



Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica
ISSN: 1516-1498
revistaagoraufrj@gmail.com
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Brasil

Enriquez, Eugène
PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS
Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, vol. VIII, núm. 2, julio-diciembre, 2005, pp. 153-174
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=376534570001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS

Eugène Enriquez

Professor e
pesquisador no
Laboratoire de
Changement Social
(UFR-Sciences
Sociales),
Université Paris 7

Tradução
Pedro Cattapan

RESUMO: Este artigo busca apreciar as relações entre a psicanálise e as ciências sociais com um olhar crítico sobre os avanços referentes ao campo de estudos psicanalíticos ligado ao social, bem como aos estudos sociológicos permeados por um referencial psicanalítico, desde Freud até hoje em dia. O artigo se calca principalmente na defesa da abordagem psicanalítica no plano social, mostrando que não se trata de um uso inadequado da psicanálise, mas sim do fato de não ser possível pensar numa psicanálise fora daquele plano, uma vez que a constituição do sujeito se faz justamente pela entrada no social.

Palavras-chave: Psicanálise, ciências sociais, Freud.

ABSTRACT: Psychoanalysis and social sciences. This article attempts to research the relations between psychoanalysis and social sciences with a critical sight on the advances concerning the field of psychoanalytical studies related to social subjects as well as that of sociological studies influenced by psychoanalysis, since Freud until nowadays. The article is based specially on the defense of the psychoanalytical approach of the social field, showing that it's not about an inadequate use of the psychoanalysis, but the fact that it's not possible to think in a psychoanalysis outside that field once the constitution of the subject is made exactly by the entrance in the social field.

Keywords: Psychoanalysis, social sciences, Freud.

Em “Dois verbetes de enciclopédia” (1923[1922]), Freud definiu a psicanálise como:

“1. um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo; 2. um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos; e 3. uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo destas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica.” (FREUD, 1923 [1922]/1996 p.253, grifo nosso)

Assim, a psicanálise não é unicamente um procedimento terapêutico; ela é, também (ou, para ser mais exato, ela é tornada, pouco a pouco) uma ciência, aquela do psiquismo, aquela dos processos inconscientes que se desenrolam não apenas no indivíduo isolado, mas também nos grupos, nas instituições, nas produções do espírito. As “avaliações psicológicas” sobre os outros domínios têm, aliás, com Freud e a partir de sua obra, ganhado tal importância que não há mais domínios da vida humana e social que não podem ser submetidos à investigação psicanalítica. Decerto, tal extensão da psicanálise coloca problemas tremendos. A “psicanálise aplicada” fora do tratamento suscita apreensões e, em geral, rejeição. Jacques Lacan é bastante firme a este respeito. Ele escreve: “A psicanálise não se aplica, no sentido próprio, senão como tratamento e, portanto, a um sujeito que fala e que escuta” (apud JULIEN, 1990, p.55). Apesar de tais reservas ou reprovações, a psicanálise anexou, pouco a pouco, novos campos do saber, de tal modo que certos autores a concebem como podendo dar nascimento a uma nova “antropologia”.

Freud, aliás, tinha manifestado bem cedo seu interesse pela junção das disciplinas psicológicas e sociais. Desde “O interesse científico da psicanálise” (1913/1996), ele sublinhava a originalidade da abordagem psicanalítica (a exploração dos processos inconscientes e individuais com a finalidade de tratamento das neuroses) e as contribuições que esta nova perspectiva científica (e que renovam a própria concepção de ciência) poderiam oferecer às ciências sociais; com o inconsciente desempenhando um papel quase sempre primordial e, de todo modo, importante na totalidade das condutas humanas. Mais tarde, em seus textos ditos antropológicos ou sociológicos, de “Totem e tabu” (1913[1912-13]/1996) a “Moisés e o monoteísmo” (1939[1934-38]/1996), ele se empenhará em distinguir as origens e as transformações do laço social.

A atenção que ele deu a tais problemas, desde o início, irrigou seu pensamento. Não se deve esquecer que, antes de tornar-se médico e de orientar-se para a psiquiatria, tenha manifestado inclinação pela especulação filosófica e viva curiosidade pelos fenômenos políticos e sociais que o haviam conduzido a traduzir o livro de John Stuart-Mill (1830/2005) sobre “o assujeitamento das mulheres”

que se pode considerar, mesmo tendo sido escrito por um homem, como a primeira obra “feminista”. Certamente, ele tinha resistido (ele diz isto de modo explícito) à sua tendência espontânea à especulação, que o fascinava e, ao mesmo tempo, o amedrontava, pois temia se deixar levar por algumas “divagações” (como testemunha seu interesse pelo ocultismo), tendo empreendido estudos científicos severos com o objetivo de canalizar ou recalcar seus interesses primários.

Mas, apesar dos esforços, Freud não deixava de ser “um filho de seu tempo”, um filho de sua cidade, Viena-fim-de-século, local onde começa a predominar este “apocalipse alegre” denunciado por Karl Kraus (1910), nesta cidade onde a turbulência social, agitações, violência, apatia e neurose disputavam a cena.

Apontaremos apenas dois dos elementos desta “configuração”, mas que são essenciais para compreender o caminho tomado por Freud.

Em primeiro lugar, Freud nunca renegou suas origens judaicas, apesar de seu agnosticismo e mesmo ateísmo. Como teria podido fazê-lo quando precisava centrar-se em sua obra sobre a questão das origens? Origem da sexualidade, origem do sujeito, origem do social. Ora, uma das grandes questões que aparecem em Viena, na época, é a questão judaica. Freud nunca suportou que seu pai tivesse podido, um dia, ser humilhado enqüanto judeu. E sentiu uma verdadeira alegria quando a constituição do ministério austríaco, dito “burguês”, incluiu, pela primeira vez, ministros judeus. Experimentou um grande pesar ao constatar o crescimento de um anti-semitismo freqüentemente virulento (em parte induzido, sem dúvida, pela presença de duzentos mil judeus em Viena, em 1923, por conta do êxodo para a cidade de numerosos ‘judeus rurais’, pela obtenção de direitos cívicos pelos judeus e pelo papel essencial desempenhado por outros numerosos judeus — artistas, escritores, músicos — na vida intelectual do país). Este anti-semitismo tinha permitido a Karl Lueger,¹ anti-semita notório — cuja campanha eleitoral se apoiou nas ameaças que os judeus representavam para o império —, ser eleito presidente da câmara dos deputados da cidade. E isto apesar da oposição do imperador Francisco José, que protegia os judeus. (O que faz com que muitos dos judeus, como Joseph Roth (1927), autor de *A marcha de Radetzky*, tenham permanecido fiéis nostálgicos do Império Austro-Húngaro.) Sabe-se que Francisco José impediu, por duas vezes, que Lueger se tornasse presidente da câmara dos deputados mas, na terceira vez, acabou cedendo à pressão eleitoral.

De mais, Freud teve, graças às suas origens, a maior dificuldade para ser nomeado professor “extraordinário” (e não ordinário, ou seja, titular, assim como ele desejava). Tendo conhecimento das teses de Theodor Herzl (1895/1960) sobre “o Estado judaico” e, mesmo que ele nunca tenha abraçado a causa dos

¹ Lueger (1844-1910), político vienense ultraconservador, considerou que para ser prefeito de Viena era preciso conquistar as grandes massas anti-semitas.

sionistas, manteve relações com muitos dentre eles (em particular com o irmão de Stefan Zweig, Arnold Zweig, que emigrou para Israel). Essa questão judaica esteve sempre presente em seus pensamentos, embora Freud só vá abordá-la de frente em sua última obra: “Moisés e o monoteísmo” (1939 [1934-38]/1996) — publicado em vida, o livro que escreveu com o embaixador W. Bullitt sobre o presidente Wilson não apareceu senão postumamente. Foi ela que o deixou tão receptivo aos problemas da origem, da filiação, da violência, do papel desempenhado pelos “grandes homens” e, talvez antes de tudo, à potência do afetivo e do irracional, que lhe fornece o desejo e a vontade de os interpretar.

Em segundo lugar, Freud, portando um olhar lúcido sobre a sociedade vienense, e atualizado com as idéias dos escritores que lhe são próximos, observa indivíduos neuróticos, histéricos, suicidas e suicidados, sujeitos com a vertigem do apocalipse, indivíduos que não têm mais pontos de referência e que não sabem mais para onde vão. Ele vê, ainda, burgueses comprimidos na mais puritana moral, ao mesmo tempo que correm atrás das meninas fáceis que encontram em seus passeios sobre o Prater. Ele se dá conta tanto da explosão quanto da repressão de uma sexualidade exacerbada (toda a obra de Arthur Schnitzler (1862-1911), *O despertar da primavera* (1891) — que será prefaciada por J. Lacan quando traduzida para o francês — e *Lulu* (1913) — que se tornaria o protótipo da mulher fatal de Franz Wedekind, da qual Alan Berg² fará uma ópera sublime — testemunham isto). Toma consciência do assujeitamento das mulheres e de sua impossibilidade de expressão, salvo sob a forma de sintomas neuróticos. O “miserável pequeno monte de segredos”, para retomar a expressão de André Malraux (1941), se expõe na vida privada e na vida pública. O inconsciente e a sexualidade são legíveis por toda parte. Restava desnudar seus mecanismos. Freud se aplicará a esta tarefa.

Estes dados biográficos servem para compreender as razões do caráter necessário da existência das incidências da psicanálise sobre as ciências sociais posto que a *démarche* analítica é, em sua essência, uma *démarche* na qual o pesquisador não pode ser separado ao homem de ação (o cientista do terapeuta), em que o pesquisador está pessoalmente implicado em seu projeto e em que o sucesso terapêutico é função da corrente afetiva e libidinal que liga o analista e seu paciente (transferência e contra-transferência). Se, então, Freud tivesse tido outros interesses, se tivesse nascido em outro meio, ele não teria constituído seu objeto de ciência da mesma maneira. Se lembarmos que a psicanálise, contrariamente a todas as outras ciências (naturais, físicas, sociais, humanas) e apesar das influências (de Meynert, Brücké, Charcot, Janet, Breuer) a que ela se submeteu e das quais ela deve se desfazer, é, de saída, a obra de um só homem (“a psicanálise é

² Obra inacabada (1929), terminada por F. Cerah (1919).

minha criação”, escreve Freud), a impossibilidade de se separar o projeto psicanalítico da pessoa de Freud se tornará evidente. Jacques Lacan foi particularmente sensível a este aspecto. Ele escreve, em um texto de sua mocidade (1938), sobre “os complexos familiares”:

“O sublime acaso da genialidade talvez não explique, por si só, que tenha sido em Viena — centro, na época, de um Estado que era o melting-pot das mais diversas formas familiares, desde as mais arcaicas até as mais evoluídas, desde os derradeiros grupos agnatos de campões eslavos até as mais reduzidas formas do lar pequeno-burguês e as mais decadentes formas do casal instável, passando pelos patriarcismos feudais e mercantis — que um filho do patriarcado judaico imaginou o complexo de Édipo.” (LACAN, 1938, p.67)

Todavia, o interesse de Freud pela análise do campo social não é suficiente para resolver os problemas epistemológicos colocados pela aplicação de uma ciência do sujeito individual às ciências do coletivo (sociologia, pedagogia, mitologia), de uma ciência da realidade psíquica (cujos motores são o desejo e a fantasia e cujo domínio é aquele do imaginário e do simbólico) às ciências da realidade histórica, que estão centradas sobre os grupos e movimentos sociais que definem conscientemente projetos, defendem causas, empreendem lutas e constroem instituições.

Esta tensão entre dois tipos de ciências levou psicanalistas e sociólogos a desconfiarem da psicanálise aplicada e a distinguir, na obra freudiana, uma parte científica (sua obra de desbravador e de decifrador da psique) de uma obra puramente especulativa, na qual Freud se deixaria levar pelos demônios de sua juventude imaginativa (o que acontece a muitos homens sexagenários), afastando-se de seu domínio, renunciando aos princípios metodológicos e abandonando-se a um discurso geral sobre o laço social, a civilização, a horda, a massa, etc., bastante banal porque não se apoiava em nenhuma investigação precisa. Discurso em contradição com aquele de um psicanalista no curso do tratamento, que escuta com atenção a palavra de um cliente singular e que estabelece, com este, relações específicas.

Freud seria, assim, desautorizado.³ Ele teria aplicado os conceitos “da esfera de onde eles nascem e são desenvolvidos” a outras esferas sem retrabalhar os conceitos, sem os transformar, sem lhes “conferir a função de uma forma” (CANGUILHEM, 1955) e teria abandonado um campo acessível à compreensão

³ Quando apresentei minha tese sobre as obras sociológicas de Freud, o presidente da mesa, psicanalista francês de grande reputação, me perguntou quais “as razões que me fizeram interessar-me pelas ‘obras não científicas de Freud’”.

e à interpretação por aquele acessível à explicação. Ele teria passado das “ciências do espírito” às “ciências da natureza”, não se interessaria mais pelo sentido das condutas, ele descreveria encadeamentos de causas e efeitos.

Tal crítica não pode ser recusada por completo. Freud não tinha sabido ou podido (e seus sucessores, apesar dos esforços, também não) resolver todos os problemas epistemológicos que se apresentavam.

Porém, duas razões impedem que subscrevamos este julgamento negativo. São elas:

1. a primeira pode se enunciar assim: a psicanálise não é apenas uma ciência da psique do indivíduo isolado, ela é concernida (pelo) e ela concerne diretamente o social. Em uma palavra, a psicanálise tem por objetivo compreender como se forja o laço social e permitir aos sujeitos existirem da maneira mais autônoma possível no conjunto social com o qual eles assinam (consciente ou inconscientemente) um contrato narcísico (AULAGNIER, 1975).
2. O método da escrita das obras sociológicas de Freud é coerente com a *démarche* adotada no tratamento. Freud não argumenta, ele faz descobrir.

Retomemos estas duas razões.

1. Psicanálise e campo social

No começo de “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1996), Freud declara:

“O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado de perto. É verdade que a psicologia individual se relaciona com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raras vezes (...) se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social.” (FREUD, 1921/1996, p.81)

Assim, torna-se claro que o indivíduo não existe fora do campo social. O sujeito humano é um sujeito social. (O selvagem de l’Aveyron nunca pôde se tornar um ser humano de verdade.) Não são senão os outros (em particular, os pais ou os primeiros educadores) que podem reconhecê-lo enquanto totalidade, da qual eles falam, e que acede a seu primeiro regozijo de existir no momento do “Estágio do espelho” (LACAN, 1949/1998) e como portador de desejos que podem assegurar-lhe seu lugar na dinâmica social — lugar que ele deverá investir

narcisicamente a fim de continuar a tradição ou de combatê-la (como evoca o contrato narcísico de Aulagnier [1975]). Os processos de socialização pelos quais o *infans* passa e que são sempre, para ele, as marcas de uma violência “necessária” (AULAGNIER, 1975) (violência estruturante) e a experiência da castração simbólica permitirão a passagem do *infans* à criança, quer dizer, a passagem de um ser associal, animado por um desejo de total-potência (ligado, de fato, a um sentimento de real impotência), a um ser social que integra os valores de seu grupo e se localiza em relação a eles, e o acesso à humanidade. Humanidade quer dizer (pela intermediação dos processos de recalcamento e idealização que se instauram) a capacidade de amar o outro e de se amar (a libido objetal não sendo necessariamente oposta à libido narcísica), de trabalhar com os outros (o homem “normal”, como assinala Freud, não é aquele que pode amar e trabalhar?), de sublimar suas pulsões mais violentas e mais destrutivas nas artes, nas ciências e em toda atividade socialmente valorizada. O indivíduo, como escreveu Foulkes (1978, p.156) mais tarde, é “o elo de uma longa corrente”; Freud teve essa intuição bem cedo. É por isso que a psicanálise não é reduzível à psicologia. Ela é uma ciência psico-social tendo como característica perceber que a outra cena (aquela do inconsciente, aquela do imaginário) é tão (e, talvez, mais) interessante quanto aquela do visível, o objeto habitual das ciências sociais.

Assim, a psicanálise não é apenas a ciência da psique individual, mas também aquela das interações entre os diversos indivíduos, dos processos de identificação, de projeção e da formação de fantasias ativadas nas inter-relações e que desorientam a realidade psíquica dos indivíduos, aquela das “alianças intersubjetivas” (KAËS, 1994) que se atam e desatam no campo social, que lhe dão forma ou que trabalham por sua implosão. Ora, qual é o objetivo das ciências sociais (sociologia, etnologia, economia, política etc.) senão tentar saber como os indivíduos interagem e vivem em grupo, fundam as sociedades (as “entidades cada vez maiores”, seguindo a expressão de Freud), elaboram mitos, adotam comportamentos econômicos e políticos? Em certo aspecto — colocando de lado os processos puramente narcísicos irreduzíveis aos mecanismos sociais — as ciências sociais e a psicanálise têm o mesmo objeto: a criação e a evolução do laço social. Se as ciências sociais visam mais os resultados objetivos das interações e se a psicanálise está mais centrada nos processos inconscientes que fazem esta criação, não obstante, as ciências sociais — se elas querem dar conta do “comportamento do grupo todo” (MAUSS, 1920) — não podem resolver o impasse sobre a maneira pela qual os sujeitos sociais sentem os fenômenos, experimentam temores e empreendem ações; sobre seu imaginário individual e sobre o imaginário social que contribuem para criar, sobre os processos de identificação que são o acervo de todos os homens ao longo de sua existência (e não só ao longo de sua infância), assim como sobre os outros processos centrais (recalcamento,

repressão, canalização e sublimação das pulsões) que são demandados pela sociedade na qual eles vivem.

2. O método de escrita da obra “sociológica”

A escrita de Freud, em suas obras, está ligada à sua postura de analista. Enquanto habitualmente um trabalho explicativo tenta, de maneira soberana, desdobrar o conteúdo explorado (‘explicar’ quer dizer ‘desdobrar’ completamente, fazer ver o conjunto sem omitir nada de significativo), dito de outra forma, fazer surgir a verdade que se esconde nas dobras da aparência (nós sabemos, desde a pintura da Renascença, que a dobra é o próprio símbolo de uma verdade que não pode e que deve, ao mesmo tempo, ser exposta; certos autores mostraram que a dobra era a característica decisiva da grande pintura italiana da época, pintura que exprimia a própria essência da civilização ocidental que se instituía), o trabalho de Freud se apresenta sempre sob o modo de fragmentos, de documentos, de quebras, de idas e vindas, de hipóteses avançadas, mal desenvolvidas, às vezes abandonadas progressivamente no desenrolar do texto, de repetições, de sugestões ou, ainda, diálogos. Se pensamos na hipótese essencial que coloca a existência de uma horda primitiva e da morte do Pai no capítulo IV de “Totem e Tabu” (1913[1912-13]/1996), nada nos primeiros capítulos anuncia nem prefigura esta hipótese escandalosa que suscitou tanto entusiasmo quanto reprovação. Além disso, esta será reafirmada nas obras ulteriores, mas, a cada vez, acompanhada de adições ou, pelo contrário, extremamente resumida, como se Freud sentisse a necessidade de persuadir a si e ao leitor de sua justificação. Quando lemos “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1996) não podemos deixar de admirar os desenvolvimentos originais que se encontram na parte nomeada com modéstia de “anexos” que dá, na realidade, todo um colorido a esta obra. Quanto a “O futuro de uma ilusão” (1923/1996), sabemos que o trabalho é concebido como um diálogo entre o mantenedor da ilusão religiosa e seu opositor, e que os argumentos apresentados não foram (exceto a declaração final) a melhor parte de nenhum dos dois protagonistas.

É desnecessário dar mais exemplos. Definitivamente, pode-se dizer que Freud não tentou escrever obras construídas logicamente fazendo referência a uma démarche indutiva ou dedutiva, mas quis, ao contrário, nos fazer sensíveis ao seu trabalho de descoberta, às suas associações espontâneas, às suas contradições, à expressão de seu entusiasmo, aos seus medos, às suas denegações; isto é, ele nos faz saber que mesmo onde ele estuda o campo social, ele permanece um psicanalista (e não um simples clínico do social, posição honesta, mas limitada e, quase sempre, mais próxima daquela de um psicossociólogo ou de um sociólogo clínico), um homem descobrindo o sentido, se deixando levar, apanhar por ele, angustiado e atento à sua presença ou à sua ausência. É, sem dúvida, por esta razão

que os textos parecem extremamente desorientadores: no lugar de teses fortemente argumentadas e afirmadas, eles nos contam histórias, lendas, forjam mitos, nos transmitem “considerações”, convidam à imaginação e nos propõem um esquema explicativo geral que tem sua coerência mesmo que possamos, numa primeira leitura, ter o sentimento de ler um discurso descosturado embora muito sugestivo. Freud nos dá, também, o admirável exemplo de alguém que, através de sua escrita, se compromete em nos fornecer ao mesmo tempo explicações e interpretações, fazendo-nos partilhar sua visão compreensiva dos fenômenos estudados. Dificilmente o leitor pode se afastar das idéias enunciadas, pois é sempre desconfortável recusar uma bela história que se mantém apenas por argumentos brilhantes e que pareçam decisivos.

É decerto impensável dar conta da complexidade da obra freudiana concernindo o campo e o laço social em um breve artigo. Em contrapartida, é possível precisar a preocupação central de Freud: estabelecer uma teoria do nascimento da cultura e da civilização, de seus avatares, das condições de seu funcionamento, de seus destinos possíveis: a destruição ou o progresso para a espiritualidade.

O que é uma cultura? Em “O futuro de uma ilusão” (1927/1996), ele escreve:

“A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais — e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização —, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, em especial, a distribuição da riqueza disponível.” (FREUD, 1927/1996, p.15-16)

Se Freud não separa cultura de civilização é por duas razões: 1. para não participar da querela instituída na Alemanha entre a *Kultur* (termo alemão introduzido por Herder que designa a totalidade orgânica específica característica de um povo em particular) e a *Zivilisation* (adaptação do termo francês *civilisation* que diz respeito ao refinamento dos costumes, das boas maneiras, do *savoir-vivre*, do caráter medido e um tanto artificial das relações sociais) — termo pelo qual Luís XIV, e em seguida o Século das Luzes, quis estabelecer uma distinção estrita entre os povos “bárbaros” e os povos de elevada distinção, “civilizados” (e, do mesmo modo, no interior de uma nação, entre o povo mal educado e a aristocracia refinada);⁴ e 2. também para marcar que todas as organizações sociais são

⁴ A oposição entre a *Kultur* alemã e *civilisation* francesa será profundamente analisada, mais tarde, por Norbert Elias (1969), em sua obra *A civilização dos costumes*.

procedentes de uma superação ou mesmo de uma negação frontal e total das condições animais da vida.

Aliás, Freud, em “Mal-estar na civilização» (1930[1929]), dará uma definição de civilização bem próxima daquela de cultura: “...a palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas de nossos antepassados animais, e que servem a dois intutitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 1930 [1929]/1996, p.96). Qual é a origem da civilização? Freud, apesar de ter escrito que a psicanálise deveria se interessar apenas pela realidade psíquica e não pela realidade histórica, que ela não deveria jamais introduzir o padrão desta última realidade nas formações psíquicas recalcadas e, em contrapartida, centrar-se na análise das fantasias, vai avançar uma tese que se baseia, pelo contrário, na força do acontecimento. Em “Totem e Tabu” (1913[1912-13]/1996), a partir de suas leituras de Darwin, Frazer, Atkinson e Robertson Smith, ele avança a hipótese segundo a qual, na origem dos tempos (portanto, na meta-história) existia “uma horda primeva” submissa a um grande macho que reservava a si mesmo a posse sexual das mulheres (e que tinha acesso à linguagem; esta última idéia sendo evocada em 1939, “Moisés e o monoteísmo”) e que, então, se comportava como um ser onipotente fazendo reinar apenas as relações de força. Os filhos excluídos (talvez impelidos por sua mãe, segundo Moscovici [1972/1994]) teriam se reunido e tramado uma conspiração contra o Pai (ou, mais exatamente, o chefe da horda) para assassiná-lo e devorá-lo. Mais tarde, tomados de remorsos, eles teriam idealizado este ser e o teriam transformado em totem (em antepassado, em Deus), fiador das leis que eles começaram, então, a estabelecer afim de não instaurar, após o assassinato do pai, a rivalidade entre os irmãos. Assim, “No princípio foi o ato” (Goethe, citado por Freud). Teria sido necessário que o chefe (e Freud escreveu que este ato deve ter se repetido certo número de vezes na história) tenha sido assassinado de fato, e não apenas simbolicamente (a humanidade começou, assim, “por um crime cometido em conjunto”), para que o sentimento de culpa possa ter nascido e que tenha se criado “as organizações sociais, as restrições morais, as religiões”. Assim, o complexo de Édipo, descoberto por Freud no nível do psiquismo individual, tem da mesma forma um papel determinante e estruturante no nível da vida coletiva. Certamente, não continua sendo necessário que o ato ocorra (particularmente, é a tese de Lévi-Strauss (1949) analisando “Totem e Tabu”) para que a fantasia se desenvolva, pois a fantasia é inventiva, se nutre das impressões e das projeções mais inesperadas, é expressão da pulsão e do desejo; isto não impede que a realidade ofereça seu ponto de partida e seu ponto de apoio à sua criação e à sua manifestação.

Uma vez criada uma civilização, como mantê-la? Fundamentalmente, graças à pulsão de vida que atravessa tanto as instituições quanto os grupos e

indivíduos. O laço libidinal é originário e é ele que permite o reconhecimento da existência do outro. É justamente porque ele não existe no tempo da horda que a horda permanece uma horda e não uma civilização ou uma instituição; é porque ela é regida pela violência pura que os outros não podem aceder à existência. O crime cometido em conjunto, fazendo do chefe um pai (pelo fato do remorso)⁵ o constitui em outro (em objeto de amor e de ódio) e instaura o reconhecimento mútuo, a criação do outro generalizado. E cabe acrescentar que o próprio sujeito se constitui como sujeito pela existência do outro: é porque um outro nos ama, nos fala e nos olha que nós existimos enquanto sujeitos humanos. Sem a presença dos outros, nós não poderíamos aceder à humanidade.

Este sujeito é o fruto das identificações múltiplas das quais Freud nos fala em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1996). A identificação primária será aquela de cada sujeito ao cabeça, ao chefe. Por que razões? Porque o chefe (esta pessoa central), contrariamente ao chefe da horda, em uma civilização, nas instituições, nas organizações, nos grupos, pronuncia em nossa consideração desta vez, aqui, um discurso de amor. Por este discurso de amor igualitário, ele cria o grupo, e cada um de seus membros vai introjetar o líder como objeto ideal e vai substituir seu próprio ideal do eu pelo ideal encarnado nesta figura transcendente. O amor que é dado, retorna. Não há, então, grupo sem pai, grupo sem a obrigação infinita da dívida do direito à existência e do direito ao sentido. E, como todos os homens têm, neste momento, o mesmo ideal, eles poderão se identificar mutuamente e também se amar.

“E no desenvolvimento da humanidade como um todo, do mesmo modo que nos indivíduos, só o amor atua como fator civilizador, no sentido de ocasionar a modificação do egoísmo em altruísmo. E isso é verdade tanto do amor sexual pelas mulheres, com todas as obrigações que envolvem no sentido de não causar dano às coisas que são caras às mulheres, quanto do amor homossexual, dessexualizado e sublimado,⁶ por outros homens, que se origina do trabalho em comum.” (FREUD, 1921/1996, p.114)

(dado que um grupo apenas pode vir à existência se há um projeto a realizar, uma causa a defender, um ideal a promover). Assim, contrariamente aos sociólogos — que, de forma dominante, pensam que são as massas, as classes ou as nações que fazem a história — Freud, sem negar a importância das determinações históricas, dá ao indivíduo (e, em particular, ao indivíduo excepcional, ao

⁵ Que se cristaliza em sentimento de culpa (com efeito, pelo fato da ambivalência dos sentimentos, os filhos, temiam o chefe da horda, mas, ao mesmo tempo, o admiravam e amavam).

⁶ Acrescentamos: amizade, confraternidade, coleguismo, camaradagem.

“grande homem”) um lugar na construção do social. Ele até chega a escrever, em “Moisés e o monoteísmo” (1939 [1934-38]/1996), que “um homem, Moisés, criou o povo judeu” e se interessará pelo destino de um “falso” grande homem, o Presidente Wilson.

Mas não apenas a pulsão de vida opera. Funciona também, sem muito barulho, em contraponto e em oposição — e mais freqüentemente disfarçada — a, ou mais exatamente, as pulsões de morte. No entanto, antes de nos debruçarmos sobre ela, é importante voltar a três pontos: 1. O aparecimento destes “seres míticos” (em “Além do princípio do prazer” [1920/1996]), que são as duas pulsões, encontrou fortes resistências em todos os meios, a começar pelo próprio meio psicanalítico. Se a hipótese da pulsão de vida (quando é identificada à libido) não trouxe muitos problemas, posto que a psicanálise mostrou com muita rapidez a base sexual direta ou sublimada das condutas humanas, o mesmo não ocorreu com relação à da pulsão de morte. Um psicanalista como William Reich (1936) vai considerar que Freud abandonou o essencial (o papel capital da sexualidade) de sua descoberta; um filósofo como Marcuse (1955/1981) aceitará a idéia de pulsão de morte, mas unicamente como derivada da estrutura da sociedade capitalista. Posto isso, e apesar das reservas sempre ativas de certos meios psicanalíticos, sobretudo norte-americanos, o jogo entre as duas pulsões e a possibilidade que indicaremos — a de que uma possa pôr-se a serviço da outra —, é essencial para o pensamento de Freud, que sempre recusou o monismo, caro, pelo contrário, ao seu adversário Jung. 2. A pulsão de vida, permitindo a criação de um grupo em torno de um chefe, numa relação dual “de natureza sexual” vai se estender às nações, à humanidade inteira, ela vai, como diz Freud em “Mal-estar na civilização” (1930[1929]/1996), contribuir para a edificação “de entidades cada vez maiores”. Ela é um princípio de ligação universal. O perigo é que, em seu trabalho, ela se arrisca a engendrar entidades compactas, fechadas sobre elas mesmas, favorecendo o amor das pessoas que as constituem, mas facilitando também a rejeição, o despeito e, às vezes, a animosidade guerreira entre aqueles que não fazem parte delas e que conduzam assim ao que Freud chamará “o narcisismo das pequenas diferenças” que tem um caráter evidentemente mortífero (ele se apraz na “repetição” — e não na criatividade, signo de vida — e persegue a morte física ou psíquica dos “diferentes”). Neste momento, a pulsão de vida se coloca a serviço da pulsão de morte. Então, a pulsão de vida, em seu trabalho de ligação, pode chegar justo no inverso do que ela buscou (veremos, mais à frente, que o mesmo vale para Tânatos, a pulsão de morte). 3. A pulsão de vida, Eros, talvez não se confunda (Freud, de verdade, não se deu conta disso) com a libido originária pois a libido é efervescente, ela é desejo e, como tal, pode se deslocar continuamente, ela representa a vida e “seu fluxo tumultuoso” (SIMMEL, 1921), ela é um princípio de desordem. Se, por um momento, ela cria a ordem (assim, pode-se ver nela a manifestação

de uma *order from noise* — uma ordem pelo barulho — tal como será teorizada mais tarde por Von Foerster — ou de uma “ordem saída da desordem” que tenho evocado desde 1964), ela desempenha um papel mais próximo daquele de Trickster — o bufão — “aquele que causa confusão, que transgride” (BALANDIER, 1967) — do que daquele do bom organizador de relações entre os seres. Definitivamente, quando Freud substitui (ou confunde) a libido por Eros, ele troca um princípio de desligamento (de vida) por um princípio de ligação (e de ordem permanente). Podemos compreender então por que certos psicanalistas preferiram continuar a falar de libido mais do que de Eros. Sentia-se, confusa ou explicitamente, que havia um deslizamento na teoria e que Freud, até o fim de sua vida, estava mais sensível ao que podia ajudar as civilizações a permanecerem sólidas do que o que podia pôr em questão a ordem cultural.

Voltemos a Tânatos. É possível distinguir sete figuras na pulsão de morte (Freud não estabeleceu isto de modo explícito, mas é possível, mantendo-se fiel à sua inspiração, levar à frente suas hipóteses): uma pulsão agressiva inata (Freud retoma o famoso *homo homini lupus* sobre o qual insiste Hobbes [1651/1971]); uma pulsão de autodestruição sob a modalidade da compulsão à repetição (contradição com o que Bergson (1907/1980) nomeará mais tarde *élan vital*); uma pulsão alodestrutiva tendo por objetivo dominar a natureza; uma pulsão também alodestrutiva visando os seres humanos e se traduzindo pela exploração e pela alienação dos homens; a repressão da libido criadora e disruptiva (não é o recalamento, que é um processo inconsciente normal da psique); a formação de um supereu coletivo rígido e de uma ética cruel; a fusão dos homens em uma massa dependente e compacta (o que Elias Canetti [1950/1960] chamará “uma massa estagnada”). Freud utiliza a noção de pulsão de morte a cada vez que se refere a uma dessas figuras. Mostrar sua diversidade faz compreender melhor por que os seres humanos são amiúde mais confrontados com Tânatos do que com Eros. Freud chegou, inclusive, a evocar uma “cultura pura da pulsão de morte” (que se realizou, sob o regime hitlerista, nos campos de extermínio). Pode emergir, com efeito, um movimento no qual a sociedade se acautela contra suas próprias tendências à desordem e à loucura (pois as sociedades, como os homens, são estruturalmente vítimas da demência, da *Hubris*), na medida em que elas não podem ser programadas e que elas devem indagar, dolorosamente, o que lhes permite se governar, se manter sabendo que elas não chegarão senão a construir um sistema social sempre aproximativo e, apesar de todas as ilusões (sobre as quais retornaremos), sempre muito afastado do ideal que elas perseguem contra suas contradições fundamentais, procurando unir-se numa espécie de amor grandioso, fusional, complacente, espalhando o *nonsense*, a destruição e o ódio contra todos aqueles que são considerados desorganizadores e que constituem, a seus olhos, um perigo mortal.

Sendo assim, a pulsão de morte pode ter efeitos benéficos e se colocar a serviço da pulsão de vida, ainda que esta, à força do empreendimento de criar as “entidades cada vez maiores”, termine por criar um mundo homogêneo, uma massa compacta e dependente. Com efeito, a pulsão de morte, em seu trabalho de desligamento, rompe as ligações muito fortes, mina as civilizações, as desafia e arruína as autoridades bem estabelecidas. Ela faz, então, surgir a novidade, ela impede a repetição, favorece a criatividade, a divergência, o desvio, a marginalidade. Ela está na fonte de novos modos de pensamento e de ação. Ela pode funcionar, então, como bem notou Nathalie Zaltzman (1979), como “uma pulsão anarquista”.

O jogo entre pulsão de vida e pulsão de morte é, assim, muito complexo. Mesmo se Freud, no fim de “Mal-estar na civilização” (1930[1929]/1996), afirme que lhe resta esperar pelo triunfo da pulsão de vida (pois ele vê, em sua época, se manifestarem tendências deletérias e nauseabundas na Áustria e na Alemanha), ele sempre pensou que elas se apresentavam com mais freqüência “intrincadas” e que ambas eram necessárias para o destino da humanidade, como Empédocles observou muito bem antes dele, nisso sendo seu inspirador.

A civilização, para perdurar, precisou de três ingredientes essenciais: 1. Dar um grande espaço para as ilusões no fundamento de toda crença; 2. Obter, da parte dos indivíduos, a maior renúncia possível à satisfação (pelo menos imediata) das pulsões; 3. Forjar uma forte couraça estrutural, edificando Estados sólidos que serão os fiadores da renúncia dos indivíduos, da manutenção da ilusão, da confiança na benevolência das instituições. No entanto, como vemos, a vontade de poder dos Estados pode levá-los a fazer a guerra e contribuir, assim, para o declínio e, às vezes, para a destruição da civilização.

Toda civilização tenta se precaver contra a vertigem do questionamento. Questionar-se, necessariamente enceta as certezas e a justificação da maneira de viver e de pensar. Ora, os homens (ao menos, a maior parte deles) buscam as certezas que lhes protegem do caos possível, do informe, do desconhecido. Estas lhes permitem viver de maneira estabilizada, saber quem eles são, o que podem esperar dos outros; e reforçar a comunidade à qual estão vinculados. Cada homem tem a nostalgia dos primeiros momentos de sua vida a qual era totalmente balizada. Ora, a vida em comum é perigosa, tumultuada, ela destrói continuamente os pontos de referência, propõe sempre novas aventuras. Então, no que se agarrar? A ilusão vem, então, em socorro dos indivíduos, favorece suas confirmações, enche o vazio que os ameaça, dá uma resposta à sua miséria. Ela lhes diz que eles foram criados, protegidos por um ser fora do comum. “Tudo depende desta ilusão”, escreve Freud. Este ser extraordinário poderá se revestir, mais comumente, sob a forma de um Deus, de um Totem, de um antepassado (daí a ilusão religiosa, ilusão primeira, às vezes ser retransmitida nos Estados modernos pela

ideologia encarnada em um chefe carismático, excepcional, que fala sempre, aliás, em nome de uma instância transcendente). Ele virá assegurar a cada um dos membros da comunidade a necessidade de sua existência e, assim, impedir a aparição das feridas narcísicas que podem balizar a vida humana. Esta pessoa central, este pólo idealizado, assegurará, assim, ao conjunto da comunidade, sua potência ou, ainda, sua onipotência. Com este objetivo, manifestar-lhes-á sua excelência em relação aos outros grupos, aos outros povos, etnias ou nações as quais ocuparão o lugar de projeção das fantasias mais arcaicas e mais violentas.

O narcisismo individual será protegido e, do mesmo modo, o narcisismo grupal, o “narcisismo das pequenas diferenças”, por meio do qual uma comunidade se distingue das outras.

Quando os pólos idealizados (Deus, ideologia encarnada em um indivíduo onisciente e onipresente) vierem a faltar, a comunidade tornar-se-á por si própria um novo sagrado (como já mostravam, aliás, Rousseau [1755;1762] e os revolucionários franceses) e a identificação mútua virá substituir a identificação a um fiador transcendente. Como diz Freud: “O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo” (FREUD, 1930 [1929]/1996, p.135). A massa sem ideal se alimentará, então, de todas as ilusões procuradas pela vida social: a felicidade pela riqueza, a liberação sexual, o progresso científico e o advento de um futuro brilhante.

Certamente, é possível aos indivíduos e às sociedades tomar consciência das ilusões que subjazem em suas ações. Mas os indivíduos têm a necessidade de crer, de crer até mesmo no impossível e talvez de crer ainda mais que o impossível lhes foi predito. É por isso que, quando as religiões se pulverizam, as seitas as substituem e os mitos e as lendas proliferam. Que importa que elas sejam frágeis, ingênuas, sem consistência, confusas? Assim, novas ilusões vêm substituir as antigas e a tomada de consciência, na maior parte dos homens, não dura. O homem tem necessidade de crer em seus sonhos e em todos os tipos de sonhos que os profetas lhes propõem. Uma civilização sem ilusões (embora Freud tenha sido um grande desilusionista, nas considerações de T. Mann [1918]) é impossível porque ela é sempre o lugar da mentira, do disfarce, do fazer-semblant. Ela é apenas isso, naturalmente, mas sem estes elementos, os homens estariam em tal estado de desamparo que sua coragem diante da vida se estiolaria definitivamente.

Mas isso não é tudo, pois, numa situação dessas, as pulsões mais arcaicas e as mais essenciais que foram ocultadas retornariam com força e ocupariam todo o espaço: a pulsão sexual, a pulsão agressiva e seu triunfo significaria a impossibilidade definitiva de toda criação de um laço social durável.

Quando, então, uma civilização quer se perpetuar (não recair num mundo onde só as pulsões teriam o direito de reger), ela é forçada a recalcá-las, reprimi-las ou, ao menos, canalizá-las.

Com efeito, se os seres tentassem “satisfazer sua libido”, eles constituiriam pares e não grupos. Freud escreve: “Em nenhum outro caso, Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o seu intuito de, de mais de um fazer um único; contudo, quando alcança isso de maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, recusa-se a ir além” (FREUD, 1930 [1929]/1996, p.113). É, portanto, essencial que a pulsão sexual se transforme em afeição, em amor mútuo, permitindo identificações comuns.

É necessário, por outro lado, que as pulsões agressivas, que as pulsões de morte, não se derramem no seio da comunidade (por isso o crime é constantemente sancionado) e que elas possam ser canalizadas seja no trabalho produtivo (a concorrência econômica), seja nas guerras organizadas contra os inimigos exteriores. Uma civilização, uma cultura, necessita de paz para poder prosperar.

Todo o edifício construído seria bem frágil se uma couraça estrutural — em nossa sociedade, um Estado — não viesse encerrar os cidadãos nas leis, nas normas, nas regras, nos interditos e se este Estado não conseguisse fazê-los interiorizá-los. O Estado vai, então, tomar o lugar de um supereu coletivo, que reforça a angústia normal de todo ser humano diante da autoridade. Este supereu, na maior parte do tempo, não parecerá muito severo; ele terá mais o aspecto de uma violência estruturante do que de uma violência por excesso já que as ordens serão aceitas graças ao processo de socialização e porque as leis aparecem como vindas da natureza das coisas e indispensáveis à estabilidade social. Mas se vier uma contestação, o Estado, que se reservou o monopólio da violência, mostrará bem que ele é e permanece sendo a instituição sagrada por excelência. Do que os homens não duvidam é de que quanto mais eles acreditam na potência do Estado (é a ilusão política que pode tomar lugar da ilusão religiosa quando ela não conforta), mais eles se submetem àquele pois o Estado reforça seu poder sobre eles e corre o risco de sucumbir à tentação de oprimi-los. Os homens acreditaram que o Estado os protegeria; eles se deram conta de que estão presos, como escreve Weber (1920/1955) (que não está longe, neste caso, do pensamento de Freud, mesmo que não o tenha lido), “em uma jaula de ferro”. O Estado pode, além disso, lhes demandar que sacrifiquem suas próprias vidas para assegurá-los a sobrevivência. E os homens, tendo idealizado tanto este Estado onipotente, digno sucessor do chefe da horda, responderão a seu apelo, pois “a guerra torna a vida interessante” e ela abre as portas, neste momento, à pulsão de destruição, habitualmente recalcada ou canalizada e a deixa suscetível de exprimir-se com toda sua força. A civilização não é, portanto, “senão um verniz cultural” que pode rachar a qualquer instante. A civilização guarda nela uma barbárie, amordaçada em tempos de paz, mas que se solta assim que o interdito de matar muda para a obrigação do assassinato. Os homens que experimentaram, quando reinava a paz, um sentimento de culpa, são capazes, num outro momento, de

matar sem culpa. A civilização pode, então, desembocar na destruição de outras civilizações e destruir igualmente a parte de civilidade que ela inculcou nos indivíduos que a compõem. Tal é a mensagem pessimista de Freud que se exprime em alto e bom som nas últimas linhas de “Mal-estar na civilização” (1930[1929]/1996):

“Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminar uns aos outros, até o último homem. Sabem bem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade.” (FREUD, 1930 [1929]/1996, p.147)

Freud caracteriza, por conseguinte, tanto a instauração quanto o movimento da civilização como um drama sempre renovado que, constantemente, toca a tragédia e que corre o risco de converter-se em espetáculo trágico. Com isso, e apesar das reservas suscitadas por sua obra, fornece um instrumento essencial para as ciências sociais, com muita freqüência tentadas pelas abordagens estritamente evolucionistas (Freud, apesar de certos aspectos evolucionistas de sua obra, está muito próximo de Nietzsche (1884/1953) e de sua concepção de “eterno retorno”), marxistas (que sempre preconizam a superação — a *Aufhebung* hegeliana —, enquanto Freud nos faz ver o caráter insuperável do conflito), funcionais (e, deste modo, assépticos e otimistas) e estruturalistas (e, portanto, malgrado as denegações de Lévi-Strauss (1953), profundamente anti-históricas). O instrumento essencial é a determinação dos elementos invariantes da vida social (ex: proibição e tentação do incesto), o jogo das pulsões, o papel da pessoa central e os elementos cambiantes da dinâmica social. Ele parece, assim, ao mesmo tempo, um antropólogo e um sociólogo ou psicossociólogo. Ele não estabelece um diagnóstico definitivo, apesar de seu olhar lúcido sobre o que mina as civilizações; ele lembra ao homem que este deve manter-se vigilante, que deve tentar juntar suas “personalidades psíquicas” com o mundo exterior, dar conta da realidade psíquica de um lado e das realidades materiais e históricas de outro, e que deve prestar atenção nas tentativas de Deus ou do Estado de tirar dele sua humanidade e transformá-lo em “cupim”. Os especialistas das ciências sociais poderão, então (levando em conta a perspectiva psicanalítica, mesmo se ela não for a única a traduzir o social), considerar a cena social como um drama que pode sempre degenerar, tentar reparar os conflitos e as violências que atravessam a sociedade, tanto em sua essência como em sua existência e, de alguma forma, situar os diversos protagonistas para compreender os objetivos de suas ações. Perceberá, nestas condições, que seu trabalho é compreender e interpretar uma história desordenada, administrada, em resumo, pelo diálogo conflitivo de Eros e Tânatos no qual os grupos sociais (no sentido amplo do termo) se arriscam,

não sabem nunca o que devem fazer nem a significação do que fazem — uma história oscilante entre o sentido e o não-sentido e sem finalidade preestabelecida.

DEPOIS DE FREUD

Por muito tempo, o Freud analista da sociedade pouco interessou aos psicanalistas e aos especialistas em ciências sociais, e isso quando não os irritou profundamente já que eles julgavam sua iniciativa como uma pretensão exorbitante de invadir um campo que não era o seu. No entanto, alguns analistas, sociólogos ou educadores seguiram a via promissora que ele abria. Mas eles eram pouco numerosos e, na maior parte das vezes, ligados desde muito tempo à obra e à personalidade de Freud.

A obra sociológica de Freud só foi verdadeiramente lida e compreendida durante a Segunda Guerra Mundial e, sobretudo, nos anos 1960, quando se viu crescer consideravelmente o número de trabalhos tentando adaptar a abordagem psicanalítica à investigação da vida social e, algumas vezes, mesmo de forma desconsiderada. Apesar dos esclarecimentos novos e apaixonantes que se pôde trazer aos fenômenos sociais, seremos breves quanto a esse respeito pois não importa aqui empreender uma história das incidências da psicanálise (um livro inteiro seria ainda insuficiente), e porque esses trabalhos, sem lhes fazer injustiça, não veriam a luz do dia sem a obra fundamental de Freud que colocou a (quase) totalidade das questões ainda hoje apreciadas por aqueles que foram “tomados” pela óptica freudiana.

PSICANÁLISE, GRUPOS E ORGANIZAÇÕES

A brecha aberta por Freud em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1996), que deve ser considerado o texto inaugural (junto daqueles mais racionalistas de Kurt Lewin [1935]) da psicossociologia, ciência dos grupos, das organizações e das instituições foi amplamente aumentada nos últimos anos com o desenvolvimento na Europa e na América (do Norte e do Sul) de uma psicossociologia de inspiração psicanalítica. Citemos apenas alguns nomes: W.R. Bion, E. Jaques e I. Menzies na Inglaterra; D. Anzieu, R. Kaës, M. Pages, E. Enriquez, J.C. Rouchy e A. Lévy na França; D. Napolitain, R. Carli e C. Neri na Itália; H. Levinson, A. Zalesnik e M. Kets de Vries nos Estados Unidos; E. Pichon-Rivière e J. Bleger na Argentina; J. Birman no Brasil, etc. (a lista não se esgota aqui, muitos outros nomes poderiam ser mencionados). Eles têm, cada um a sua maneira, em suas experiências de dinâmica de grupo, de psicodrama ou nas intervenções e consultorias nas mais diversas organizações, trazido elementos novos sobre os fenômenos inconscientes nos grupos, sobre as fantasias específicas que são produzidas pela vida dos grupos, sobre os imaginários grupal e organizacional, sobre a aparição de um psiquismo grupal, sobre o processo de clivagem, de recal-

camento, de repressão, de idealização, de identificação e de projeção que atravessam as organizações, sobre o papel do líder e os fenômenos de sedução recíproca entre o grupo e o líder, sobre as construções ideológicas, sobre o grupo como objeto transicional. Os autores contribuíram para a definição de um novo domínio extremamente promissor (nisso fiel ao propósito de Freud quando ele estudava a multidão, a Igreja e o Exército) e deram nascimento ao que se nomeia hoje a psicossociologia e a sociologia clínica.

PSICANÁLISE E CIVILIZAÇÃO

Talvez tivesse sido preciso falar deste campo primeiro, pois foi nele em que estiveram mais rapidamente empenhados os discípulos (mesmo os contestadores) de Freud, uma vez que estavam também sensíveis à crise da cultura européia. Mas os trabalhos deste gênero estão parados há muito tempo, se bem que tenham retomado seu vigor nos últimos tempos.

William Reich (1933;1936) foi um dos primeiros a insistir no papel da família patriarcal (em particular, a alemã) na fabricação de ideologias e de comportamentos autoritários e na civilização capitalista como modelo de repressão das pulsões. Engajado politicamente, ele analisou de modo aprofundado o regime nazista, depois, tendo rompido com o comunismo, o regime totalitário soviético. Sempre manifestou sua confiança no papel subversivo e revolucionário da sexualidade, e se distanciara de Freud.

Também discípulo de Freud, mas próximo dos culturalistas norte-americanos, Erich Fromm (1941/1963) analisou também os regimes autoritários no melhor livre que escreveu: “O medo da liberdade”.

Vindos de um outra referência, da Escola de Frankfurt, que eles mesmos criaram, M. Horkheimer e T. Adorno (1947/1974) estão inclinados, por sua vez, sobre o problema do autoritarismo, tendo em conta as contribuições da psicanálise.

Um dos membros da Escola de Frankfurt, H. Marcuse, se debruçou, nos anos 1950, sobre a questão da transformação das sociedades teoricamente democráticas e, de fato, profundamente repressivas. Se, contrariando Reich, ele não acredita ser possível uma sociedade sem repressão, pensa, contudo, que a super-repressão (conseqüência do princípio de rendimento, que é o princípio de realidade da sociedade capitalista) pode ser suprimida graças à luta das categorias desfavorecidas e mais marginalizadas contra o Estado moderno, o qual tende a controlar a totalidade da vida social. Ele crê, assim, contrariamente a Freud, no triunfo possível de Eros sobre Tânatos. É por isso que fez um grande sucesso em 1968 e seguintes. Recordamo-nos ainda do slogan dos estudantes contestadores: Marx, Mao, Marcuse.

Mais pessimista foi, em contrapartida, Roheim (1934), que julgou que toda civilização é neurótica (pois ela implica a predominância do supereu e mantém

os indivíduos no registro infantil) e que nossa civilização está no ápice. Para ele, “a psicanálise pode lançar seu ‘Delenda est Carthago’ contra a tensão excessiva da civilização”.

Mais otimista é Norbert Elias (1969), que foi bastante inspirado por Freud do qual reconheceu a influência apenas nos últimos anos de sua vida. Ele descreve a evolução da civilização como a substituição progressiva dos constrangimentos exteriores para o autoconstrangimento.

Pode-se citar, ainda, fazendo parte da corrente de “interrogação da civilização”, E. Enriquez na França e J. F. Costa, J. Birman e R. Mezan no Brasil.

Psicanálise e política

Numerosos autores, vindos das mais diversas disciplinas, visam explorar os processos de poder nas sociedades. Eles têm por ambição servir-se de certos conceitos freudianos para explicar a montagem do Estado, o jogo dos líderes carismáticos, o papel da fantasia e do imaginário social e a participação dos indivíduos na edificação do totalitarismo. Citamos, em particular, N. Brown, P. Roazen, S. Moscovici, G. Mendel, F. Formari, C. Castoriadis, P. Legendre e P. Ansart.

Notamos também que muitos dos analistas se interessam bastante pelos problemas da educação e pelos fenômenos estéticos que tanto apaixonaram Freud.

Como conclusão, deve-se constatar que jamais a abordagem freudiana esteve tão viva quanto hoje e jamais inspirou tantos trabalhos explorando o campo social, sejam da autoria de psicanalistas interessados pelo funcionamento social, sejam de psicossociólogos e sociólogos fortemente marcados pelo pensamento psicanalítico. Eles estão sensíveis às causas mais profundas da vida social, a saber: o amor e o ódio do outro, o desejo de criar e aquele de destruir; e eles se esforçam por dar conta disso, permanecendo, mais ou menos, fiéis ao pensamento freudiano.

Recebido em 25/5/2005. Aprovado em 22/6/2005.

REFERÊNCIAS

- AULAGNIER, P. (1975) *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*, Rio de Janeiro: Imago.
- BALANDIER, G. (1967) *Le pouvoir sur scènes*, Paris: Bellefont.
- BERGSON, H. (1907/1980.) *A evolução criadora*, Rio de Janeiro: Zahar
- CANETTI, E. (1950/1960.) *Masse et Puissance*, Paris: Gallimard.
- CANGUILHEM, G. (1955) *La formation du concept de refelxe du XVII et au XVII siècle*, Paris: PUF.
- ELIAS, N. (1969/1975) *La civilisation des moeurs*, Paris: Calmann-Lévy.
- ENRIQUEZ, E. (1964) "Problèmes psychosociologique de l'adaptation", in LESTABEL et al, *L'inadaptation:phénomènes sociales*, Paris: CIF.
- FOULKES, F. H. (1978) *Therapeutic Group Analysis*. Londres: Allen and Unwin.
- FREUD, S. (1996) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro: Imago.
- (1913[1912-13]): "Totem e tabu", v. XIII, p.21-162.
- (1913): "O interesse científico da psicanálise", v. XIII, p.169-192.
- (1921): "Psicologia de grupo e análise do ego", v. XVIII, p.81-154.
- (1923[1922]): "Dois verbetes de encyclopédia", v. XVIII, p.253-274.
- (1927): "O futuro de uma ilusão", v. XXI, p.15-63.
- (1930 [1929]): "Mal-estar na civilização", v. XXI, p.73-148.
- (1939 [1934-38]): "Moisés e o monoteísmo", v. XXIII, p.19-150.
- FROMM, E (1941/1963) *La peur de la liberté*, Paris: Buchet-Chastel.
- HERZL, Th. (1895/1960), *L'Etat juif*, Paris: L'Herne.
- HOBBES, T. (1651/1971) *Léviathan*.*Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Parte 1, Paris: Sirey.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, Th. (1947/1974) *La dialectique de la raison*, Paris: Gallimard.
- JULIEN, Ph. (1990) *Pour lire Jacques Lacan*, Paris: Seuil.
- KAËS, R. (1994) *La parole et le lien*, Paris: Dunod.
- KRAUS, K. (1910/1951) *Aforisme*, Paris: Rivage.
- LACAN J. (1938/2003): "Os complexos familiares na formação do indivíduo", in *Outros escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.29-90.
- _____. (1949/1998) "O estádio do espelho como fundador da função do eu", in *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.96-103.
- LÉVI- STRAUSS, C. (1949) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris: PUF.
- _____. (1958) *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- LEWIN, K. (1935/1959), *Psychologie Dynamique*, Paris: PUF.
- MALRAUX, A. (1941) *Le Noyers de l'Altenburg*, Paris: Gallimard.
- MARCUSE, H. (1955/1981) *Eros e civilização*, Rio de Janeiro: Zahar.
- MANN, T. (1918/1990) *Considération d'un apolitique*, Paris: Grasset.
- MAUSS, M. (1920) "Essais sur le don", in *Sociologie et antropologie*, Paris: PUF.
- MOSCOVICI, S. (1972/1994) *La société contre nature*, Paris: Seuil.
- NIETZSCHE, F. (1884/1953) *Ainsi parlait Zarafroustra*, Paris: Gallimard.
- REICH, W. (1933) *Psychologie des masses du fascisme* (revision 1946), Paris: Payot.
- _____. (1936/1960) *La revolution sexuelle* (révision 1952), Paris: Plon.

- ROHEIM, G. (1934) *The riddle of Sphinx*, The international Psychology Library
London: Hogarth Press.
- ROUSSEAU, J.-J. (1755/1973) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité
parmi les hommes*, Paris: Aubier Montaigne.
- _____. (1762/1969) *Le contrat social*, Paris: Gallimard.
- ROTH, G. (1927/1982) *La marche de Radetsky*, Paris: Seuil.
- STUART MILL, J. (1830/2005) *De l'asservissement des femmes*, Paris: Calmann-
Lévy.
- WEBER, M (1920/1955), *Economie et société*, Paris: Plon.
- WEDEKIND, F. (1891/1972) *L'eveil du printemps*, Paris: Gallimard.
- _____. (1913/1979) *Lulu*, Paris: Grasset.
- ZALTZMAN, N. (1979/2001) "La pulsion anarchique", in *Topique* 67
republicado *La guérison psychanalytique*, Paris: PUF.

Eugène Enriquez
56, quai de Jemmapes 75010
Paris, França