
Freud: indivíduo e alteridade

FREUD: INDIVIDUAL AND ALTERITY

Jonas Golçalves Coelho

Mestre em Lógica e
Filosofia da Ciência
pela UNICAMP.
Doutor em Filosofia
Contemporânea
pela USP.

RESUMO

Nosso objetivo é apresentar a explicação freudiana da constituição da vida social, procurando mostrar que o conflito insuperável entre os indivíduos é responsável pela origem e natureza da vida em sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Freud; indivíduo; alteridade; sociedade

ABSTRACT

We intend to present the Freud's explanation of the social life constitution, showing that the insuperable conflict between individuals is responsible by the origin and nature of the life in society.

KEY WORDS: Freud; individual; alterity; society

Em 1915, seis meses após o início da Primeira Guerra Mundial, Freud escreveu um ensaio *Da guerra e morte*, no qual analisa a “aflição mental” dos homens diante da guerra. Considera como uma de suas principais causas a *desilusão* daqueles para quem a guerra é incompatível com a civilização, ou seja, os herdeiros do ideário iluminista que acreditavam na razão, na ciência, no progresso técnico e moral. Esperava-se que as nações civilizadas, “as grandes nações de raça branca, que dominavam o mundo, que conduziam o gênero humano”, cuidavam dos interesses humanos e produ-

ziam os progressos técnicos voltados para a dominação da natureza criando os valores artísticos e científicos da cultura, encontrariam formas diferentes da guerra para “solucionar incompreensões e conflitos de interesse” (FREUD, 1915/1994a, p. 278). Afinal, essas nações defendiam “elevadas normas éticas”, as quais envolviam uma ampla restrição à satisfação instintual, condenavam a mentira e a fraude: “O estado civilizado tinha essas normas éticas por base de sua existência; adotava sérias medidas se alguém ousasse infringi-las e ainda declarava ilícito que o entendimento crítico as examinasse” (FREUD, 1915/1994a, p. 278). Desse modo, acreditava-se que não haveria mais guerras; as nações civilizadas seriam tolerantes em relação aos estrangeiros habitantes de seu solo e às peculiaridades que lhe são inerentes. Se houvesse guerras, durariam pouco tempo – apenas enquanto houvesse nações primitivas –, uma vez que elas trariam as marcas do progresso e da civilização: evitar-se-ia ao máximo provocar sofrimentos, poupar-se-iam os feridos, os médicos e os enfermeiros, as mulheres não combatentes, as crianças, os bens indispensáveis à sobrevivência e os bens culturais. Poupar-se-iam, também, os “empreendimentos e instituições internacionais formados em tempos de paz, encarnando os ideais de civilização” (FREUD, 1915/1994a, p. 280).

A Primeira Guerra trouxe a *desilusão* justamente por contrariar todas essas expectativas pois, como diz Freud, “jamais um evento destruiu tanto de precioso nos bens comuns da humanidade, confundiu tantas das inteligências mais lúcidas, ou degradou de forma tão completa o que existe de mais elevado” (FREUD, 1915/1994a, p. 277). Embora o progresso tecnológico – armas sofisticadas de ataque e defesa – tenha tornado essa guerra mais sangüinária, cruel, implacável e destrutiva do que as anteriores, o que causou mais desapontamento foi o fato de ignorar todos os preceitos sugestivos da civilização: os Estados infringiam as normas morais que exigiam dos cidadãos, estes exibiam uma brutalidade da qual não os julgaríamos capazes e os próprios cientistas estavam longe da neutralidade que se espera de sua atividade profissional.

A própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; seus servidores, profundamente amargurados, procuram nela as armas com que contribuir para a luta contra o inimigo. Os antropólogos sentem-se impedidos a declará-lo inferior e degenerado, os psiquiatras dão um diagnóstico de sua doença da mente e do espírito (FREUD, 1915/1994a, p. 277).

Assim, segundo o quadro pintado por Freud, a *desilusão* advém de uma quebra de expectativa dos homens em relação a si mesmos. Para Freud, essa desilusão está apoiada numa *ilusão*, de fato,

COELHO, Jonas Gonçalves.
Freud: indivíduo e alteridade.
Mimesis, Bauru, v. 25, n. 1, 2004. p. 67-78.

COELHO, Jonas
Gonçalves.
Freud: indivíduo
e alteridade.
Mimesis, Bauru,
v. 25, n. 1, 2004.
p. 67-78.

conforme postula em *O futuro de uma ilusão*, só há *desilusão* onde há *ilusão*. Um pensamento é ilusório pelo fato de derivar de desejos humanos, ou seja, “uma realização de desejo constitui o fator proeminente de sua motivação” (FREUD, 1927/1994b, p. 31). E nós “acolhemos as ilusões porque elas nos poupam de sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfações” (FREUD, 1927/1994b, p. 31). Como o privilégio do desejo implica no desprezo da realidade “não devemos reclamar se, repetidas vezes, essas ilusões entrarem em choque com alguma parcela da realidade e se despedaçarem contra ela” (FREUD, 1927/1994b, p. 31). Pode-se inferir daí que o desapontamento tem uma função positiva na medida em que destrói a ilusão.

A guerra acaba por revelar duas ilusões fundamentais em relação ao humano: a primeira é a de que o homem é naturalmente bom, ou seja, “ele é virtuoso e nobre desde o seu nascimento”; a segunda é que se houver tendências más elas podem ser erradicadas e, “sob a influência da educação e de um ambiente civilizado”, substituídas por tendências boas. No primeiro caso, privilegia-se a parte “inata”, no segundo, supõe-se que há uma “susceptibilidade total à cultura”. Para Freud, o que há de comum entre essas duas posições é o fato de nos levarem “enganosamente a considerar os homens como ‘melhores’ do que de fato são” (FREUD, 1915/1994a, p. 280). Colocamo-nos, assim, diante dos problemas da natureza humana e de sua relação com a vida social. Consideremos cada um desses aspectos.

No que diz respeito à natureza humana, a tese amplamente aceita, explicitamente ou não, é a de que o homem é naturalmente bom, ou, pelo menos, naturalmente sociável. Como diz Aristóteles em *A Política*, “o homem é por natureza um animal social... muito mais que a abelha ou outro animal gregário” afinal a natureza que “nada faz sem um propósito” o dotou da fala que “tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto” e o dotou também do “sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais...” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15) indispensáveis à vida social.

Contrariamente a essa concepção positiva do homem encontramos uma outra menos otimista, a qual tem como um de seus mais ilustres representantes o filósofo Thomas Hobbes em seu *Leviatã*. A partir da caracterização do “estado de natureza”, que pode ser compreendido como uma condição hipotética dos indivíduos antes da organização social ou decorrente da falência dessa, a natureza humana é pintada por Hobbes em termos negativos nos quais destaca-se o caráter antisocial do homem. Segundo o filósofo

fo, encontram-se na natureza do homem três paixões que, por os fazerem “tender para a parcialidade, para o orgulho, e para a vingança”, são responsáveis pela condição de guerra, “três causas principais de discórdia”: a *competição*, que “leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro”, usando da violência para apossarem-se de sua pessoa, mulher, filhos e rebanhos; a *desconfiança*, que é responsável pela violência que visa à segurança, à defesa; e a *glória*, que gera o ataque tendo em vista a reputação contra qualquer sinal de desprezo, afinal “o homem só encontra felicidade na comparação com outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente” (HOBBS, 1979, p. 75).

Para Hobbes, as abelhas e as formigas vivem socialmente umas com as outras porque, diferentemente dos homens, não estão envolvidas “numa competição pela honra e pela dignidade” que provocam a inveja, o ódio e a guerra; o bem individual, para o qual tendem, coincide com o bem comum; não possuem a razão que permite ver e julgar erro na “administração de sua existência comum”, não se julgando mais sábias e mais capacitadas que as outras para o “exercício do poder público”; sua capacidade de comunicar seus desejos e outras afecções por meio de sons não chega ao ponto de dominar aquela “arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; não são mais implicativas quanto mais satisfeitas se sentem, sendo “incapazes de distinguir entre *injúria* e *dano*” (HOBBS, 1979, p. 105). Por tudo isso, pode-se considerar que, diferentemente dos contratos humanos, “o acordo vigente entre essas criaturas é natural” (HOBBS, 1979, p. 105).

Freud aproxima-se dessa caracterização hobbesiana da natureza humana. Segundo ele, consideramos os homens “melhores do que de fato são” porque não temos acesso direto aos seus impulsos instintuais, inferindo-os a partir de suas ações. Mas o nosso julgamento é equivocado, pois as ações socialmente louváveis podem esconder motivações pouco nobres. Como a sociedade oferece recompensas e punições para aqueles que agem a favor ou contra os seus ideais age-se frequentemente seguindo preceitos que não são a expressão das inclinações instintuais, ou seja, o comportar-se bem não significa necessariamente nenhum instinto nobre, nenhuma inclinação altruísta: “existem muito mais hipócritas culturais do que homens verdadeiramente civilizados” (FREUD, 1915/1994a, p. 286).

Para Freud, as guerras despojam os homens dos acréscimos da civilização colocando a nu, mostrando explicitamente, aquilo que também é revelado pelo comportamento dos homens primitivos e das crianças, ou seja, a presença de impulsos destrutivos originá-

COELHO, Jonas Gonçalves.
Freud: indivíduo e alteridade.
Mimesis, Bauru, v. 25, n. 1, 2004. p. 67-78.

COELHO, Jonas
Gonçalves.
Freud: indivíduo
e alteridade.
Mimesis, Bauru,
v. 25, n. 1, 2004.
p. 67-78.

rios, tais como os egoísticos e os cruéis. O impulso agressivo, derivado e principal representante da pulsão de morte, a presença e a força dos desejos de agressão e destruição, são atestados pelas “incontáveis crueldades que encontramos na história e em nossa vida de todos os dias” de tal modo que se nós fôssemos julgados por nossos impulsos conscientes e inconscientes seríamos considerados como uma “malta de assassinos”. Em *O Mal-estar na civilização* essa posição de Freud aparece bem claramente, sem deixar dúvidas.

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quanto atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa cota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente, torturá-lo e matá-lo. *O homem é o lobo do homem*. Quem, em face de toda a sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? Via de regra, essa cruel agressividade espera por alguma provocação, ou se coloca a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ser alcançado por medidas mais brandas (FREUD, 1930/1994c, p. 108).

Nem a existência do grande princípio moral, o mandamento “não matarás”, pode ser considerado como indicativo da força e presença de impulsos éticos inatos, da distância entre a nossa natureza e o mau e degradante. Ao contrário, tal proibição categórica do assassinato apenas fortalece a idéia da presença de fortes impulsos agressivos no homem.

Uma proibição tão poderosa só pode ser dirigida contra um impulso igualmente poderoso. O que nenhuma alma humana deseja não precisa de proibição; é excluído automaticamente. A própria ênfase dada ao mandamento ‘Não matarás’ nos assegura que brotamos de uma série interminável de gerações de assassinos, que tinham a sede de matar em seu sangue, como, talvez, nós próprios tenhamos hoje (FREUD, 1930/1994c, p. 297).

Freud parece não ignorar o fato de os seres humanos serem os herdeiros de uma longa história evolutiva, que tem como característica marcante o fato de a sobrevivência da grande maioria dos seres vivos estar ancorada nos impulsos agressivos e destrutivos. Cada indivíduo precisa alimentar-se para viver e para isso tem que matar – ou, pelo menos, que o outro o faça por ele – e, para sobreviver através de seus descendentes, precisa da prática sexual, a qual envolve

a agressividade, seja na disputa com os concorrentes, seja no domínio da fêmea. Como diz Freud em *O porque da guerra*: “a pulsão de auto-preservação certamente é de natureza erótica; não obstante, deve ter à sua disposição a agressividade, para atingir o seu propósito” (FREUD, 1933/1994d, p. 193).

Desse modo, livrando-nos da ilusão da bondade natural ou adquirida, Freud pretende que não nos surpreendamos mais com o fato de o mal ressurgir com tanta força entre os civilizados na situação de guerra. Os homens não decaíram tanto quanto se imaginava, pois na verdade eles “nunca subiram tanto quanto acreditávamos” (FREUD, 1915/1994a, p. 286). Na condição de guerra há uma diminuição da “constante pressão da civilização”, um afrouxamento da sociedade em relação às restrições morais, propiciando aos indivíduos uma “violação de sua moralidade” em relação a outras nações ou etnias, permitindo a “satisfação temporária das pulsões que vinham mantendo sob pressão” (FREUD, 1915/1994a, p. 286). Nesse contexto, os motivos idealistas servem apenas como desculpa para a realização de desejos destrutivos.

Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente o inibem se encontram fora de ação, ele também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com a sua própria espécie é algo estranho. Quem quer que relembre as atrocidades cometidas durante as migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial, quem quer que relembre tais coisas terá de se curvar humildemente ante a verdade dessa opinião (FREUD, 1930/1994c, p. 167).

Se, como Hobbes e Freud postulam, os instintos anti-sociais são constitutivos da natureza humana, se há uma forte incompatibilidade entre indivíduo e sociedade, caberia então explicar a constituição da vida social.

Para tanto, retomemos o pensamento hobbesiano. Segundo Hobbes, se os homens estivessem entregues às suas próprias inclinações, estariam permanentemente em uma condição de guerra uns contra os outros, de tal modo que a vida e a propriedade sempre correriam risco. Mas o medo da morte e o desejo de uma vida confortável inclinam os homens à paz. Sendo assim, a vida social está ancorada em duas paixões, o medo da morte e o desejo de conforto, e também na razão, cujo papel é o de indicar as adequadas normas de paz, ou seja, as leis a serem seguidas, tais como: “a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que

COELHO, Jonas Gonçalves.
Freud: indivíduo e alteridade.
Mimesis, Bauru, v. 25, n. 1, 2004. p. 67-78.

COELHO, Jonas
Gonçalves.
Freud: indivíduo
e alteridade.
Mimesis, Bauru,
v. 25, n. 1, 2004.
p. 67-78.

queremos que nos façam” e, principalmente, a criação daquela instituição que garantiria a obediência à essas leis: o Estado.

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária das paixões naturais do homem, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza (HOBBS, 1979, p. 103).

Para defenderem-se uns dos outros e garantir a segurança necessária à uma vida confortável, os homens instituem um poder comum conferindo “toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade”, ou seja, designando

um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa possa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão (HOBBS, 1979, p.105).

Para Hobbes, não se trata apenas de consentimento ou concórdia, mas de

uma verdadeira unidade de todos numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferirdes a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações* (HOBBS, 1979, p. 105).

É a essa multidão reunida numa só pessoa que, segundo Hobbes, se chama Estado, cuja essência define nos seguintes termos:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum (HOBBS, 1979, p. 106).

Assim, o Estado foi instituído e é mantido por ser fundamental para a preservação da vida individual e social, afinal, as leis da

natureza – leis da razão –, por contrariarem as inclinações naturais do homem, não serão respeitadas sem a “força da espada” na ausência de um poder que seja “suficientemente grande” para garantir a segurança (HOBBS, 1979, p.103).

Podemos assim inferir que embora Hobbes privilegie as duas paixões naturais – o medo da morte e o desejo de conforto – e uma faculdade natural – a razão – como responsáveis pela vida em sociedade, portanto, não se deve deduzir que a associação entre os homens seja natural, pois esses fatores não bastam para que eles se sintam *inclinados* a colocarem os interesses da comunidade acima dos seus desejos pessoais. Isso significa que todas as vezes que for possível infringir as normas, as leis civis que o Estado tem a função de fazer cumprir – as quais restringem as satisfações individuais – os homens assim o farão.

Freud também considera que a vida social está ancorada em pulsões naturais, nesse caso o impulso de autopreservação, ao qual está associado a necessidade de sobrevivência e a sexualidade: “Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana” (FREUD, 1930/1994c, p. 99).

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud postula que a segurança, ou seja, a busca pela proteção da vida, ameaçada tanto pelos outros homens quanto pela natureza, é um dos principais fatores responsáveis pela vida social. A vida numa condição natural é muito mais difícil de suportar, visto que, embora a natureza não exija de nós nenhuma restrição das pulsões, deixando-nos agir como bem quisermos, ela tem seus próprios métodos eficientes de nos coibir.

Ela nos destrói, fria, cruel e incansavelmente segundo nos parece, e, possivelmente, através das próprias coisas que ocasionaram nossa satisfação. Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas se destina a tornar possível a vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza. (FREUD, 1927/1994b, p. 15)

Como a sorte na Terra poderia ser melhorada por meio do trabalho em comum, o outro homem adquiriu o valor de um companheiro com que seria útil conviver. Nesse sentido, os membros da família foram os primeiros auxiliares do homem.

Mas, para Freud, as necessidades e as vantagens do trabalho em comum, por si sós, não mantém a união entre os homens. Do mesmo modo que os impulsos anti-sociais, agressivos ou destrutivos, são manifestações de uma pulsão de morte, o impulso de preservação, assim como o impulso sexual, são derivações de uma pul-

COELHO, Jonas Gonçalves.
Freud: indivíduo e alteridade.
Mimesis, Bauru, v. 25, n. 1, 2004. p. 67-78.

COELHO, Jonas
Gonçalves.
Freud: indivíduo
e alteridade.
Mimesis, Bauru,
v. 25, n. 1, 2004.
p. 67-78.

são de vida. E é justamente a sexualidade que constitui o outro fundamento da vida social.

Se, como vimos, a vida social começa com a família, pois é onde o homem encontra seus primeiros colaboradores para enfrentar as dificuldades da vida, a própria família surgiu no momento em que o macho teve um motivo para manter a fêmea junto de si, ou seja, a necessidade permanente e não mais esporádica de satisfação sexual e “a fêmea, não querendo separar-se de seus rebentos indefesos, viu-se obrigada, no interesse deles, a permanecer com o macho mais forte” (FREUD, 1930/1994c, p. 97). A importância da sexualidade para a constituição da sociedade pode ser resumida nos seguintes termos de Freud:

a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. Porque isso tem de acontecer não sabemos; o trabalho de Eros é precisamente este. Essas reuniões de homens devem estar libidinalmente ligadas umas às outras. (FREUD, 1930/1994c, p. 117).

Mas a própria sexualidade, expressão privilegiada de Eros e elemento aglutinador responsável pela vida do homem em sociedade, traz em seu bojo a negação da vida social. Isso porque, ao mesmo tempo em que origina a família, a sexualidade gera uma incompatibilidade entre essa e o conjunto da sociedade: “Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente ligados, com mais frequência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade” (FREUD, 1930/1994c, p. 101). Essa antítese entre a sexualidade e a sociedade torna-se mais evidente quando se considera uma característica essencial da relação amorosa: a sua limitação a duas pessoas. A vida social exige um relacionamento que envolve um número bem maior de indivíduos.

Quando um relacionamento amoroso encontra-se em seu auge, não resta lugar para qualquer outro interesse pelo ambiente; um casal de amantes basta-se a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torna-los felizes. 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, quanto alcança isso da maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, recusa-se a ir além (FREUD, 1930/1994c, p. 105).

Assim, para que haja vida social, uma união envolvendo um número maior de membros da comunidade e, para que esta ultrapasse o âmbito da família, é preciso tanto a inibição da agressividade

quanto a repressão da sexualidade. Para tanto, a sociedade lança mão dos mais diversos recursos físicos e psíquicos destinados a produzir a identificação e o amor “não sexual” indispensáveis à existência da vida social.

A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]. Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões pulsionais são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada ir tão fortemente contra a natureza original do homem (FREUD, 1930/1994c, p. 109).

Para Freud, a história do desenvolvimento do indivíduo, repetindo de certa maneira o desenvolvimento da espécie, revela alguns desses mecanismos utilizados para a constituição da vida em sociedade. Nascemos com pulsões anti-sociais, tanto a agressividade que está presente no egoísmo e na crueldade, quanto a sexualidade que, a princípio, tem como lugar privilegiado o próprio corpo e que depois se desloca para um único objeto, a mãe ou alguém que represente o seu papel. Em termos muito esquemáticos, poderíamos dizer, usando o menino como exemplo, que esse que privilegia a mãe na relação amorosa, hostiliza os seus competidores, ou seja, os irmãos e principalmente o pai. Este é um rival poderoso que se interpõe no caminho da satisfação do menino que dele gostaria de se ver livre. Mas há uma ambivalência de sentimentos, ou seja, o pai é também amado, é objeto de amor, é um herói, ideal que o menino gostaria de atingir. Esse complexo edipiano tem o seu fim no complexo de castração, ou seja, diante da possibilidade fantasmática – real para o menino que interpreta a ausência do pênis nas meninas, a diferença anatômica entre os sexos, como produto da castração – de perda de um componente essencial de sua auto-imagem narcísica, de sua suprema fonte de prazer, o falo. Diante da vivência traumática de castração e para não perder o amor dos pais, o menino abandona a mãe como objeto sexual privilegiado. Sentindo-se culpado pelo desejo de morte em relação ao pai amado, preserva-o dentro de si pelo processo de identificação, assumindo e internali-

COELHO, Jonas Gonçalves.
Freud: indivíduo e alteridade.
Mimesis, Bauru, v. 25, n. 1, 2004. p. 67-78.

COELHO, Jonas
Gonçalves.
Freud: indivíduo
e alteridade.
Mimesis, Bauru,
v. 25, n. 1, 2004.
p. 67-78.

zando seus valores que incluem a inibição à agressividade e a restrição à sexualidade. Poderá, daí em diante, usufruir apenas o prazer sexual permitido, ou seja, outras atividades serão fonte de prazer sexual e outras pessoas além da família serão objeto de afeto e de identificação. Desse modo Eros só opera a favor da vida social na medida em que é inibido em sua finalidade primeira.

Apresentamos alguns aspectos da constituição da vida social no pensamento de Freud. Procuramos mostrar que o conflito entre os indivíduos é responsável pela origem e natureza da vida em sociedade, com a qual os indivíduos também sempre estarão em conflito, tendo em vista a função inibidora que ela exerce. Sendo assim, a alteridade é um dado primeiro e permanente.

Para Hobbes, a sociedade é também um outro em relação a cada indivíduo, um outro que é fonte de exigências contrárias a muitos de seus interesses. Esse indivíduo burlará as normas sociais e agirá contra os outros indivíduos, sempre que tiver oportunidade, pois seu “eu” é movido pelo desejo de conforto e pelo medo da morte que ocorrem até mesmo quando age racionalmente, afinal, “aceita” viver em sociedade, “aceita” as regras da vida social, visando a preservação de sua própria vida: é a razão servindo às paixões.

Para Freud, o “eu” confronta-se com três grandes “outros”. De acordo com a sua teoria do aparelho psíquico os três senhores aos quais o “eu” deve servir são o “id”, sede das pulsões sexuais e agressivas, a realidade com suas exigências para a sobrevivência e o “superego”, representante da moral social – externo internalizado. Em consequência dessa condição, principalmente dos interesses opostos de dois dos seus senhores, o id e o superego, o homem vivencia um conflito insuperável que faz com que suas produções psíquicas e o seu comportamento sejam uma solução de compromisso. Nas situações em que os dois senhores são igualmente e muito poderosos, a solução de compromisso é o “sintoma”. Nas situações em que um dos senhores é mais poderoso, o “eu” se coloca ao seu lado e hostiliza o “outro”, que aparece como inimigo; num extremo teríamos a “perversidade”, predomínio do id, e no outro a “santidade”, predomínio do superego.

Tais considerações nos permitem compreender que a origem do mal-estar dos indivíduos está na própria lógica, que torna possível a vida em sociedade. E, nesse sentido, devemos considerar não apenas o mal-estar enquanto culpa decorrente do conflito interno entre os desejos pulsionais e morais dos indivíduos. Esta lógica do conflito entre pulsões individuais e exigências sociais explica também o mal-estar decorrente da violência, do desemprego, da miséria e da solidão. Afinal, como dissociar esses males dos aspectos

econômicos e estes da prevalência da realização de desejos de alguns indivíduos em detrimento dos outros?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997.

FREUD, S. *De guerra y muerte*. In: FREUD, S. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994. v. XIV. p. 273-303. (Trabalho original publicado em 1915).

_____. *El porvenir de una ilusión*. In: FREUD, S. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994. v. XXI. p. 1-55. (Trabalho original publicado em 1927).

_____. *El malestar en la cultura*. In: FREUD, S. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994. v. XXI. p. 57-140. (Trabalho original publicado em 1930).

_____. *Por qué la guerra?* In: FREUD, S. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994. v. XXII. p. 179-198. (Trabalho original publicado em 1933).

HOBBS, T. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

COELHO, Jonas Gonçalves.
Freud: indivíduo e alteridade.
Mimesis, Bauru, v. 25, n. 1, 2004. p. 67-78.