanços tecnológicos e da própria ciência, a fim de sanar os problemas vividos dentro de uma civilização, é explorado dentro de “Mal Estar na Civilização”, no qual o autor demonstra toda a sua frustração frente aos efeitos de tais avanços em nossa sociedade. De fato, podemos observar que as melhorias foram pequenas, quase nulas, sendo suficientes para que o pai da Psicanálise demonstrasse desapontamento para a situação que visualizava à sua frente.

A partir deste ponto, Freud irá dar um passo extremamente importante para sua obra, estabelecendo, de fato a noção de desamparo dentro de seus pensamentos, sendo que, agora de forma mais direta. Tal sentimento será o responsável pela hipótese levantada pelo autor de que, perante a situação de desamparo irremediável, o conflito civilização e sujeito, nunca poderia ser solucionado, apenas gerido.

Dessa forma, iremos analisar “Mal Estar na Civilização” e buscar compreender como o desamparo passa a ocupar um local mais prestigiado dentro da obra psicanalítica.

3.2.2: A CONDIÇÃO DO DESAMPARO IRREMEDIÁVEL DOS HOMENS

Ressaltamos que “Futuro de uma Ilusão” e “Mal Estar na Civilização” possuem um vínculo muito maior do que poderíamos inferir apenas pela proximidade das datas de suas publicações, na realidade, observamos que são textos complementares dentro da linha de pensamento de Freud. Assim, em “Futuro de uma Ilusão” o autor demonstra como a religião, e aqui podemos dizer de uma visão de mundo (Weltanschauung) religiosa, deve ser superada para que alcancemos um olhar pautado pela razão.

Esta passagem é denominada por Birman (2000) como uma evidente marca da modernidade, já que destitui os deuses de seu local de referência nas relações humanas para, em seu lugar, situar o homem e sua racionalidade como centro de todas as relações. Observamos, portanto, que Freud (1927) dá indícios de que crê no projeto da modernidade para a melhoria da civilização.

Contudo, Birman (2000) demonstra que Freud abandona sua postura entusiasta, para assumir um tom crítico com relação à modernidade. Por esta razão é que o autor considera a obra “Mal Estar na Civilização” como uma crítica à mesma, pois percebemos uma mudança radical, ou até mesmo uma ruptura, em sua crença na ciência. Birman (2000) afirma que esta ruptura tem como estopim o reconhecimento da noção de desamparo.

Começamos, então, apontando como Freud (1930) evidencia seu desapontamento com os avanços tecnológicos e, portanto, com o projeto da modernidade.

Neste aspecto, o autor explicita como os avanços alcançados pela razão humana não proporcionaram, por sua vez, progressos na obtenção da felicidade. De fato, apesar de reconhecer as vantagens advindas do progresso e da tecnologia, no que se refere ao controle da natureza, demonstra que os homens não se mostraram mais felizes ou menos insatisfeitos.

Os homens, portanto,

[...] parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes. Reconhecendo esse fato, devemos

contentar-nos em concluir que o poder sobre a natureza não constitui a única precondição da felicidade humana, assim como não é o único objetivo do esforço cultural. (FREUD, 1930, p. 107)

O descontentamento do autor para com os avanços da tecnologia, o leva a rebater de forma contundente as argumentações que elevam as vantagens oriundas de tais progressos tecnológicos. Com isso, Freud (1930) afirma que todas as comodidades proporcionadas pela tecnologia não passam, afinal de contas, de meros “prazeres baratos”, já que proclamam solucionar situações que se estabeleceram pelos mesmos avanços.

Freud (1930) assume que os avanços tecnológicos não só foram incapazes de apaziguar o sofrimento humano, como tiveram parte na criação de novas situações, pelas quais o homem veio a se lamentar.

Espanta-nos perceber como o autor pode sustentar tais opiniões acerca dos avanços tecnológicos quando, anteriormente, depositava de forma entusiasta suas mais confiantes crenças no poder da razão humana. Seu descontentamento é geral, e não poupa nem mesmo as conquistas da medicina que proporcionaram ao homem uma maior longevidade e uma melhor qualidade em sua vida. Afinal, “de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como uma libertação?” (FREUD, 1930, p. 108)

Pode-se dizer que esta mudança no discurso se dá no instante em que o autor descobre que o motivo que submete os homens a um constante mal-estar dentro da civilização é o mesmo que alicerçou os pensamentos religiosos: o desamparo.

Esta afirmação pode parecer, a princípio, um tanto quanto contundente. Entretanto, Freud (1930) já afirmava que “o elemento de civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais” (FREUD, 1930, p. 115). Esta tentativa, à qual o autor faz referência, é exatamente a instituição do estado de direito, no qual o coletivo de indivíduos se mostra mais forte e coeso do que qualquer outro que esteja sozinho.

Já assinalamos em “Totem e Tabu” como essa passagem do estado natural para o estado de direito pautou-se no sentimento de desamparo. Apenas para retomar: reconhecer o outro como um igual e aceitar, por fim, a necessidade de sua companhia e auxílio para desafiar um tirano mais forte, é, antes de tudo, assumir o caráter falho de sua pretensa onipotência.

Observamos, portanto, o desamparo como pedra fundamental da civilização moderna. Da mesma forma que a horda primitiva, a civilização atual funda-se na tentativa de evitar que

seus constituintes vivam em uma sucessão de maus tratos nas mãos de seus tiranos. Este sentimento de mal-estar pode ser considerado como a recorrente frustração do reconhecimento de sua impotência frente ao mundo.

Neste ponto, porém, o homem busca uma forma de se proteger contra este sentimento de desamparo. “Há muito tempo atrás, ele formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. A estes, atribuía tudo que parecia inatingível aos seus desejos ou lhe era proibido.” (FREUD, 1930, p. 111). Esta fora a resposta encontrada, por alguns, para lidar com a questão.

Contudo, como Freud (1927) demonstra, muitos não se sentiram confortáveis com esta posição, alegando que em última instância o que resta dentro dos ideais religiosos é uma subordinação sem medida a uma entidade que governa todos os aspectos de nossas vidas. Buscam, assim, uma maneira de se defenderem por seus próprios meios.

Nenhum aspecto, porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem — suas realizações intelectuais, científicas e artísticas — e o papel fundamental que atribui às idéias na vida humana. (FREUD, 1930, p. 114)

Observamos, dessa forma, que a atividade mental direcionada para as realizações intelectuais e científicas destina-se, da mesma maneira que a religiosa, à proteção do homem contra o sentimento de desamparo. Como vimos anteriormente, estas defesas também não cumpriram seu papel, deixando margem ao sentimento de desamparo recorrente. “No interesse de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus.” (FREUD, 1930, p. 112).

Neste sentido, Freud demonstra sérias dúvidas com relação à possibilidade de uma vida feliz e harmônica dentro de uma sociedade.

Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente — isto é, uma acomodação que traga felicidade — entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável. (FREUD, 1930, p. 116 – 117)

Deste modo, Birman (2000) destaca a mudança de postura frente à possibilidade de cura concebida por Freud aos conflitos existentes entre a civilização e o indivíduo. A percepção de que a Psicanálise não poderia solucionar tal equação lança Freud em uma postura menos otimista quanto ao valor da ciência e da própria Psicanálise.

Não obstante, o mal estar flagrado por Freud (1930) pautava-se por um lado na necessidade de proteção – herança máxima do desamparo infantil – e, por outro, na satisfação de suas pulsões, sejam elas agressivas ou sexuais. Contudo, Birman (2000) aponta ainda outro tipo de desamparo que ronda a civilização moderna e que, segundo o autor, dá o tom de atualidade para a obra freudiana.

O desamparo do qual Birman (2000) faz referência é o das subjetividades. Dessa maneira, o projeto de modernidade teria rompido com todas as tradições e, com isso lançado o homem em um abismo de possibilidades das quais, nenhuma, dada a quantidade infindável de opções, poderia garantir qualquer forma de proteção.

De fato, Freud (1921) demonstrava como é necessário para um grupo, e aqui podemos em última análise considerar a civilização como um grande grupo, a presença de um líder ou em último caso a presença de uma idéia que possa ocupar este local privilegiado do líder.

Quanto mais então, a civilização se diferencia, menos ela promulga leis únicas, e mais o indivíduo perde suas referências identificatórias, mais sua identidade é colocada em causa, em pedaços, mais ele é forçado à elaboração de luto e aos processos de reorganização da personalidade. A formação de grupos, pela sua essência neurótica, protege o indivíduo do aparecimento de sintomas específicos. O ritual religioso impede o surgimento de atos obsessivos. A paranóia coletiva impede o delírio individual. Assim, podemos compreender o aumento das neuroses de nosso tempo ligadas à impossibilidade de referência a regras de conduta universais, cada organização estabelecendo suas regras, que deixaram de ter caráter sagrado para os indivíduos. (ENRIQUEZ, 1990, p. 77)

As questões identificatórias levantadas por Enriquez (1990) são de suma importância para que um aglomerado de indivíduos se configure de fato como grupo. Freud (1921) diferencia os grupos – que possuem a característica liderança – e as massas, que por sua vez estão isentas deste ideal comum.

Sendo assim, a massa não constitui um agrupamento passível de grandes construções, uma vez que dentro desta estrutura, os indivíduos se tornam suscetíveis aos pensamentos de onipotência e invencibilidade, não se preocupam com os perigos aos quais estão expostos, tendendo, muitas vezes, a um comportamento que desafia a lei da auto-conservação. Freud

(1921) afirma que, uma vez inserido dentro de uma massa, o indivíduo tende a assumir uma postura totalmente diferente daquela apresentada quando isolado.

O simples fato de se encontrar inserido entre iguais, independentemente da qualidade ou característica que assim o torna, é suficiente para florescer uma série de ações e pensamentos que não eram, até então, apreciáveis.

Toda esta descrição se aplica às massas, sendo que em um grupo, há a inclinação para as grandes construções. A diferença, segundo Freud (1921), reside na existência ou não da figura do líder dentro desta organização de indivíduos. Afinal, é ele que fornece aos integrantes do grupo um ideal a ser seguido e, posteriormente, tomado para si próprio.

Tanto nos grupos como nas massas, o mecanismo de identificação age de forma unificadora para com os seus integrantes, ignorando diferenças e rivalidades em prol de uma unidade pretensamente homogênea. A diferença reside nos laços libidinosos estabelecidos.

Nas massas a identificação se instaura com os outros integrantes, pois estes não compartilham um ideal em comum, constituindo, desse modo, relações de ego, ideal ou narcísica. Menezes assim descreve a identificação dentro de uma massa:

Uma massa constitui-se em uma série de indivíduos identificados uns com os outros sem referência a um ideal, ou seja, identificam-se por mimetismo, imitação, colagem ou qualquer outro mecanismo que cumpra essa função. São pessoas incapazes de elaborar um projeto comum. O sujeito forja assim uma identidade imaginária: partindo de si para si mesmo, nas identificações imaginárias, o sujeito tem uma referência autônoma e independente da maneira como é vista pelo outro. Em consequência disso, os indivíduos manifestam capacidades psíquicas reduzidas. A miséria psicológica é a miséria de suas vidas sexuais fragmentadas, parciais. Nesses casos, há uma massificação das identidades porque na conformação das instâncias identificatórias há um predomínio das formações do ego ideal(narcisismo) sobre as do ideal do ego (alteridade), acabando por configurar modos hegemônicos de produção de subjetividade. (MENEZES, 2006, p.140)

Nos grupos, por sua vez, encontramos a formação de um projeto em comum entre os seus constituintes, já que existe um líder que se posta como objeto de identificação. Nesta relação, portanto, as qualidades observáveis no líder se tornam, subseqüentemente, as características desejadas por cada indivíduo. Observamos, então, que quanto mais louvável o líder, maior a sua capacidade de unir seus seguidores.

O que constitui a diferença entre um grupo e uma massa são os modos de identificação que se estabelecem entre os seus integrantes, a saber, o narcísico (ego ideal) ou o altruísta

(ideal de ego). O ego ideal trabalha a partir da crença na sua própria onipotência, ou seja, refere-se ao narcisismo infantil. O ideal do ego, por sua vez, trará a lei e as interdições sociais como novo ideal a ser seguido por si mesmo. Observa-se, portanto, que um cede espaço para o outro dentro do desenvolvimento da noção de cultura presente no indivíduo. Desse modo,

O longo processo na transformação do ego ideal em ideal do ego articula-se ao próprio complexo de Édipo, o qual é regulado pela angústia de castração(...) É importante, portanto, que o ego não se estabeleça como sendo sua própria origem (ego ideal), que reconheça sua insuficiência perante um ideal colocado como objetivo a ser atingido (ideal do ego). (MENEZES, 2006, p. 107)

Dentro de um grupo, o líder ocupa de fato o espaço que anteriormente era ocupado pelo ideal do ego, tornando-se ele mesmo o ideal de cada um dos integrantes do grupo. Esse processo se dá a um alto custo para o ego que, em contrapartida, se enfraquece. Na realidade, o líder pode, muitas vezes, não existir, dando espaço a uma idéia ou um ideal que ocupará o ideal do ego de cada integrante do grupo. Assim, como afirma Enriquez, *“A ideologia em Freud, é então o que permanece da voz e da obra dos grandes homens, e não o que poderia ser considerado como o obscurecimento de relações sociais reais ou sua substituição por relações falsas.”* (ENRIQUEZ, 1990, p. 74)

Freud (1921) afirma que a possibilidade da identificação de um grupo é propiciada pelo amor, tanto o amor sensual, quanto o amor inibido em sua finalidade. “Se ‘desde o começo’ o outro está implicado na constituição do indivíduo, é pelo fato de o outro nos amar, nos desejar, que podemos existir como sujeitos humanos.” (MENEZES, 2006, p. 98) A constituição do nosso psiquismo está desse modo, intimamente ligada ao investimento afetivo realizado por nossos cuidadores. Neste sentido, de acordo com a autora, o vínculo libidinal é o que oferece a possibilidade criadora tanto aos indivíduos quanto aos grupos.

O amor, portanto, mantém o grupo unido, expressando-se pelo amor aos outros membros do grupo e principalmente ao líder. Entretanto, esse amor direcionado ao líder, constitui-se por um ideal que deve ser mantido, para que assim, o líder, figura idealizada, propicie um ideal protetor ilusório.

O ideal protetor ilusório é aquele que garante a estabilidade de tudo, do mundo, que protege o sujeito de todos os perigos. E sabemos que esses perigos se referem, em última instância, ao inundamento pulsional no psiquismo: à angústia automática, à instalação da situação traumática, da situação de desamparo. O perigo é o de perder

o amor do objeto, o perigo é o desabamento de todo o mundo simbolicamente organizado. Em outras palavras: o retorno para o desamparo (Hilflosigkeit) original. (MENEZES, 2006, p. 99)

Dentro de um grupo, e tomemos aqui o exemplo da civilização, articula-se um ideal do ego da cultura, que norteará as realizações de seus integrantes de forma coletiva. Com isso, a partir deste sistema, valores e significações poderão ser formulados e transmitidos, dando contorno para as representações do universo.

Existe, portanto, uma uniformização das normas de conduta a serem seguidas. Isso porque é a partir do abandono do narcisismo primário que o desenvolvimento se tornará possível. O investimento libidinal em objetos externos e a tentativa de identificação com o ideal do ego são, desse modo, formas de recuperar a satisfação narcísica perdida. Assim, o indivíduo, em sua relação com o líder – relação idealizada – deixa de investir diretamente sobre seus objetos sexuais, propiciando comportamentos uniformizados, ou seja, obrigando o ego a curvar-se diante dos ditames sociais.

Dentro deste contexto, a tensão existente entre o ego e o ideal do ego aumenta de forma drástica culminando, por fim, em sentimentos de culpa além do medo de perder o amor do objeto idealizado. Observamos assim, o estabelecimento desta relação com o outro e com a própria sociedade, a qual podemos chamar de angústia social ou, como Freud proferiu, “mal-estar”. Sendo assim,

[...] à medida que o ego se curva perante os ideais da civilização pode acontecer que os ideais do grupo (sociedade) tenham uma exigência de tal porte que o sujeito não consegue responder a eles. Nesse sentido, pode haver uma fuga para o ego ideal, para a onipotência, para o regime do narcisismo primário, o que vai aumentando cada vez mais o desarranjo pulsional. Dessa maneira, o arranjo pulsional que o sujeito encontra refere-se ao masoquismo primário, isto é, à ascendência da culpa e ao retorno para o desamparo original. Se é, exatamente a atitude do ideal do ego que determina a gravidade de uma neurose, sob esse prisma, os ideais do grupo podem gerar patologias. (MENEZES, 2006, p. 117)

Contudo, este conflito entre o ego ideal e o ideal do ego pode não representar o maior problema de uma civilização. Enriquez aponta que “se ela começar a faltar, sua ausência fará surgir novos tipos de problemas que serão, às vezes, mais graves que a neurose. Em outras palavras, um certo tipo de vinculação libidinal se apresenta como a armadilha por excelência, mas ao mesmo tempo incontornável, até mesmo necessária.” (ENRIQUEZ, 1990, p.77)

Na atualidade, existe uma infindável quantidade de grupos aos quais se pode pertencer. Anteriormente, como aponta o autor, não pertencer a um grupo específico representava a perda do sentido da vida, porém, na atualidade, a quantidade de grupos aos quais o sujeito pode pertencer é tanta, que a possibilidade de autonomia e originalidade é garantida a todos.

Enfim,

Quanto mais então, a civilização se diferencia, menos ela promulga leis únicas, e mais o indivíduo perde suas referências identificatórias, mais sua identidade é colocada em causa, em pedaços, mais ele é forçado à elaboração de luto e aos processos de reorganização da personalidade. A formação de grupos, pela sua essência neurótica, protege o indivíduo do aparecimento de sintomas específicos. O ritual religioso impede o surgimento de atos obsessivos. A paranóia coletiva impede o delírio individual. Assim, podemos compreender o aumento das neuroses de nosso tempo ligadas à impossibilidade de referência a regras de conduta universais, cada organização estabelecendo suas regras, que deixaram de ter caráter sagrado para os indivíduos. (ENRIQUEZ, 1990, p. 77)

Observamos, desse modo, que novas patologias surgem a partir das novas configurações paradigmáticas. De fato, como afirma Menezes, existem certas formas de sofrimento psíquico que podem ser consideradas “patologias da atualidade”, ou seja, respostas sintomáticas às exigências de uma sociedade específica. Portanto, há “um estilo de sociedade em pauta que gera condições e possibilidades para produção de determinadas psicopatologias como típicas de sua época.” (MENEZES, 2006, p. 17)

No próximo capítulo, iremos observar estas “patologias da atualidade”, bem como as formas pelas quais elas se instauram, além de ressaltar o papel da Psicanálise e suas “novas” (psico) patologias neste paradigma, tendo, é claro, o desamparo como ponto de discussão.

3.3: O LUGAR QUE OCUPAMOS

Este item traz como proposta de discussão, a vivência de uma nova forma de desamparo constatada por Birman (2000). Assim, o desamparo das subjetividades surge como resposta correlata da morte do “legislador absoluto” e traz como consequência uma série de

circunstâncias as quais, por sua vez, propiciam situações que acarretam, em último momento, patologias específicas que atormentam toda uma cultura.

Antes, é preciso fazer uma reflexão em nossa incursão cronológica para inserir dentro de nossa discussão um conceito de suma importância para o entendimento da questão das patologias atuais e de como elas se relacionam com o momento presente. Sendo assim, sigamos para a apresentação da questão do narcisismo.

3.3.1: O RETORNO AO NARCISISMO

Será necessário, para nosso trabalho, compreender de forma mais aprofundada o funcionamento do narcisismo, assim como a influência do mesmo sobre a constituição do psiquismo. A compreensão do conceito de narcisismo será, portanto, de suma importância para o entendimento do que será exposto mais adiante.

Desta maneira, Freud (1914) diferencia duas categorias, dentro do conceito de narcisismo. A primeira como sendo uma situação patológica, na qual o sujeito utiliza seu próprio corpo como objeto sexual, conseqüentemente, alcança a satisfação por intermédio única e exclusivamente de seu corpo. Já na segunda categoria, o narcisismo é entendido como uma fase natural dentro do desenvolvimento sexual, já que várias de suas características isoladas podem ser observadas em outros indivíduos que não são acometidos pelo narcisismo patológico.

Portanto, o narcisismo é, a rigor, concebido por Freud (1914) como uma perversão. Na realidade, trata-o como a condensação máxima das características de uma perversão, colocando o próprio corpo como seu objeto sexual e buscando, por intermédio do mesmo, alcançar a satisfação.

Não obstante, podemos encontrar características isoladas do narcisismo em indivíduos que, a princípio, não apresentavam uma constituição perversa. Observamos, por exemplo, os neuróticos, nos quais o narcisismo constitui-se como ponto limitante entre a suscetibilidade e a influência, sendo desse modo, considerado como um complemento libidinal de um instinto de auto-preservação comum a todos.

A partir do estudo de casos de demência precoce e esquizofrenia — abarcados por Freud (1914) dentro da concepção de parafrêneas — no que diz respeito à teoria da libido,

estas apresentam, rigorosamente, duas características destacáveis para a análise, a megalomania e o aparente desinteresse para os objetos externos, ou seja, para a realidade externa.

Diferentemente da neurose obsessiva e da histeria, o afastamento do mundo externo observado nos parafrênicos se constitui de forma literal, ou seja, enquanto os neuróticos e os histéricos cortam suas relações eróticas com os objetos externos, para assumi-las na fantasia, os parafrênicos suspendem suas relações eróticas com os objetos sem, contudo, estabelecer substitutos em sua realidade interna.

Dentro desta constatação, Freud (1914) indaga-se quanto ao destino da libido, nestes casos onde não há substitutos fantasiosos para os objetos. No entanto, indica a megalomania como ponto estratégico para o entendimento da questão levantada. Dessa maneira,

A libido afastada do mundo externo é dirigida para o ego e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada de narcisismo. Mas a própria megalomania não constitui uma criação nova; pelo contrário, é, como sabemos, ampliação e manifestação mais clara de uma condição que já existia previamente. (FREUD, 1914, p. 91)

Esta condição pré-existente, ressaltada pelo autor, é tratada como um narcisismo primário, pelo qual o narcisismo secundário se constitui. A diferenciação notada entre as duas variantes de narcisismo consiste basicamente na relação com os objetos, considerando, com isso, o narcisismo que surge a partir das catexias objetais posteriores, ao narcisismo primário, alvo pertinente do estudo de Freud (1914).

O referido autor busca tanto nos estudos sobre a vida mental das crianças quanto nos dos povos primitivos, apoio para o entendimento do narcisismo. Em ambos, observamos características que, se analisadas isoladamente, poderiam ser atribuídas ao ato megalomaniaco. Tais atitudes, como superestimar o poder de seus desejos e pensamentos ou a forma supersticiosa pela qual se lida com o mundo, dão pistas importantes para conceber a hipótese inicial de que as catexias libidinais do ego são anteriores às objetais, as quais estariam, como sugere o autor, subordinadas às catexias do ego.

Embora mostre indisposição para discutir e diferenciar os instintos do ego dos instintos sexuais, Freud (1914) se vê forçado a tanto, uma vez que discussões teóricas relacionadas às características da libido o levam a aprofundar precisamente a questão dos instintos. Destarte, assume a existência de instintos diferenciados, os quais possuem objetivos distintos. A princípio, os instintos do ego seriam determinados por Freud (1914) como aqueles

que procurariam manter a segurança e auto-preservação do indivíduo, ao passo que os instintos sexuais visariam, dentro de uma corrente pré-existente, à continuidade da espécie.

A partir da observação de crianças de tenra idade, Freud (1914) pôde apreender que, a princípio, os instintos sexuais e os instintos do ego são correspondentes, sendo posteriormente diferenciados. Este fenômeno se deve ao fato de que no início de nossas vidas, a satisfação sexual se alcança pelas necessidades vitais do infante, as quais objetivam a auto-preservação dos mesmos.

Por esta razão, os primeiros objetos sexuais assumidos pelas crianças de tenra idade, são exatamente as pessoas que lhe destinaram os cuidados essenciais tais como alimentação, conforto e proteção. Dessa maneira, encontramos na mãe o primeiro objeto sexual de uma criança, estabelecendo uma escolha objetal anaclítica ou de ligação, como denominou Freud (1914). Entretanto, o autor ainda discorre sobre a existência de indivíduos, como os pervertidos e os homossexuais, que na escolha objetal, adotam a si mesmos como objetos sexuais. Esta escolha dá ao autor fortes indícios da existência do narcisismo.

O narcisismo pode ser observado por outros aspectos, no tocante ao trato com as crianças. De acordo com o autor, para afastar a maior afronta ao sistema narcisista: a finitude do ego, os indivíduos tendem a depositar todas as suas forças e expectativas na criança. Dessa maneira, “a criança concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram - o menino se tornará um grande homem e um herói em lugar do pai, e a menina se casará com um príncipe como compensação para sua mãe.” (FREUD, 1914, p 108).

Todavia, quando observamos os adultos, temos a impressão de que a megalomania e os traços que poderíamos atribuir ao narcisismo desapareceram. Na realidade, a libido do ego não fora totalmente suprimida e substituída pela libido objetal, o que ocorre de fato é a repressão pela qual o homem, frente a uma sociedade normativa, adota para si padrões pelos quais cerceia seus instintos. Estes padrões, entretanto, podem facilmente serem atribuídos ao ego e, como salienta o autor, provêm do amor próprio do ego. Portanto, assumir tais padrões como norteadores de nossas ações, constitui a formação de um ideal em si mesmo, pelo qual as ações do homem real serão limitadas.

Surge, assim, um ego ideal que será, a partir de seu surgimento, alvo do amor que anteriormente fora destinado ao ele próprio, ou seja, o amar a si mesmo agora é destinado para um eu ideal e não mais para o eu real, adorado quando no narcisismo primário.

Ele não está disposto a renunciar à sua perfeição narcisista de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela

perfeição, procura recuperá-la sob a nova forma de um ego ideal. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal. (FREUD, 1914, p. 111)

A diferença existente entre estas duas imagens de si mesmo, a ideal e a real, é gerenciada por uma instância que, de acordo com o autor, não pode ser descoberta, mas somente inferida. Ela teria uma função reguladora, pela qual a consciência se fundaria, sendo estruturada a partir de censuras e proibições inerentes à cultura e à sociedade na qual o infante é inserido. Percebemos grande semelhança entre esta instância que sustenta e cerceia a consciência, balizando o eu real a partir da constituição do eu ideal, sendo o censor onírico responsável pelos disfarces e camuflagens existentes nos conteúdos pouco aceitos pelo ego.

Freud (1914) assume então que o desenvolvimento do ego se realiza pelo afastamento do narcisismo primário e a adoção de um ideal de ego que proporcionará, a partir de suas realizações, a satisfação do mesmo. Percebemos concomitantemente que as catexias libidinais objetais emitidas pelo ego, da mesma forma que o ideal do ego, faz com que inicialmente, este se fragilize, alcançando posteriormente, devido à realização de seu intento, seja no tocante do objeto ou do ideal, a satisfação.

Logo, observamos como o narcisismo pode, em determinadas situações, perder sua força e em seu lugar surgir uma nova instância. Por outro lado, há também a possibilidade de que este narcisismo se mantenha e continue por toda a existência do indivíduo. O abandono da posição narcísica para adotar novos ideais a serem alcançados é, de acordo com Freud (1914), a aceitação de uma relação de ideal do ego. Não obstante, a tomada de seu próprio ego como ideal, ou seja, um investimento único e exclusivo sobre si mesmo – narcísico – estabelece uma relação de ego ideal.

Observaremos a seguir como o narcisismo, ou as relações de ego ideal, terão papel fundamental para a compreensão do cenário atual sobre o qual nunca se notou relações tão destituídas de altruísmo.

3.3.2: CULTURA DO NARCISISMO

As características observadas dentro do contexto contemporâneo apontam para uma política que prioriza, em detrimento de uma sociedade pautada no altruísmo, o

individualismo. Trata-se, observa Fuks, de “um neo-individualismo exacerbado e hedonista, ligado a uma subjetividade consumista pronta para substituir a relação com pessoas pela relação com aparelhos e coisas” (FUKS, 1998, p. 69). É notório, portanto, que tais características constituam da mesma maneira um outro modelo psicológico ideal.

Dentro deste modelo, ao qual o citado autor faz referência, o consumo se mostra um instrumento particularmente eficaz para a produção deste plano ideal da individualidade. Adotando uma visão crítica do momento presente, Fuks (1998) dá a dimensão do panorama atual, no que tange à produção de subjetividades. Desta maneira, indica a crise econômica dos anos 70 e o desmoronamento dos regimes socialistas da década de 80 como marcos divisores dentro da história moderna. Assim, “a abrangência mundial da crise vai dar lugar, como resposta do capitalismo, às políticas neoliberais globalizantes baseadas na abertura e expansão dos mercados, à desestatização e privatização da economia e à flexibilização das leis trabalhistas.” (FUKS, 1998, p. 64)

O autor afirma, portanto, que na contemporaneidade é produzido um “neo-individualismo” pautado no consumo. Desse modo, as relações de posse passam a ditar as relações sociais, ou seja, “ter passou a ser”. “Predominam as formações de Ego Ideal sobre as de Ideal de Ego. História, temporalidade e projeto, como mediações simbólicas e regulações narcísicas, vão desaparecendo.” (FUKS, 1998, p. 63). Observa-se, portanto, um investimento afetivo maior às coisas do que às pessoas.

Sobre a sociedade atual Roudinesco afirma:

[...] a era da individualidade substitui a da subjetividade: dando a si mesmo a ilusão de uma liberdade irrestrita, de uma independência sem desejo e de uma historicidade sem história, o homem de hoje transformou-se no contrário de um sujeito. Longe de construir seu ser a partir da consciência das determinações inconscientes que o perpassam à sua revelia, longe de ser uma individualidade biológica, longe de pretender-se um sujeito livre, desvinculado de suas raízes e de sua coletividade, ele se toma por senhor de um destino cuja significação reduz a uma reivindicação normativa. Por isso, liga-se a redes, a grupos, a coletivos e a comunidades, sem conseguir afirmar sua verdadeira *diferença*. (ROUDINESCO, 2000, p. 14)

Kehl (2002) coloca a crise ética contemporânea sobre dois alicerces principais: o reconhecimento da lei e a desmoralização do código, descrevendo, assim, o reconhecimento da lei como uma imposição que restringe o excesso do gozo. Esta destitui uma parcela do gozo do indivíduo e o insere dentro da linguagem e do convívio em sociedade.

A crise do reconhecimento da lei tem como resultado final a dificuldade de identificação por parte do indivíduo contemporâneo, de sua dívida simbólica. Desconhece,

portanto, a trama subjetiva existente antes mesmo de seu nascimento, de sua inserção dentro de uma sociedade organizada, ignora sua dívida simbólica para com seus antepassados e para com a coletividade, seja ela representada por um país, etnia ou hereditariedade.

Desse modo, como afirma Fuks,

O ideal vigente quanto à temporalidade valoriza um presente fugaz e eterno, uma cultura de um efêmero renovável, que descarta o passado e se desinteressa pelo futuro. Verifica-se, assim, na conformação das instâncias identificatórias, um predomínio das formações de ego ideal (ser já, plenamente, eu mesmo) sobre as de ideal do ego. A experiência oscila entre os limites estreitos da exaltação triunfante e o medo a qualquer falha precipitadora de um colapso narcísico. História, temporalidade e projeto, como mediação simbólica e regulação narcísica desaparecem. As relações amorosas tendem a ser superficiais e passageiras com pouca tendência a transformar-se em verdadeiros vínculos. Não havendo perda mas substituição, também faltam a nostalgia o reencontro. A memória se evapora, o luto não existe. (FUKS, 1998, p. 69-70)

De fato, podemos observar um movimento social e político que traz consigo não somente uma estrutura que impele seus cidadãos ao consumo, mas também traz, e aqui reside o maior problema, todo um cenário pelo qual se constituíram e se desenvolveram as subjetividades. Compreendemos, desse modo, que ao pronunciar a morte do “Legislador Absoluto”, Birman (2006) apontava a ruína e degradação da “Lei”, que segundo Kehl (2002) norteia os projetos futuros de toda uma cultura.

Não obstante, percebemos neste movimento uma mudança no paradigma vigente. Já que, “as políticas neoliberais resultam em fragmentação social e rupturas dos laços de sociabilidade e intersubjetividade, comprometendo os recursos elaborativos disponíveis para enfrentar as ameaças e carências que estas mesmas políticas impõem” (FUKS, 1998, p. 63)

Dentro do panorama social atual, Fuks aponta a característica desagregadora do tecido social típica das políticas econômicas neoliberais, além do abandono do Estado para com suas atribuições. Com isso, lança os homens à sua própria sorte diante das necessidades que, supostamente, deveria suprir, aumentando, assim, o sentimento de desamparo.

Sobre este contexto, observamos ainda a divisão da população por níveis de consumo, atribuindo ao poder aquisitivo destas classes a incumbência de, por meio da massificação, gerir o possível conflito social. Desse modo, “a sociedade democrática moderna quer banir de seu horizonte a realidade do infortúnio, da morte e da violência, ao mesmo tempo procurando integrar num sistema único as diferenças e as resistências.” (ROUDINESCO, 2000, p. 16)

A dinâmica do consumo traz consigo outra, na qual o objeto de desejo e a obtenção de prazer são passíveis do usufruto, apenas pelo poder de compra do indivíduo. A partir desta lógica, cria-se a idéia de que aquele bem material sobre o qual depositamos nossos desejos seja, de fato, a satisfação dos mesmos. Contudo, bem sabemos que na realidade, os objetos ao nosso redor são apenas representações, simbolizações daquele objeto de amor que outrora perdemos, ou seja, o amor de quem nos protegia.

A armadilha deste mecanismo observável dentro da lógica do consumo é acreditar fielmente que poderemos suprir esta falta com algo que esteja ao alcance de nosso cartão de crédito. Existe ainda outro ponto interessante a ser observado dentro desta estrutura que alicerça nossa sociedade contemporânea,

A posse dos bens não responde à sua necessidade, à sua utilidade, mas a seu valor imaginário: o de garantir, àquele que os possui, o privilégio de privar o outro dessa posse. Segundo a lógica fálica que rege a circulação das mercadorias na sociedade de consumo, o gozo de um bem, o desfrute de um prazer, não significaria nada se não representasse o gozo de um poder: poder de privar o outro desse bem, desse desfrute. Poder de afastar de si, atribuindo ao outro, a dimensão da falta. (KEHL, 2002, p 102-3)

Sendo assim, observamos que existe nesta sociedade uma manobra óbvia, que leva os sujeitos a evitarem a condição de seres faltosos, pois “Ter” algo, mesmo que obsoleto e inútil em termos pulsionais, promove o deslocamento da condição de falta, de desamparo, para o outro. O conflito, portanto, é negado e evitado de todas as formas e o mais preocupante é que a sociedade contemporânea proporciona tais devaneios de completude.

A importância da compreensão e, talvez de forma mais plausível, aceitação – já que não precisamos compreender para aceitar – das privações pelas quais somos obrigados a nos render, é salientado por Lasch,

[...] cada sociedade tenta resolver a crise universal da infância – o trauma da separação da mãe, o medo do abandono, a dor de competir com outros pelo amor da mãe – à sua maneira, e o modo pelo qual ela lida com estes eventos psíquicos produz uma forma característica de personalidade, uma forma característica de deformação psicológica, por meio dos quais o indivíduo reconcilia-se com a privação dos instintos e submete-se à exigências da existência social. (LASCH, 1983, p. 58)

Além disso, é na situação de perda que o sujeito tem condições de criar uma representação do objeto perdido e, paralelamente, lançar-se em sua cruzada pessoal na busca deste objeto, uma vez que, como este objeto fora perdido e a sua perda elaborada, o indivíduo

tem condições de buscar em outros, e aqui entendemos objetos subjetivos e não materiais, uma pequena parcela daquilo que perdera. Chamamos a atenção para a idéia de que, de fato, é uma pequena parcela, pois se trata de uma representação do objeto, um simulacro que, desta maneira, não chega nunca a ocupar devidamente o espaço vazio deixado.

Retornamos mais uma vez à questão do desamparo, o qual assume papel de destaque neste momento. Aparentemente a tentativa de negar o desamparo levou os homens a se tornarem donos de seus próprios destinos e, paradoxalmente, findou por lançá-los a uma outra forma de desamparo ainda mais complexa, que não possui caráter constitutivo dentro do psiquismo humano. “Podemos dizer que a crise ética do homem moderno é consequência de uma crise maior que abalou as certezas sobre o ser, o bem e a verdade.” (KEHL, 2002, p. 51)

Centrando o homem como parâmetro de todas as relações, inclusive as transcendentais, a humanidade procura obter soluções plausíveis e autônomas para as questões que até então tinham respostas “pouco esclarecedoras”. Indagações acerca do divino e das tradições, dogmas e das interdições foram postas à prova pelo saber científico, principal ferramenta do homem dentro de sua mediação com a realidade, obtendo como resultado uma relativização e uma alienação com relação ao desejo do outro.

Talvez, neste movimento de eleger o homem como medida para todas as relações, tenhamos incorrido em erro, e entendido que nós devíamos ser a medida, desvinculando-nos de qualquer laço possível com o outro, porque se sou “eu” quem está no centro, ele não pode ser ocupado pelo “outro”. Observamos, portanto, “um sujeito a um só tempo centrado no *eu* e carente de *ser*” (KEHL, 2002, p. 39).

Outra consequência do posicionamento do homem como medida das coisas remete à desvalorização do “Pai”. O lugar que antes fora ocupado pelo pai primevo dentro da sociedade primitiva não poderia em hipótese alguma ser preenchido por qualquer um dos filhos. De fato isso se manteve por um período longo, já que sustentavam uma idealização perante a figura do mesmo. Contudo, uma vez que o ultraje de ocupar este lugar fora cometido, observou-se que poderíamos sim assumir aquele espaço sacro desocupado, embora houvesse a percepção de que isso só seria possível se ele reinasse dentro de um domínio composto exclusivamente por reis.

Freud (1913) demonstrou que ninguém poderia ocupar aquele espaço, pois, caso alguém o fizesse, seria prontamente destituído por seus irmãos assim como fora feito anteriormente. Entretanto, Freud não concebeu a hipótese de que todos, individualmente, ocupassem este local sem, contudo, terem que se reportar aos outros. Isso é possível dentro de uma cultura do narcisismo. Não há porque reclamar da posição privilegiada do outro se o

domínio dele não interferir no meu, sou senhor do meu reino e ele do que lhe pertence. Não há conflitos, nem ao menos de interesses, podemos, de fato, realizar tudo o que desejamos e gozar da forma e com quem quisermos. O outro é apenas um espectro de um indivíduo que também está ocupado em tyrannizar um terceiro.

Portanto, “se as sociedades modernas preservam ainda a idéia de um Deus, o fato é que já não existem mais as condições para que esse Deus seja UM.” (KEHL, 2002, p. 54). Da mesma forma, “onde existe a escolha, a verdade já não é UMA” (KEHL, 2002, p. 55). Com isso, observamos que a ruptura com as tradições e com esse “Pai”, resulta em uma falsa perspectiva de liberdade. Na verdade, atualmente, somos cativos de uma prisão sem muros e sem grades, fomos deixados sós em uma imensidão do “nada”, totalmente desamparados, pois, “a quebra, ou enfraquecimento, das tradições na modernidade torna esse desamparo ainda mais dramático – pois as tradições, como escrevi anteriormente, são os suportes da transmissão da Lei, na interface entre o imaginário e o simbólico.” (KEHL, 2002, p. 68)

As conseqüências atingem uma dimensão ainda maior, posto que, ainda que indiretamente, afetam gerações outras que são inseridas dentro de uma estrutura pré-existente. Desta maneira, “nas sociedades tradicionais, a falta-a-ser era camuflada pela estabilidade das estruturas simbólicas de parentesco, que conferiam às pessoas um lugar, um nome, um destino, referendados pela comunidade e dificilmente modificados ao longo da vida,” (KEHL, 2002, p. 40). Contudo, dada a realidade contemporânea, a falta-a-ser tornou-se peça fundamental dentro da nossa sociedade.

O narcisismo parece realisticamente representar a melhor maneira de lutar em igualdade de condições com as tensões e ansiedades da vida moderna, e as condições sociais predominantes tendem, em conseqüência, a fazer aflorar os traços narcisistas presentes, em vários graus, em todos nós. Estas condições também transformaram a família, que, por sua vez, modela a estrutura subjacente da personalidade. Uma sociedade que teme não ter futuro, muito provavelmente dará pouca atenção às necessidades da geração seguinte, e o sempre presente sentido de descontinuidade histórica - o câncer de nossa sociedade - cai, com efeito particularmente devastador, sobre a família. (LASCH, 1983, p. 76)

A descontinuidade histórica, traço particular de uma personalidade narcísica, tem um efeito devastador sobre toda a estrutura familiar. Afinal, se o indivíduo toma sua posição atual como o auge de seu desenvolvimento, sendo renovado somente pelos bens materiais, os quais pode negociar, projetos que necessitem de um planejamento futuro não existirão. Uma criança, portanto, não será inserida dentro de planos narcísicos incompletos de seus pais e, por sua vez, não terá modelos identificáveis para seguir. Dá-se início a uma verdadeira reação em

cadeia, cujo resultado último será sempre o retorno sobre si mesmo, ou seja, o narcisismo. Este, em grande escala, para fora do âmbito familiar, é palpável. “O enfraquecimento dos vínculos sociais que têm origem no estado predominante do bem-estar social, ao mesmo tempo reflete uma defesa narcisista contra a dependência. Uma sociedade hostil tende a produzir homens e mulheres que são basicamente anti-sociais.” (LASCH, 1983, p. 77)

Se o narcisismo ganha tanto espaço dentro de nossa sociedade e, priorizamos, atualmente, as formações de ego ideal em detrimento as de ideal do ego, é plausível que haja outras conseqüências dentro de nossa cultura. De fato,

[...] cada época desenvolve suas próprias formas peculiares de patologia, que exprimem, em forma exagerada, sua estrutura de caráter subjacente. No tempo de Freud, a histeria e as neuroses obsessivas levavam a extremos os traços de personalidade associados à ordem capitalista em um estágio anterior de seu desenvolvimento – ganância, devoção fanática ao trabalho e uma feroz repressão da sexualidade. (LASCH, 1983, p. 66-7)

Sendo assim, quais seriam, então, as patologias que exprimem, de forma caricata, os alicerces de nossa cultura contemporânea?

3.3.3: DEPRESSÃO E PÂNICO: PATOLOGIAS DECORRENTES DO DESAMPARO

Como observamos anteriormente, Lasch (1983) discute a relação existente entre as patologias representativas de um mal-estar e as formas pelas quais uma cultura alicerça seus ideais.

Desta maneira, consideramos pertinente explorar de forma mais detalhada, tanto no que tange à questão dos ideais — e fatalmente adentraremos na discussão das formações de ideal de ego e ego ideal—, quanto na forma como estes influenciaram determinadas patologias que assolaram e, infelizmente, ainda assolam nossa sociedade. A partir de então, iremos dar uma ênfase maior para a depressão, considerada por Roudinesco (2000) como a patologia da modernidade, e o pânico que tem sido alvo de estudos tanto por parte de Pereira (1999) como de Menezes (2006).

Iniciemos com uma afirmação de Kehl:

Ora, nas últimas décadas, os discursos predominantes a respeito do que a vida deve ser têm se empobrecido gradativamente à medida que se apóiam cada vez menos em razões filosóficas e cada vez mais em razões de mercado. É que as razões filosóficas e religiosas, as grandes utopias políticas, apontam sempre para além da banalidade do nosso dia-a-dia, para um devir, uma transformação do sujeito ou do mundo que ele habita. Ou, então, para alguma forma de gozo que ultrapasse os limites de nossa morada corporal – a contemplação, por exemplo, para os antigos; o êxtase, para os místicos; o sublime, para alguns românticos. Ao passo que as razões de mercado se consomem em si mesmas, produzem repetidamente seu próprio esgotamento cada vez que são satisfeitas – pois sua satisfação não remete a nada além da fruição presente do objeto, da mercadoria, do fetiche. (KEHL, 2002, p. 10)

Portanto, percebemos que, de acordo com a autora, nossa sociedade tem tratado de impor uma produção de subjetividades alheia ao outro, ao transcendental e ao coletivo. Podemos, não obstante, considerar que estas relações, isentas de compromisso para com qualquer projeto que não seja individual, acabam por instaurar mudanças drásticas no comportamento humano. Por isso, Fuks (1998) aponta a existência de “situações traumáticas” coletivas nas quais, em termos de subjetividade, a experiência ou até mesmo existência da subjetividade é inserida dentro de um estado limite. Observamos assim, a cena onde o ego encontra-se paralisado, “submetido à compulsão da repetição e a uma tendência ao desligamento das representações psíquicas e ao esvaziamento de todo sentido.” (FUKS, 1998, p. 65)

Continua apontando que esta cultura do narcisismo descrita por Lasch (1983) finda por favorecer as formações de ego ideal em detrimento das de ideal de ego. Freud (1921) demonstra que a criança ao abandonar seu narcisismo primário, instaura em seu lugar uma outra instância que, depositada com os ideais paternos, irá apontar os caminhos percorridos por este sujeito em formação para enfim alcançar novamente o sentimento de plenitude. Nas palavras do próprio autor:

[...] a essa instância chamamos de ‘ideal do ego’ e, a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão. Dissemos que ele é o herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutava de auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego, das quais este não pode sempre estar à altura; de maneira que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego, tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no ideal do ego que se diferenciou do ego. (FREUD, 1921, p. 138)

Fuks aponta que dessa maneira é possível “abrir uma dimensão temporal em que a satisfação narcísica atualmente frustrada se visualize como realizável no futuro.” (FUKS,

1998, p. 65). Dessa forma, o sujeito é inserido dentro de uma temporalidade, ou seja, ao abandonar seu narcisismo, reconhece que não atingiu a perfeição, mas que apesar de não ser atualmente, o poderá no futuro. Desse modo, segundo o autor, projetos que envolvam o desenvolvimento pessoal, assim como, a projeção de um futuro se tornam possíveis.

Por outro lado, quando este movimento de abandono do narcisismo não é efetuado de forma satisfatória, observamos as formações de ego ideal, acreditando na perfeição de seu ego. Desse modo, não é passível de projeções para o futuro e nem se identifica com ideais a serem atingidos.

Portanto, quando Fuks (1998) afirma que a civilização contemporânea prioriza as formações de ego ideal, está na realidade apontando o surgimento de toda uma cultura que não elege ideais para si, além, é claro, de não possuir qualquer sentimento de pertença dentro de uma linha histórica. Desse modo,

[...] a percepção do mundo como um lugar perigoso e repulsivo, embora tenha origem em uma conscientização realista da insegurança da vida social contemporânea, recebe reforço da projeção narcísica de impulsos agressivos. A crença de que a sociedade não tem futuro, embora se baseie em certo realismo sobre os perigos do devir, também incorpora uma incapacidade narcisista de identificar-se com a posteridade ou de sentir-se parte do fluxo da história.” (LASCH, 1983, p. 77)

Dentro deste contexto, exaltamos uma sociedade que não se aceita enquanto faltosa, negando a fundo a castração, o desamparo e, mais particularmente, qualquer forma de conflito. Presenciamos atualmente um projeto de felicidade sobre o qual qualquer forma de frustração é uma ameaça titânica à nossa auto-estima.

Desse modo, Kehl (2002) aponta que a depressão, mal-estar símbolo da modernidade, é causa e consequência da inexistência, ou recalque, do conflito, é causa porque “sem certo rebaixamento libidinal próprio dos estados depressivos, o conflito acaba por se impor.” (KEHL, 2002, p. 80); da mesma forma, é consequência porque o empobrecimento simbólico existente entre os depressivos advém, sobretudo, a partir do medo que possuem de sofrer, ou seja, de encararem o conflito.

Porém, podemos questionar como chegamos a este ponto de exaltação de nossos próprios egos, abandonando os projetos coletivos e a nossa própria condição de sujeitos constituídos pela perda e pelo conflito?

A morte do “legislador absoluto”, descrita por Birman (2000), pode nos indicar a direção a ser seguida. Tomando por base a questão das identificações existentes em um grupo,

verificamos que a figura do líder é tomada por parte dos membros do grupo como seu ideal. Assim, a sua própria figura de autoridade é, muitas vezes, introjetada pelos membros deste grupo assumindo, assim, o lugar de ideal de ego do grupo.

Muitas vezes, como afirma Freud (1921), o ideal de ego de um grupo é preenchido por uma idéia, na verdade, um outro ideal. Este seria, segundo Enriquez (1999), o papel que a ideologia ocuparia dentro do pensamento de Freud. Já que,

Quando alguém se presta a morrer por uma idéia, está na verdade disposto a morrer, tal como aquele que a pronunciou foi morto ou nos convida a sê-lo. Lutamos sempre por fidelidade a alguém que amamos, para sermos um bom filho ou um filho excepcional; não lutamos nunca por simples palavras, mas por palavras mágicas investidas libidinalmente. (ENRIQUEZ, 1999, p. 74)

Contudo, quando destituímos o “Pai” deste local privilegiado e, em seu lugar, posicionamos o homem, todos os valores e tradições que eram estruturados pela autoridade daquele, também são desconstruídos. Sendo assim observamos, em última análise, que o líder, ou mais precisamente, a idéia de um “legislador absoluto”, é abandonada não somente no cenário exterior, mas, sobretudo, no psiquismo humano.

Ora, quando revisitamos o conceito de luto, descrito por Freud, encontramos: “O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante.” (FREUD, 1917, p.275). A diferença existente entre o luto e a melancolia reside no fato de “que a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetal retirada da consciência, em contraposição ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda.” (FREUD, 1917, p.278). Não acreditamos que incorreremos em erro ao estabelecer uma relação entre este evento e a depressão que, segundo Roudinesco (2000), é a forma atenuada da melancolia.

Entretanto, este processo que até então fora atribuído a um estado, observado somente de forma individual, ganha dimensões continentais quando percebemos que toda a sociedade ocidental, vale a pena ressaltar, perde sua referência máxima. Não é sem mérito que, dentro da modernidade e seu projeto “humano”, a depressão tenha ganho tanto espaço entre o povo ocidental.

Esta hipótese ganha força quando observamos que as patologias,

[...] se constituem e ganham uma significação de problemas sociais próprios da época em que, segundo o ponto de vista aqui sustentado, são um reflexo do ‘espírito’ da mesma. A emergência dessas patologias pode ser compreendida em termos de fracasso nas seleção, assunção e sustentação dos padrões promovidos e disponíveis a partir do protótipo estabelecido, mas também em termos de sobre Adaptação aos valores e ideais que os determinam, motivo pelo qual as formulações descritivas e explicativas tomam freqüentemente a forma de paradoxo. (FUKS, 1998, p. 68)

Freud (1917) afirma que, decorrente da perda do objeto, existe uma regressão natural, na qual a perda do objeto passa a ser sentida como uma perda do ego, pois “representa, naturalmente, uma *regressão* de um tipo de escolha objetual para o narcisismo original.” (FREUD, 1917, p. 282)

A morte do “Pai” enquanto “Lei” faz-se sentir em todos aqueles que até então compartilhavam deste ideal, conseqüentemente, a melancolia pode ser entendida como resposta imediata desta perda. Dentro deste processo de retorno ao narcisismo original, encontramos, portanto, a dificuldade que o homem moderno possui de gerir e até mesmo de encarar seus conflitos.

Temos ainda, dentro deste plano de discussão, a problemática referente ao uso de drogas. Segundo Roudinesco (2000), ela nada mais é do que a tentativa de reencontrar, embora excluído do plano simbólico, o objeto do qual sente falta. Ou seja, “a droga representa o objeto reencontrado que já não atende ao campo (simbólico) da realização de desejos e sim ao campo real da satisfação de necessidades.” (KEHL, 2002, p. 82)

A “drogadição”, é, ainda segundo a autora, reflexo da incapacidade dos homens modernos de encararem os conflitos. Portanto,

[...] a outra face da depressão como recusa do conflito no mundo contemporâneo é a drogadição, expressão daqueles que desistiram de ser sujeitos – no mesmo sentido da expressão sujeito de um desejo inconsciente – e se entregam a um gozo mortífero que já não busca nada além de sua repetição fora do discurso. (KEHL, 2002, p. 82)

Contudo, na atualidade, observamos outra patologia surgir e avançar dentro da sociedade ocidental, trata-se do pânico. Desse modo, autores como Menezes (2006) e Pereira (1999), alegam que este ocupa a posição de estandarte patológico da atualidade.

Se mantivermos a linha de raciocínio seguida até o momento, teremos que nos ater em outra obra de Freud, sobre a qual repousa a possível resposta para o pânico. Dessa maneira, em “Psicologia de Grupo e Análise do Ego” Freud diz:

[...] surge o pânico se um grupo desse tipo se desintegra. Suas características são a de que as ordens dadas pelos superiores não são mais atendidas e a de que 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, p. 122)

Na tentativa de seguir uma linha cronológica, observamos que a morte do “legislador absoluto” foi sentida pela civilização como uma perda do ego. Posteriormente, em um movimento regressivo, voltam suas atenções sobre si mesmos, investindo em um retorno ao narcisismo original, com isso encontramos duas vias pelas quais podemos trabalhar. Em nenhum momento, entretanto, elas se confrontam ou invalidam a outra, na realidade, elas se completam para tornar a hipótese mais coesa.

Primeiramente trataremos do aspecto referente à crise da “Lei”, já que quando a figura do líder deixa de existir dentro do grupo, surge um impasse que mobiliza todo o grupo, isso porque é o líder que garante a igualdade entre os membros do mesmo, sem ele a garantia de que todos serão tratados e amados da mesma forma se desintegra. Assim como na horda primeva, estes são lançados à possibilidade de serem entregues novamente a uma lei que favorece sempre o mais forte. De forma geral, não há mais a condição necessária para que os laços libidinais, que unem estes membros, se mantenham.

Uma vez inseridos dentro desta “massa” não existe aquela figura que ditará as regras a serem seguidas, não há, portanto, segurança. Trata-se do estado de desamparo, observado dentro da horda primitiva, após terem cometido o parricídio. O pânico surge como resultado dessa desintegração dos laços libidinais. Se, eram estes laços que até o momento evitavam que o tecido social se esgarçasse, no contexto atual eles não existem, o que, por sua vez, resulta no surgimento da patologia.

Por outro lado, e aqui adentramos o segundo pensamento, o próprio retorno ao narcisismo original configura uma barreira para os laços libidinais. Não há, portanto, o reconhecimento do outro enquanto desvinculado de nossos próprios desejos. O investimento libidinal, desse modo, deixa de ser direcionado para o mundo externo para, em contrapartida, se concentrar somente no próprio ego. Vivemos, assim, em uma sociedade composta, parafraseando Freud (1914), apenas por “majestades bebês”.

Entretanto, mesmo o bebê possui uma entidade que o protege e que o investe. Existe uma rede subjetiva pré-existente que localiza e cerceia os impulsos deste infante. Ele é constituído a partir do olhar, dos investimentos que lhe são destinados. Dentro de uma

sociedade composta somente por narcísicos não há quem faça a abdicação de uma parcela de sua libido.

Assim, é freqüente que a limitação dessa rede simbólica intra e intersubjetiva requerida para a elaboração das vivências de desvalimento e desamparo, culmine num desfecho medicalizante através de diagnósticos psicopatológicos de depressão, síndromes neurovegetativas, etc, sem que o trabalho de luto em curso ou bloqueado possa ser reconhecido. (FUKS, 1998, p. 66)

Sendo assim, fica notório que a forma como a sociedade atual se estrutura, sócio e politicamente, terá conseqüências diretas sobre a composição psíquica dos indivíduos que a compõem. É necessário, portanto, repensar a Psicanálise no que tange a estas patologias.

CAPÍTULO 4: HORIZONTES

“O mais sólido conhecimento (aquele acerca da total falta de liberdade da vontade humana) é não obstante o mais carente de sucesso; pois ele sempre tem o mais sólido adversário, a vaidade humana.”
Nietzsche (1886)

Embora tenhamos dedicado parte do capítulo anterior para trabalhar a questão das características da atualidade, existem ainda outros elementos que não compuseram este trabalho, sendo assim, podemos acrescentar a questão do culto à imagem, predominante em nossa sociedade. Considerada por Fuks como efeito direto de uma sociedade de consumo, a constituição do indivíduo enquanto homem passa pelo reconhecimento do outro apenas como mera imagem. “Nisso, as práticas de consumo produzem, para além de objetos de promessa de satisfação, um tipo de laço social particular. O consumo requer um espectador ou testemunha. O ato funciona como signo para o reconhecimento do outro.” (FUKS, 1998, p. 70)

O estabelecimento da cultura da imagem no contemporâneo deve-se, sobretudo, ao advento da mídia. Desse modo, a função exercida até então pelo olhar da mãe no auxílio ao reconhecimento, via fenômeno do espelho, do sujeito com sua imagem especular, é agora mediada pelo comunicador da mídia. “A percepção da realidade é operada através da mídia, estabelecendo-se uma diferenciação frequentemente nebulosa entre realidade, representação e encenação que está na mão da própria mídia regular.” (FUKS, 1998, p. 71) Com isso, não se estabelece uma diferenciação nítida entre o real e o fictício.

Como resultado, observamos uma supervalorização do que é externo em detrimento do que é interno. Esta cultura da imagem traz como consequência uma mediação a mais para o estabelecimento do narcisismo. Assim,

[...] as formações imaginárias organizam-se em torno do eu narcísico, das identificações e das demandas de amor e reconhecimento. Existir por intermédio da imagem torna insuportável qualquer forma de exclusão – se eu não sou visto, eu não sou. Diante disso, qualquer forma de alteridade se torna ameaçadora. Há quem autorize a tirar a vida alheia ou mesmo prefira pagar com a própria vida o preço dos quinze minutos de fama e de visibilidade aos quais, supostamente, todos teríamos direito, já que a “fama” vem a ser o substituto da cidadania na cultura do narcisismo e da imagem. (KEHL, 2002, p. 25)

O real não se distingue mais tão claramente do fictício. O culto à imagem, desvinculada de um conteúdo, de uma interioridade e, conseqüentemente, de uma subjetividade, produz impactos profundos nas relações contemporâneas. A vida não pode, de forma alguma, ter caráter simplista, pelo contrário, deve possuir o tom de espetáculo, no qual os breves momentos de fama e notoriedade propiciem sentido pleno para a existência. Dessa forma,

[...] na composição do personagem que identifica o sujeito, num cenário social concebido como espetáculo, a imagem do corpo ganha uma papel de relevância. A exacerbação desta lógica de sujeitos-fachada, constituídos de imagem, sem volume nem interioridade, terá fortes efeitos patogênicos que envolvem a corporalidade tais como a anorexia – bulimia, compulsão e adicção a práticas farmacológicas, fisioterapias, cirúrgicas ou esotéricas de emagrecimento, rejuvenescimento, etc. (FUKS, 1998, p. 72)

Como vimos, existem outras patologias decorrentes da estrutura social contemporânea além da depressão e do pânico. Estas possuem uma sintomatologia centrada no corpo, uma vez que o mesmo se encontra carente de ser, buscando de forma desenfreada suprir esta carência pelo embelezamento e culto à juventude. Dessa forma, não é a toa o verdadeiro pavor do envelhecimento que a nossa sociedade tem, pois, como aponta Lasch,

[...] em uma sociedade que tem horror à velhice e à morte, o envelhecimento implica um terror especial para os que temem a dependência e cuja auto – estima requer a admiração geralmente reservada à juventude, à beleza, à celebridade ou ao encanto pessoal. As defesas usuais contra as devastações da idade – identificação com valores éticos e artísticos fora do interesse imediato, curiosidade intelectual, o consolador calor emocional derivado de relações felizes do passado, por parte do indivíduo – nada podem fazer pelo narcisista. (LASCH, 1983, p. 66)

Este modo de viver, descompromissado com os valores e as tradições até então existentes bem como com a falta de vivência nas relações verdadeiras, constitui-se, segundo Fuks (1998), em uma modalidade *cool* de existência, no qual todos os campos da vida são vividos de forma relaxada e superficial, dando, muitas vezes, ares de tédio e futilidade.

Esta modalidade *cool* de existência, à qual o autor faz referência, só se torna passível de explicação graças à tentativa do homem contemporâneo de evitar decisões que o situem numa posição em que seja necessário abdicar de algum conforto. Bartucci (2006) afirma que o

homem abandonou uma era de confrontações para adentrar em um novo período, onde a tônica é exatamente a da evitação.

Por isso,

[...] as terapias exclusivamente medicamentosas, as técnicas de auto-ajuda e as novas formas de espiritualidade – uma “espiritualidade de resultados”, praticada com finalidades terrenas bem específicas – partem do pressuposto de que o psiquismo pode se libertar dos incômodos efeitos do inconsciente e servir às finalidades de um eu soberano, pragmático, feliz, ajustado às aspirações dos membros da cultura do individualismo e do narcisismo. (KEHL, 2002, p. 8)

Portanto, o pragmatismo passa a ser preponderante em nossas ações, é neste processo que encontramos as academias e centros estéticos que oferecem práticas alternativas, nas quais as vivências transcendentais podem ser experimentadas. A busca por estes momentos de unificação com o “cosmos”, a fim de amenizar esta angústia resultante de nosso desamparo, passa por um crivo pertinente, no qual temos data e hora marcada para nos dedicarmos a estas experiências, sem, contudo, fazermos com que estas sejam adotadas como práticas cotidianas, uma vez que exigem restrições e demandas que não somos capazes de suportar.

Neste sentido, observamos que a religião ganha um novo “status”. Seu papel não é mais o de responder acerca da origem do homem ou do universo, antes serve apenas como meio paliativo de amenizar sua angústia, levando-o a “buscar, via idealização transcendental, um sentido maior para uma vida que se equivocou com as promessas vazias da razão moderna auto-suficiente.” (RUPRECHT, 2004, p. 175)

Percebemos, pela afirmação do referido autor, que as visões de mundo (Weltanschauung) descritas por Freud (1913) retornam à nossa sociedade contemporânea. Afinal, além da religião, encontramos os pensamentos mágicos e onipotentes ressurgindo por meio da auto-ajuda que, por intermédio de seus vários livros, proferem a todo o momento a potência do pensamento positivo.

Esta é exatamente a intersecção da qual se nutre a religião: o desamparo do sujeito sem perspectivas e sem motivações, que busca alento na idealização religiosa como forma de se sujeitar [nas igrejas fundamentalistas] ou resistir [nos movimentos ecumênicos por consciência social] ao seu desamparo diante da hodiernamente observada fragilização das instituições. (RUPRECHT, 2004, p. 175)

Por outro lado, encontramos ainda a ciência buscando, a todo o momento, oferecer ao homem qualquer forma de garantia. Continuamos procurando respostas para o surgimento do homem e do universo, tentando, incansavelmente, encontrar uma forma de prolongar as

nossas vidas e quem sabe algum dia sairmos vitoriosos no duelo contra a morte. Vacinas, intervenções cirúrgicas, próteses e decodificações genéticas investigam a todo instante formas de preencher a lacuna que a própria ciência se ocupou de esvaziar.

Mas, o que ocorre em nossa civilização que nos leva a retornar nossos olhares para tudo aquilo que já descartamos?

Costa (2007), ao lançar um olhar mais crítico sobre a questão do desamparo dentro da Psicanálise, coloca em questão o valor dado, pelos psicanalistas, para este sentimento. Com isso *“repetimos que o sujeito da clínica é o “sujeito do desamparo”, mas pouco perguntamos em que sistemas de crenças essa convicção se apoia.”* (COSTA, 2007, p.59). Encontramos, desse modo, junto ao autor, uma importância capital no âmbito clínico, teórico e ético, pressupormos, ou não, a ontologia do desamparo humano.

De acordo com o autor, precisamos ter bem claro o que entendemos por desamparo. Em virtude disto, ao analisar o primeiro emprego utilizado por Freud, destaca que devemos, em um primeiro momento, tomar a precaução de não partir do pressuposto de que a falta de maturação de um recém nascido e sua incapacidade de afastar, por ação direta, a fonte de estimulação, sirvam como uma condição primária da necessidade de se sentir amado e protegido.

Isso porque Freud (1926), ao descrever esta situação biológica de desamparo, não aponta a existência de um eu psicológico, afinal, *“pouco importa se a idéia de ‘organismo psíquico’ ou de ‘corpo imaginário’ estava pressuposta na descrição.”* (COSTA, 2007, p. 61). O autor declara que supor que este estado de desamparo biológico tenha equivalência dentro de uma concepção de desamparo psicológico consiste em erro, pois afirma que, nesta linha de pensamento, teríamos de assumir que somos desamparados pela necessidade também quando nos dispomos a respirar ou comer.

Assim, *“definir tais estados funcionais de regulação metabólica como “estados de desamparo” significa atribuir predicados psicológicos a uma entidade – o corpo biológico, em sua dimensão física – que, previamente, foi identificada como incapaz de possuí-los.”* (COSTA, 2007, p. 61)

No segundo uso do termo, ainda segundo Costa (2007), o desamparo ganha legitimidade. Isso porque, no emprego usado por Freud, o desamparo é inserido, embora como idéia de despreparo do organismo, dentro de um contexto onde há a distinção entre o eu e o corpo. Desta forma, predicados psicológicos podem, enfim, serem utilizados, já que

[...] o eu autoriza o emprego do termo desamparo, pois estamos diante de um ser de linguagem que pode saber o que é se sentir desamparado, antes ou depois da aquisição da habilidade linguística. Falar de desamparo, em uma descrição psicológica dos organismos humanos, justifica-se porque projetamos no outro, adulto ou criança, as qualidades mentais que possuímos ou que eles poderão vir a possuir no curso do desenvolvimento, se se trata de crianças. Ao dizermos que o bebê é desamparado porque é prematuro queremos dizer que, em situações similares a da prematuração, sentimos algo que chamamos de desamparo. (COSTA, 2007, p. 62)

Entretanto, mesmo assumindo a autenticidade do emprego do termo desamparo, Costa (2007) afirma que este, não é um estado de condição do mundo, mas, sobretudo, de uma leitura do mesmo. Afinal, “nem o vazio, nem o real e nem o ‘nada’ são causas do desamparo. O desamparo surge ao tentarmos evitar as conseqüências do Vazio, da contingência ou do Evento, recorrendo ao saber totalitário que se exprime na Lei.” (COSTA, 2007, p. 76).

Sendo assim, percebemos que o homem na tentativa de ser dono de seu próprio destino buscou evitar todas as incertezas, para que assim, pudesse responder racionalmente a todas estas questões na tentativa de controlá-las e, posteriormente neutralizar sua insegurança. Neste processo, abandonou pouco a pouco as explicações mitológicas e religiosas para, em seu lugar, assumir as científicas.

Entretanto, a busca por esta autonomia levou o homem a traçar um novo embate. Ao invés da questão autonomia x heteronomia passou-se a ser definida uma nova tópica: liberdade x servidão. A questão que direcionou as discussões sobre a autonomia do homem passou a ser: “quem ou o quê domina quem ou o quê?” (COSTA, 2007, p. 71). Por esta razão o homem sentiu a necessidade de se libertar dos grilhões que o aprisionavam aos dogmas e a servidão passou a ser sinônimo, dentro da gramática subjetiva, de desamparo.

Desse modo, traduzindo as falas de Costa (2007), o homem buscou a todo o momento se esquivar do impasse ou, em outras palavras, da servidão. O medo tornou-se alicerce estruturante de nosso desamparo atual, isso porque, como afirma o autor, não é o “Vazio” ou a realidade que nos desampara, mas sim a nossa tentativa de nos situarmos aquém deste sentimento.

Assim, aquele sentimento, vivenciado em tenra idade pelo recém nascido, denominado de desamparo, deixou marcas mnêmicas que, por terem se instalado em um momento de estruturação precária do ego, não foram simbolizadas de forma adequada. O resultado disso é aquele constante medo de revivenciar um “algo”, que não sabemos o que é. Com isso, o desconhecido passa a ser a fonte de nossa insegurança, pois não propicia qualquer garantia de que passaremos nossa vida sem reviver aquele momento de desamparo.

Neste processo, passamos a combater tudo o que, até então, se mostrava para nós como enigmático. Os dogmas, respostas insatisfatórias, se ocupavam mais em consolar os indivíduos do que protegê-los propriamente. Mas é a partir da racionalização que procuramos responder de forma científica às grandes questões que se mostravam, até o momento, sem respostas.

Observamos, então, uma tentativa do homem de não mais se submeter a nada ou a ninguém, seja aos desígnios de uma entidade onipotente ou a variáveis sobre as quais não possuímos qualquer controle, mas que, no entanto, parecem controlar de forma arbitrária a nossa vida, como por exemplo as doenças ou até mesmo a morte.

A confrontação direta da ciência para com a figura do “Pai” se mostrou inevitável. Houve a desconstrução dos alicerces dogmáticos que garantiam a manutenção do poder da “Lei”. Desta forma, “A face contemporânea do desamparo consiste nessa impossibilidade radical de restaurar a imagem onipotente do Pai, impossibilidade intrínseca à própria linguagem, em sua incapacidade de revelar a verdade.” (KEHL, 2002, p. 68).

No entanto, este “não saber” ao qual o homem é exposto, como afirma Costa (2007), não constitui, de fato, o desamparo. Na realidade, este campo inaugurado pela perda é o que propicia o surgimento do desejo. Remetemos mais uma vez a Pereira: “*o desejo surge no mesmo lugar onde anteriormente tinham se manifestado o desamparo e a impotência.*” (PEREIRA, 1999, p. 137)

Compreendemos, desse modo, que o movimento de negar o conflito apontado por Roudinesco (2000) como a fonte de nossa sociedade depressiva, é também responsável pelo desamparo atual. Este, configurado pelo desamparo das subjetividades, se constitui, de maneira diversa às demais formas as quais denominamos como desamparo, pois, se anteriormente acreditávamos em nossa condição de servidão, ou seja, de desamparo, de uma forma ou de outra houve mobilização de nossas energias psíquicas e, bem ou mal, buscamos reconfigurar nosso estado. Todavia, o desamparo das subjetividades surge quando, enfim percebemos que nossa última esperança, a ciência, não passou de um blefe no qual, a partir de uma jogada arriscada, tivemos como prejuízo a total falta de garantias, além da incapacidade para o sofrimento. Desse modo,

[...] o homem moderno, voltado para os ideais pós-revolucionários de felicidade – ou, se quisermos, para os ideais burgueses de comodidade e bem estar – é, alguém que desaprendeu a sofrer. Não sofre com a bravura de um estóico, com o espírito de sacrifício de um súdito leal, nem com a resignação esperançosa de um cristão.’ (KEHL, 2002, p. 81)

Em nossa ânsia de buscar a “verdade” que jaz por trás de nossa condição, desconstruímos todas as bases que sustentavam, até então, o corpo social. Ao fim, após chegarmos às últimas conseqüências, percebemos que não havia nenhum pote de ouro no fim do arco-íris. Assim, podemos inferir que a falta de uma resposta verdadeiramente universal para as nossas questões, pondo fim à nossa servidão, fez com que o homem contemporâneo se cansasse da luta, pois este ansiava por uma recompensa que o coroasse por todo o seu esforço sem acabar no início de sua jornada. Conclui então, que não vale a pena sofrer, lutar ou questionar, uma vez que não há respostas, garantias ou recompensas.

Inserida, portanto, dentro de uma lógica meritocrática e racional, a dinâmica da subjetividade possui pouca, ou nenhuma, lógica. Buscamos aplicar o sistema de recompensa e mérito dentro de nosso circuito pulsional e acabamos nos sentindo confusos e desorientados. Não por acaso, após se sentir desolado, o homem contemporâneo se dirige à auto-ajuda, à religião ou à ciência, todas ao mesmo tempo, para suportar sua ferida narcísica.

Por intermédio da razão rompe com tudo aquilo que acreditava aprisioná-lo e submetê-lo. Seu destemido caráter o conduz a questionar tudo aquilo que se encontrava fora do alcance de sua explicação racional. Ironicamente, a sociedade em que vivemos, fruto final destas características do homem, é covarde e conformista, se esquia do confronto e do sofrimento e, conseqüentemente, vive seu mal-estar de forma passiva. Observamos, portanto que,

[...] o modelo de indivíduo íntegro e normal, afetado apenas por fatores extra-subjetivos, produz sujeitos incapazes de ultrapassar a intolerância infantil própria do eu-prazer; sujeitos que reagem ao mal-estar com manifestações de um ódio contra tudo o que provoque dissonância em si mesmo. Esse modo de funcionamento pressupõe um psiquismo que se recusa a incluir como própria qualquer representação do conflito e do desajuste. Tornar o desagradável, o angustiante, irrepresentável, equivale a recusar-se ao próprio pensamento, o qual, como veremos adiante, precisa levar em consideração também as marcas mnêmicas deixadas pelas experiências de desprazer.’ (KEHL, 2002, p. 79)

Entretanto, como afirmamos anteriormente, a lógica subjetiva pouco tem a ver com a lógica do mundo, pois na primeira, “o que a ‘presença’ do Vazio pede é a criação, a transformação de uma ordem subjetiva em outra.” (COSTA, 2007, p. 76) e não a imobilização de nossas forças pulsionais. Dessa forma,

[...] a autonomia entendida como imposição da ordem utilitarista, racional e instrumentalizadora é o que produz o ‘sentimento psicológico de desamparo’ e nos leva a imaginar um Bem e uma Verdade que acabam em discriminação, opressão e, finalmente, homicídio. (COSTA, 2007, p. 76)

A descrição de Kehl sobre o que se deve esperar do fim de uma análise pode, creio eu, ser utilizada de forma exemplar neste trabalho. Assim, “ao final do percurso de uma análise, não se produziu verdade, mas algum outro saber; um ‘saber que não se sabe’ mas que o sujeito já não quer recusar em troca de suas antigas racionalizações.” (KEHL, 2002, p. 74).

Em suma, podemos concluir que a noção de desamparo descrito por Freud (1926) não constitui, de maneira alguma, algo a ser lamentado ou até mesmo evitado. Propicia solo fértil para o desejo, já que este se inaugura enquanto procura aquilo que se perdeu ou que fora retirado de nosso alcance, e que, portanto, nos impulsiona para a simbolização. Contudo, como vimos em Costa (2007), a tentativa de se defender deste sentimento de “vazio” ou “mal-estar” resultou no surgimento de um desamparo antagônico à noção de Freud. O desamparo das subjetividades surge assim, como resultado final da tentativa do homem de evitar o “mal-estar”, de evitar o conflito e, em última análise, o sofrimento.

Todavia, tanto o “mal-estar”, quanto o conflito e o próprio sofrimento, estão presentes no cotidiano de um sujeito constituído pelo desejo, afinal, como afirma Kehl, “o desejo não é propriedade privada do sujeito; é o próprio da condição humana.” (KEHL, 2002, p. 132).

Sendo assim, se o desejo é, segundo a autora, próprio da condição humana e o desamparo e a impotência, segundo Pereira (1999), é que propiciam o surgimento do desejo, podemos, enfim, afirmar que a condição de desamparo é, também, própria da condição humana e do princípio humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Não são as coisas em si mesmas que perturbam os homens, mas os juízos que eles fazem sobre as coisas.”

Epiteto (Século 1 d.C)

O “mal estar” observado, tanto por Freud como por Birman, traz, de fato, a questão do desamparo. No primeiro caso, o desamparo é tratado como a sensação que acaba por colocar em movimento o desejo de união dos homens. No segundo, ele é o resultado catastrófico da tentativa do homem de se defender contra as incertezas do mundo.

Talvez este “mal estar” que, invariavelmente, se mostra presente em nossa sociedade seja fruto, antes de tudo, de nosso sistema de crenças. A sociedade ocidental elegeu como fundamental a relação de poder. Por isso a relação existente é sempre pautada dentro de questões entre o dominado e o dominador.

Por outro lado, podemos também supor que o “mal-estar” seja inerente à sociedade ou até mesmo ao ser humano. O desejo objetiva sempre um objeto que não é, por si mesmo, o alvo verdadeiro do desejo, mas é, na realidade, um substituto daquilo que se perdeu, trata-se, portanto, de um representante. Neste sentido, o “mal-estar” estaria sempre presente, já que após elegermos um objeto ou um ideal, passamos a buscá-lo incessantemente. Entretanto, alcançando este objetivo, a satisfação não ocorrerá, posto a natureza de simulacro, de representação.

Passamos, desse modo, a eleger constantemente novos objetos a serem investidos. A sensação de falta é, da mesma forma, constante. Seria este o “mal estar”?

Dentro da conceituação de Freud, tal possibilidade se mostra presente. Vimos, neste trabalho, que a humanidade elegeu diferentes visões de mundo em diferentes momentos. Investimos em um primeiro momento em nosso próprio pensamento, um movimento puramente narcísico. Posteriormente vimos o nascimento dos pensamentos religiosos e finalmente o científico. Atualmente todas as três alternativas se mostram presentes com o mesmo apelo, propiciando saídas e respostas das mais variadas.

Entretanto, para o “mal-estar” atual de Birman, definitivamente a resposta é não. Seria, na realidade, o fruto da tentativa de negar a angústia, a incerteza e o conflito. O homem, em sua tentativa de se tornar senhor absoluto de seu próprio destino, rompeu com tudo aquilo que não pudesse propiciar uma resposta convincente. Desta forma, depositou na razão a esperança de liberdade que tanto almejava. Neste sentido, rompeu com explicações, tradições, cultos e

rituais que julgava impróprios para uma explicação racional. As respostas oferecidas por tais práticas baseavam-se em valores que não elegiam a razão como eixo primordial e, portanto, não centravam o homem como medida de suas relações.

Sendo assim, o “mal-estar” seria correlato desta falta de medidas, nas quais o homem, em seu anseio por liberdade, se encontra sob a pena de não poder contar com nenhuma proteção. Cabe aqui, então, um novo questionamento: Seria Liberdade isto que o homem encontrou? O questionamento se mostra pertinente, posto o efeito contrário que se sucedeu. Afinal, sem garantias, o sujeito contemporâneo procura de forma desesperada algo em que se agarrar, fazendo com que fundamentalismos extremos – religiosos ou políticos – ressurgam com força dentro de nossa sociedade.

Portanto, ao término deste trabalho concluímos que o desamparo realmente necessita de estudos mais aprofundados e amplos. Sua complexidade e importância, para o entendimento da Psicanálise, apresentam-se não somente nos textos freudianos, mas, sobretudo, nos novos desafios que esta ciência tem pela frente. Esta percepção é corroborada quando encontramos em Costa a seguinte pontuação: “Penso, no entanto, que faz diferença clínica, teórica e ética acreditar ou não que somos”ontologicamente” desamparados. Sugiro, por essa razão, que a noção seja bem mais estudada, para ser utilizada, quando e se necessário, da melhor maneira possível.” (COSTA, 2007, p. 59)

Entendemos, também, que a imagem de felicidade, proposta e vendida para os sujeitos contemporâneos, não permite qualquer espaço para a dúvida ou sentimento de desamparo. Pudemos observar no decorrer deste trabalho como o desamparo desempenha função primordial para o reconhecimento do outro e como esse possui resultados importantes, tanto no que tange ao reconhecimento da necessidade do outro, enquanto sujeito desejante, quanto na constituição de seu circuito pulsional.

Contudo, somos levados a acreditar e, conseqüentemente, apostar, em relações que substituam o sujeito por objetos, desse modo, as pessoas são usurpadas de sua posição por objetos que podem ser comprados. Isto se torna uma manobra interessante, já que nesta nova relação observada, o homem contemporâneo dificilmente é contrariado e se, por acaso vier a ser, basta substituir por outros objetos. Sendo assim, as relações se tornam descartáveis.

Esta relação pode ser claramente observada, por exemplo, em nossas crianças, pois estas se tornam cada vez menos aptas a aceitarem a vontade alheia, e menos capazes de suportarem qualquer tipo de frustração. Um fator contribuinte para este acontecimento é o fato de que as crianças nos dias atuais se relacionam mais com máquinas do que com outras crianças. A exposição a computadores, videogames e outros aparelhos eletrônicos que

propõem uma pretensa interatividade, acaba por sentenciar estes infantes a uma relação de pura dominação. Isso porque em suas interatividade com estes objetos, não observamos qualquer reciprocidade de fato, há, na realidade, apenas a dominação da criança, afinal, basta um clique e o que se deseja é realizado automaticamente, sem questionamentos, sem restrições.

Os jogos de regras, amplamente difundidos como os precursores de uma sociabilidade infantil, estão sendo cada vez menos procurados. Da mesma forma, as brincadeiras coletivas dão espaço para atividades individuais, as quais lançam estes infantes ao isolamento.

Não podemos negar o fato de que a sociedade é reflexo de uma estrutura social e política, exploramos isso em Lasch (1983), Fuks (1998), entre outros. Contudo, existe ainda outro fator que influencia os constituintes desta sociedade e, portanto, a sociedade em si. A forma como são ministrados os cuidados aos bebês traz conseqüências diretas sobre a forma como estes viverão suas vidas. Se, a questão do desamparo passa por um sistema de crenças, estas serão, necessariamente, transmitidas. Relações familiares, portanto, possuem influência direta sobre a forma como esta comunidade se comportará.

Talvez, e aqui apresento hipóteses pessoais, a confiança seja imprescindível no que se refere à questão do desamparo. Confiar naquele que nos mantém vivo, naquele que mantém nossos sonhos ou até mesmo nossos temores vivos, enfim, confiar na vida de forma geral, faz com que, desse modo, apesar de nos sentirmos desamparados, possamos considerar que não o seremos permanentemente. Esta confiança imprime aos sujeitos que são acometidos por tal sentimento, o movimento de ruptura, de mudança, pois acreditar de alguma forma em algo, seja em si mesmo, Deus, tecnologia ou qualquer outra coisa, dá condições necessárias para se lançar na busca por amparo.

Trata-se de vários questionamentos que surgiram durante o desenvolvimento da pesquisa e que, infelizmente, não puderam ser contemplados. Temos, por exemplo, a questão do trabalho que figura, atualmente, dentro de um duplo papel: como formador de identidade e, portanto, propiciador de saúde mental, e como captor de subjetividades para uma sociedade de consumo. Da mesma forma, a violência da qual somos vítimas na atualidade, também suscitou considerações que não puderam ser abordadas. A passagem da representação para o ato em si é passível de estudo dentro desta linha de trabalho. O ódio não é mais representado de forma subjetiva, mas sim, de forma concreta, o episódio das torres gêmeas de 11 de Setembro, por exemplo, demonstra, de maneira contundente este fenômeno.

Fica, portanto, dentro de várias hipóteses, a certeza de que há ainda muito a ser estudado acerca do assunto.

Em suma, uma maior compreensão da noção de desamparo dentro da Psicanálise, pode imprimir uma importante ampliação dos conceitos que foram trabalhados não somente nos textos freudianos, como também, nos autores que o precederam e, do mesmo modo, os que o sucederam.

“Sofri o grave frio dos medos, adoeci. Sei que ninguém soube mais dele. Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio.”

Guimarães Rosa (A Terceira Margem do Rio)

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, J. **Entre angústia e Desamparo**. *Ágora*, 2(2): 96-109, 2001.

BARTUCCI, G. **Fragilidade Absoluta: ensaios sobre Psicanálise e contemporaneidade**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2006.

BIRMAN, J. **Arquivos do Mal Estar e da Resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Estilo e Modernidade em Psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **O Mal Estar na Atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BRITO, G.M. **Solidão, tédio e desamparo: uma visão à luz do narcisismo**. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 39(2): 113-124, 2005.

COSTA, J. F. **O mito psicanalítico do desamparo**. *Ágora*, 3 (1): 25-46, 2000.

_____. **O Risco de Cada Um: e outros ensaios de psicanálise e cultura**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao estado. Psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1990.

FARAH, B. L. & HERZOG, R. **A psicanálise e o futuro da civilização moderna**. *Psyché*, 2005. (no prelo).

FREUD, S. **Sobre o Mecanismo Psíquico dos fenômenos Históricos: Uma Conferência**. In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1893)

FREUD, S. **A Etiologia da Histeria.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1896)

_____ **Projeto para uma psicologia científica.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1895)

_____ **Obsessões e Fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1895)

_____ **Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1895)

_____ **Resposta às Críticas a meu Artigo sobre a Neurose de Angústia.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1895)

_____ **Três ensaios sobre a sexualidade.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. VI). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1905)

_____ **A Relação dos Chistes com os Sonhos e o Inconsciente.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. VIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1905)

_____ **O Esclarecimento Sexual das Crianças.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1907)

FREUD, S. **Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1908)

_____ **Totem e tabu.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1913)

_____ **Sobre o narcisismo: uma introdução.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Texto original publicado em 1914)

_____ **Luto e melancolia.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1917 [1915])

_____ **Os Instintos e suas vicissitudes.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1915)

_____ **Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte.** . In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV) Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1915)

_____ **Conferências introdutórias sobre Psicanálise: Conferência XXV – A Ansiedade.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVI) Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1916 – 1917)

_____ **Uma dificuldade no caminho da psicanálise.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Texto original publicado em 1917)

_____ **O Estranho.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Texto original publicado em 1919).

FREUD, S. **Além do Princípio do Prazer.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1920)

_____ **Psicologia de grupo e análise do ego.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1921)

_____ **O Ego e o Id.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1923)

_____ **Inibições, sintomas e ansiedades.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1926)

_____ **O futuro de uma ilusão.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1927)

_____ **Mal Estar na Civilização.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (1996). (Texto original publicado em 1930)

_____ **Novas conferências Introdutórias Sobre Psicanálise: Conferência XXXII – Ansiedade e Vida Pulsional.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXII) Rio de Janeiro: Imago. (1996). (Texto original publicado em 1932 – 1933)

_____ **Novas conferências Introdutórias Sobre Psicanálise: Conferência XXXV – A Questão de uma Weltanschauung.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXII) Rio de Janeiro: Imago. (1996). (Texto original publicado em 1933)

FREUD, S. **Análise Terminável e Interminável.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII) Rio de Janeiro: Imago. (1996). (Texto original publicado em 1937)

_____ **Esboço de Psicanálise.** In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII) Rio de Janeiro: Imago. (1996). (Texto original publicado em 1938 – 1940)

FUKS, M. P. **Mal Estar na Contemporaneidade e Patologias Decorrentes.** Psicanális, n. 9 e 10: 63-78, 1998-99.

GARCIA, C. A. & COUTINHO, L. G. **Os novos rumos do individualismo e o desamparo do sujeito no contemporâneo.** Psyché, 8 (13):125-140, 2004.

GUIMARÃES, L.T. **Ausência de poder e desamparo.** Revista brasileira de Psicanálise, 39 (2): 37-44, 2005.

HORNSTEIN, L. **Introdução à Psicanálise.** São Paulo: Escuta, 1989.

KEHL, M. R. **Sobre Ética e Psicanálise.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002

KRISTEVA, J. **As novas doenças da alma.** Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAPLANCHE, J. **Problématiques – I, L’angoisse.** Paris: PUF, 1981.

LASCH, C. **A Cultura do Narcisismo: A vida Americana numa era de Esperanças em Declínio.** Rio de Janeiro: Imago, 1983.

MARIN, I.S.K. **Sujeito, desamparo e violência.** Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 2(3): 75-88, 1999.

MARTINS, A. **Desamparo: onipotência, narcisismo e univocidade.** Cadernos de psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, 20(12): 57-67, 1998.

MELLO NETO, G.A.R. **Angústia e sociedade na obra de S. Freud.** Campinas, São Paulo: Ed Unicamp, 2000. (no prelo)

MENEZES, L. S. **Desamparo.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

_____ **Pânico: Efeito do desamparo na contemporaneidade. Um estudo Psicanalítico.** São Paulo: Casa do Psicólogo, FAPESP, 2006 (Teses e Dissertações)

MEZAN, R. **Freud: A Trama dos conceitos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1990.

PEREIRA, M. E. **Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico**. São Paulo: Escuta, 1999.

REIS, A.A. **Desamparo e Realidade**. *Psyché*, 4(6): 133-150, 2000.

ROSENBAUM, Y. **O desamparo como modo de Subjetivação: Clarice Lispector e Guimarães Rosa**. *Psyché*, 4(6): 151-160, 2000.

ROUDINESCO, E. **Por que a Psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

RUPRECHT, R. **A constituição do sentimento religioso: da experiência do desamparo primordial à elaboração de um vínculo vocacional**. 2004. 270f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual Paulista, Assis/SP, 2004.

SAFRA, G. **A face estética do self: teoria e clínica**. São Paulo: Unimarco editora, 1999.

SALZTRAGER, R. **Do desamparo à fantasia Efetiva**. *Pulsional*, 19(185): 76-87, 2006.

TELLES, R.S. **As Vicissitudes da teoria da Angústia na obra Freudiana**. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 3(1): 60-70, 2003.