

Notas sobre Freud e a moral

(1.^a parte)

FREDERICO PEREIRA

I

«A minha disposição é a mais pacífica. Os meus desejos são: uma humilde cabana com um tecto de palha, mas boa cama, boa comida, o leite e a manteiga mais frescos, flores na janela e umas belas árvores em frente à porta; e, se Deus quiser tornar completa a minha felicidade, conceder-me-á a alegria de ver seis ou sete dos meus inimigos enforcados nessas árvores. Antes da sua morte, tocado no coração, perdoar-lhes-ei todo o mal que em vida me fizeram. Deve-se, na verdade, perdoar os inimigos, mas não antes de terem sido enforcados.»⁽¹⁾

Heine, com um cinismo quase pérfido, equaciona, na passagem citada, o problema do ressentimento, da vingança e do perdão, desmistificando a ideologia judaico-cristã do pecado e da culpa, e coloca, implicitamente, as questões da obrigação moral, dos limites impostos pela moralidade, e da contradição — no seu texto alegremente ultrapassada — entre a lógica do desejar e os princípios éticos «reguladores» da conduta. Assinala, também, a coexistência de desejos

imorais e das exigências da moralidade num dos seus primitivos terrenos — o do desejo de morte — situando-nos, por isso mesmo, num eixo de sensibilidade e de reflexão que está para além das piedosas ideias presentes em muitas das teorias contemporâneas da chamada *socialização*.

Heine, ao *enunciar* os seus desejos de morte, mostra como a modificação da conduta a que o sujeito humano vai sendo submetido, embora possa ser acompanhada pela metabolização das suas tendências mais imorais, não as desfaz nem as remove — emergindo elas, por isso mesmo, sob as mais diversas formas camufladas, submetidas aos mais diversos destinos, entre os quais, de resto, o *puritanismo* tem um lugar de destaque.

As análises da moralidade em termos de simples (ou complexa) *socialização*, deixando de lado este tipo de problemática, acabam muitas vezes por cair num formalismo que perde de vista a questão primordial: a *origem da moral*, os seus *efeitos*, e o seu *papel na economia psíquica*.

De facto, é legítimo perguntar: feitas as contas, por que razão é inaceitável matar, violar, torturar, destruir, queimar, roubar? Por que motivo(s) uma criança adquire esses «ensinamentos», conformando-se com

(¹) H. Heine, *Gedanken und Einfälle*, cit. por S. Freud in *Mal-estar na Civilização*.

eles sem nunca os questionar? Por *imitação social*? É claro que, em princípio, os pais ou os adultos do meio envolvente não mataram ninguém, nem violaram, nem roubaram. Mas a questão é outra, pois o facto de os pais não terem cometido assassinio, por exemplo, não é transformável, *de per se*, e por aprendizagem, na injunção imperiosa e categórica: «não matarás». E o mesmo para a destruição, o roubo, a tortura, a violação, e assim sucessivamente⁽²⁾.

Por outro lado, a *experiência da reciprocidade, real ou potencial, da acção* — «não roubo porque não quero que me roubem» — ou seja, a experiência de uma mecânica interactiva através da qual as aquisições morais seriam realizadas, não é inteiramente funcional para parte dos preceitos morais, porventura a mais importante: de facto, se não matamos aqueles que nos desafiam ou constituem obstáculos à realização dos nossos desejos, decerto que não é por termos da morte alguma experiência directa. Poder-se-ia dizer, claro, que, embora a criança não tenha da morte nenhuma experiência directa, tem dela alguma intuição — o que a levaria a não matar por medo de represálias «olho por olho, dente por dente». Contudo, persistiria a questão de saber se a criança tem alguma intuição particularmente tenebrosa da morte *enquanto tal* — e, provavelmente, não tem. O que dificulta aqui a acção exclusiva do princípio da aquisição da moralidade por reciprocidade da acção.

Claro que se poderia colocar o problema de outra maneira, considerando que não seria por *medo* que a criança aceita os fundamentos da moralidade, mas por *amor*

(2) Duma maneira geral, as ideias behavioristas ou neo-, neste tipo de matérias, são tão insuficientes como, no que respeita à revolução neolítica, eram aquelas que pretendiam explicar as grandes inovações tecnológicas então introduzidas como o resultado do acaso e da aprendizagem (cf., a este respeito, C. Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris).

daqueles que lha ensinam. Com tal raciocínio, todavia, apenas se deslocaria sucessivamente de uma geração para trás a questão da origem da moral.

Se tivermos em conta a injunção: «não matarás» como um dos componentes categóricos essenciais da moralidade, fica, assim, em aberto o problema mais geral de saber por que razão o ser humano aceita com tão grande «naturalidade» as regras morais do seu meio ambiente e da sua Cultura.

Freud examinou a aceitação dos princípios religiosos, e pôs exactamente a mesma questão (tal como o fez, noutros contextos, relativamente à própria moral). Afinal, foram precisos milénios para se acreditar que a Terra gira à volta do Sol, foram exercidas as mais variadas violências sobre aqueles que o ousaram pensar, e hoje qualquer criança aceita sem grande questionamento que, embora contra todas as evidências, assim é. Tal como aceita — ou, até há muito pouco tempo, aceitou — que existe um Deus Criador, um Filho redentor, uma vida além mundo, e assim sucessivamente.

Na impossibilidade de se *proverem* as doutrinas religiosas, porque continuam elas a ser aceites (mesmo que com novas capas e novos Messias) e a manifestar, pelo menos, um mínimo de eficácia?

A primeira resposta — e foi necessário ainda que a questão viesse a ser colocada — foi: *Credo quia absurdum*. Poderia ser uma boa razão se, tal como Freud assinala, não existissem absurdos nos quais ninguém crê. A segunda resposta foi intuicionista: a experiência de transcendência deste ou daquele homem ou mulher exemplar. Mas qual a relevância de uma experiência individual como prova? Os êxtases de Santa Teresa de Ávila, finalmente, são incomunicáveis⁽³⁾, e não podem constituir foco

(3) O que não quer dizer incompreensíveis. Bernini, na sua representação da Santa, mostrou que o incomunicável pode ser compreensível...

argumentativo. A terceira resposta foi mais simples, do tipo «como se». É «como se» fosse verdade. Contudo, tal como para o argumento de Tertuliano, há um infinito de asserções possíveis na base de diversos «como se» e que, todavia, ninguém aceita. Por que razão o «como se» funcionaria bem no terreno das ideias religiosas — e logo ⁽⁴⁾, pelo menos durante muito tempo, das exigências éticas — e mal noutros terrenos?

De facto, a religião é indemonstrável. Nem ela, nem os princípios éticos, nos seus fundamentos, podem ser derivados de qualquer experiência essencial e imediatamente observável ⁽⁵⁾.

Quanto à religião, no texto que nos tem vindo a guiar ⁽⁶⁾, Freud declara-a uma *Ilusão*, e apressa-se a explicitar a diferença entre Ilusão e Erro. O erro provém da ignorância. A capital do México não é Caracas; pensá-lo é cometer um erro: não há nenhuma razão para acreditar que o sujeito *deseje* que a capital do México seja Caracas. Pelo contrário, «o que é característico das ilusões é o facto de derivarem dos desejos humanos». Os erros estão em contradição com a realidade; as ilusões podem estar ou não estar — e, acrescentando-se, as «melhores» das ilusões são precisamente aquelas que nunca se confrontarão com uma realidade que as aniquile. A crença do Messias é

(4) Convém não esquecer que a Tábua das Leis, ao mesmo tempo que fundamento ético, é a Palavra de Deus.

(5) Sabe-se que, em *Totem e Tabu*, Freud assinala uma origem «factual» para a Moral e a Religião — que transforma em «facto real» no decurso ulterior da sua obra. A improbabilidade antropológica do evento (como a inviabilidade de uma transmissão lamarckiana dos seus efeitos) não obrigam, contudo, a nenhuma revisão *essencial* da tese freudiana, cuja economia se mantém, *sem* a realidade *histórica* e *sem* a transmissão segundo o modelo lamarckiano.

(6) *O Futuro de uma Ilusão*, 1927, S. E., XXI.

disto um exemplo: «Cristo foi o Messias salvador» — dirão uns; «não, não foi, enganam-se aqueles que assim pensam» — dirão outros. Pouco importa; a crença num Salvador-Redentor mantém-se, e resiste a qualquer lógica e a qualquer argumentação (que lógica e argumentação, de resto?) — pois o que a alimenta verdadeiramente não é da ordem da lógica nem do raciocínio, mas da ordem do desejo.

Quanto à Moral, poderá ela também ser declarada uma Ilusão? «Tendo identificado as doutrinas religiosas como ilusões, somos imediatamente confrontados com outra questão: não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais que temos em elevada conta e pelos quais deixamos as nossas vidas serem governadas? Não devem as suposições que determinam as nossas regulamentações políticas ser, também, qualificadas como ilusões? E não acontece que, na nossa civilização, as relações entre os sexos sejam perturbadas por uma ilusão erótica ou por um certo número dessas ilusões?» (S. Freud, *op. cit.*) De maneira mais geral, de facto, as mesmas questões se poderiam levantar em relação à Moral, e o mesmo tipo de resposta se poderia emitir: tudo, na Moral, é relativo; tudo é construído por uma espécie de crença *alimentada* pelo desejo. Quer dizer que não é *na realidade, no comportamento*, que se pode encontrar a origem da Moral: *o mundo externo não fornece imperativos categóricos*. Pelo contrário, quase se diria que quanto maior a inadequação entre a norma e a conduta, maior o peso da norma e a sua transformação em moralização militante, ou, *a minima*, em «sensibilidade moral». É assim no plano social: independentemente da sua validade no quadro genérico da orgânica social, o século XIX, desejando domesticar as massas, cria verdadeiros exércitos de educação moral (sociedades profiláticas, de higiene, etc., etc.) justamente porque as classes populares eram alheias aos princípios que a burguesia, em vias de

estabilização, queria impor (¹). É assim no plano individual: a rigidez ética é tanto maior quanto expressa, *a contrario*, a insubordinação de desejos que, transformados, são a fonte mais importante do «moralismo».

Ora, se nada de imediatamente observável e nenhuma experiência sensível real podem levar, em si, à elaboração ética, *é necessário admitir que algum vector mais original leve a transformar o «observado» em «imperativo»*.

Nesta medida, seria indispensável *esclarecer mais do que a fenomenologia ou a evolução do juízo moral* e seus critérios de referência, atingindo *uma compreensão dos factores* que predisõem o ser humano para uma elaboração ética — susceptível de regular a conduta, tanto, aliás, quanto de a desregular (²).

II

Nesta pesquisa, o fio condutor será, aqui e agora, a obra de S. Freud, cujas perspectivas são indispensáveis a qualquer análise da moralidade, apesar de a elas ser usual fazer poucas referências, para além daquelas que a prática e o costume banalizaram sem o adequado enquadramento. Sendo esse o fio condutor, compreende-se que se trate, num primeiro tempo, de centrar a atenção sobre os *efeitos da moral*, para, num segundo tempo, procurar as suas *origens*. Seguir-se-á, assim, o

(¹) Cf. Edward Shorter, *La Naissance de la Famille*, Plon, Paris.

(²) É assinalável o facto de as teorias do desenvolvimento moral mais elaboradas deixarem de lado precisamente este aspecto, contudo essencial, dos *efeitos negativos* da moral e das suas capacidades desreguladoras da conduta. A exigência da transgressão, por exemplo, assenta muitas vezes, não numa debilidade moral, mas numa moralidade excessivamente rígida. Cf., de S. Freud, textos aplicados à esfera criminológica.

próprio passo do pensamento freudiano, que, desde, o início, se interessou pelo papel da moral na génese das perturbações psíquicas, centrando-se depois, sobretudo a seguir a *Totem e Tabu*, na análise das origens da Ética e da Cultura, e das condições estruturais para que, no indivíduo, elas se possam elaborar.

a) Contudo, deve assinalar-se que, tal como noutras matérias, os primeiros escritos de Freud revelam uma *dupla* preocupação com os *efeitos* e as *origens* da moral. Apesar de não se encontrarem *excursos* sistemáticos organizadores de uma antropologia da moralidade, reconhecem-se, de facto, diversas tentativas de compreensão daquilo que à moral confere a sua força. É verdade que só em 31 de Maio de 1897 (carta n.º 64 a Fliess) Freud escreve: «Um outro pressentimento também me diz, conforme eu já sabia — embora eu não saiba absolutamente nada — que muito em breve descobrirei a origem da moralidade...». Mas também é verdade que, já antes, a *moralidade* e o *pudor* tinham sido identificados como «forças repressoras» omnipresentes nos estados de perturbação psicológica — que, sem eles, se manteriam incompreensíveis — e solicitando, eles próprios, uma análise mais detalhada no plano da sua génese. Tal análise só mais tarde será realizada; contudo, desde muito cedo que são traçados alguns esboços, numa direcção que virá a ser sistematizada: a moralidade e o pudor encontram a sua origem e a origem da sua força no território da própria pulsão. «Procurando a origem do desprazer que é engendrado por uma excitação sexual precoce, sem a qual nenhuma repressão seria explicável, penetramos no centro do problema psicológico. A resposta que vem imediatamente ao espírito é a seguinte: são o pudor e a moralidade que constituem as forças repressoras. A vizinhança que a natureza deu aos órgãos sexuais deve inevitavelmente, no momento de experiências sexuais, suscitar um sentimento de re-

pugnância. Onde falta o pudor (...), onde não há moralidade (...), onde a repugnância se encontra diminuída pelas condições de existência (...), a repressão não se produz, e, a partir daí, nenhuma excitação infantil implica a repressão, e, portanto, a neurose.

Temo, porém, que esta explicação não resista a um exame mais aprofundado. Não posso crer que uma produção de desprezar durante as experiências sexuais possa resultar da imiscuição fortuita de certos factores de desprazer. A experiência mostra que nenhum sentimento de repugnância se manifesta quando a libido atinge um nível suficientemente elevado. A moralidade cala-se então. Penso que o pudor deve encontrar na sexualidade uma fonte independente de desprazer; se esta fonte existe, pode estimular as sensações de repugnância e conferir a sua força à moralidade» (Manuscrito K, enviado a Fliess juntamente com a carta 39, em 1 de Janeiro de 1896).

Ou seja: a moralidade reprime a sexualidade, mas é uma parte não directamente utilizada da libido que reforça a própria moralidade. O que significa que as relações entre Moral e Pulsão não são unidireccionais, nem unifuncionais (repressão), mas que antes existe alguma coisa, mais tarde identificada, que as une e articula. Ideia que, provavelmente, é expressa doutro modo por Freud, ao afirmar que «a moralidade não é mais do que um pretexto».

Na carta 52, a Fliess, Freud parte já da noção de zona erógena abandonada: «no decurso da infância, a reacção sexual obtém-se, parece, em numerosas partes do corpo; mas, mais tarde, elas não podem já produzir mais do que a angústia do 28.º dia e nada mais. É a esta diferenciação, a esta limitação, que se deveriam os progressos da civilização e o desenvolvimento de uma moral tão social quanto individual». O facto de a moralidade (e a Cultura, nas suas origens) mergulhar as suas raízes no registo pulsional é, portanto, desde cedo, intuído

por Freud, ainda que o processo pelo qual a pulsão «alimenta» a moral só venha a ser conhecido mais tarde, nomeadamente em redor dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* e, depois, noutro plano, em *Totem e Tabu*.

Por outro lado, deve ter-se em conta que a *componente identificatória* na génese da moral é também intuída, embora numa linguagem pouco clara e que *evoca* uma concepção que, noutro plano — o da vinculação e dos motivos sociais —, se aproximaria daquilo que se convencionou chamar teoria do impulso secundário. É a nível do *Projecto para uma Psicologia Científica* (1895) que tais ideias aparecem: «o preenchimento dos neurónios nucleares em ψ tem por consequência uma necessidade de descarga, que se realizará por meio da motricidade. A experiência mostra que a primeira via a seguir é aquela que consiste em *modificações internas* (manifestações emotivas, gritos, inervações musculares). Mas (...) nenhuma descarga deste género faz baixar a tensão, já que novas excitações endógenas continuam, apesar de tudo, a afluir, e a tensão psicológica restabelece-se. A excitação só se pode reprimir por uma intervenção capaz de deter momentaneamente a libertação da quantidade (φ_n) no interior do corpo. Esta espécie de intervenção exige que se produza uma certa modificação no exterior (...), modificação que, enquanto acção específica, não pode efectuar-se senão por meios determinados. O organismo humano, nos seus estados precoces, é incapaz de provocar esta acção específica, a qual só pode ser realizada com uma ajuda exterior e no momento em que a acção de uma pessoa ao corrente incide sobre o estado da criança. Esta alertou-a, devido às descargas produzidas na via das mudanças internas (pelos gritos da criança, por exemplo). A via da descarga adquire, assim, uma função secundária de extrema importância: a da compreensão mútua. A importância original do ser humano torna-se assim a fonte primária

de todos os motivos morais» (*Projecto para uma Psicologia Científica*, 1895, S.E., I, 422).

Temos, assim, que a motivação ética teria uma *origem pulsional*, e encontraria as suas raízes remotas na *impotência do bebé* para corrigir, por si só, as relações com o meio de maneira favorável, e na *compreensão mútua* em relação a outra pessoa que daí deriva. Além disso, e desde o início das suas reflexões sobre moralidade, Freud vê-a como uma *força repressora*, que, não sendo indispensável (*) para a génese das perturbações psíquicas, é, na maioria dos casos, um agente efectivo da sua determinação.

É este último aspecto que é particularmente desenvolvido nos *Estudos sobre a histeria*, aparecendo também claramente enunciado no artigo *A sexualidade na Etiologia das Neuroses*, de 1898. Nos primeiros, efectivamente, pode ler-se: «... há naturezas de uma organização requintada que, embora com uma excitabilidade sexual grande, possuem uma pureza moral igualmente grande e sentem que qualquer coisa de sexual é incompatível com os seus padrões éticos, algo sujo e conspurcante. Reprimem a sexualidade da sua consciência, e as ideias emotivas, com conteúdo sexual, que provocaram as manifestações somáticas, são desviadas, tornando-se assim inconscientes» (*Estudos sobre a Histeria*, S. E., II, 302). Ou: «tal factor [patogénico] está sempre presente (...) quando o conflito se dá entre complexos firmemente enraizados de ideias morais nas quais o indivíduo foi educado, e a lembrança de acções ou, simplesmente, de pensamentos inconciliáveis com essas ideias (...). O que está em

causa, na maioria das vezes, são ideias e processos ligados com a vida sexual: a masturbação em adolescentes com sensibilidades morais; ou, numa mulher casada, de moral rigorosa, a percepção de que sente atracção por um homem que não é o seu marido. De facto, o primeiro aparecimento de sensações e ideias sexuais é, muitas vezes, em si mesmo, suficiente para acarretar intenso estado de excitação, devido ao seu conflito com o conceito profundamente enraizado de pureza moral.

Um estado de excitação dessa natureza é, em geral, seguido de consequências psíquicas, tais como estados de ansiedade e depressão patológicos. Às vezes, contudo, circunstâncias concorrentes acarretam uma manifestação somática anormal, na qual a excitação é descarregada. Assim, pode haver vómitos quando a sensação de impureza moral produz uma sensação física de náusea (...)» (J. Breuer, *Estudos...*, S.E., II, 264). Embora a afirmação anterior seja de Breuer, não há motivo para pensar que Freud dela discordaria. Deve, também, acrescentar-se que as referências à moral, de outro tipo, e mais condizentes com as preocupações anteriormente enunciadas, não se encontram. Parece que, durante este período, Freud como que deixou em suspenso as suas reflexões sobre a génese da moral, aproximando-se, com Breuer, de uma concepção da moralidade de âmbito mais propriamente *sociológico*. A educação, a moral dominante, a pureza moral exaltada, seriam interiorizadas, levando o sujeito histérico a rejeitar conteúdos de tipo sexual da consciência, de forma que a «energia» a eles associada «derivaria», por meio de um processo de simbolização, para a esfera do corpo próprio. Essa concepção aparentemente sociológica expressa-se, inclusivamente, na espécie de exortação feita em *A Sexualidade na Etiologia das Neuroses* (S. E., III, 292): «(...) é do interesse geral que um mais alto grau de honestidade quanto às coisas sexuais se torne um dever

(*) «Verifica-se que a paranóia quase não depende de factores infantis. É a neurose da defesa *par excellence*, independentemente até mesmo da moralidade e da repulsa da sexualidade.» (Carta a Fliess n.º 46, 30 de Maio de 1896, S. E., I.)

entre homens e mulheres, mais do que se tem esperado até agora. Isso só pode constituir-se em benefício para a moral sexual (...). Será bom que obtenhamos, em consequência dessa honestidade geral, uma parcela maior de tolerância quanto aos factos sexuais.»

Neste tempo que medeia entre o *Projecto* de 1895 e os *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, de 1905, tudo leva a crer que a Moral, para Freud — e segundo os seus escritos — é um *dado* que é necessário *ter em conta*, mas que não é mais amplamente questionado. A sua eficácia é visível, a sua participação no domínio das perturbações é evidente, mas quase *parece* que, em última instância, se trataria de um problema *educativo*. Uma educação mais plástica, mais tolerante, teria por consequência um puritanismo menos intenso, e, portanto, uma maior aceitabilidade, por parte da consciência, de desejos de outra forma insuportáveis. Tal versão, relativa apenas às camadas mais superficiais do funcionamento psíquico (no fundo, o sujeito acaba sempre por arranjar um bom pretexto para os seus estados conflituais — e, justamente, «a moralidade não é mais do que um pretexto») esbater-se-ia, de resto, inevitavelmente diante de desejos, à face de qualquer Moral e de qualquer Cultura, inaceitáveis. «Como Edipo, vivemos na ignorância desses desejos, repugnantes para a moralidade, mas a que a Natureza nos força» (*Interpretação dos Sonhos*, 1900, S.E., IV, 279).

A versão «sociológica», *educativa*, que parece estar presente, no que respeita à Moral, nos *Estudos sobre Histeria*, é, contudo, abandonada nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), onde temáticas inicialmente esboçadas voltam a estar no centro das atenções (ainda que para virem a esbater-se, momentaneamente, no artigo de 1908 sobre *A Moral Sexual Civilizada e a Doença Nervosa Contemporânea*),

sendo a origem da moral de novo pesquisada, a nível do indivíduo, e a sua lógica tornada inteligível no registo pulsional e do prazer-desprazer.

Em primeiro lugar, é assinalado um período em que os mecanismos responsáveis pela psicogénese da moral são fortemente activados: «é durante este período da latência [...] que se constroem as forças psíquicas que irão, mais tarde, impedir o curso da pulsão sexual e, como barreiras, restringir o seu fluxo — a repugnância, os sentimentos de vergonha e as exigências dos ideais estéticos e morais» (*Três Ensaios...*, 1905, S.E., VII, 181). Em segundo lugar, a razão de ser da formação dessas barreiras é encontrada numa das *características centrais do desenvolvimento psicosexual humano: a sua evolução bifásica*. O parlamento pulsional, na ausência de um processo de ordenação pulsional sendo essencialmente cacofónico, o destino constante das pulsões parciais que nele dominam, seria a insatisfação e o desprazer. As pulsões, «consequentemente, evocam forças psíquicas opostas (impulsos reactivos) que, a fim de suprimir efectivamente esse desprazer, constroem as barreiras mentais que já mencionei — a repugnância, a vergonha, a moralidade» (*op. cit.*, S.E., VII, 183). A Moralidade seria, assim, tornada possível pelo desenvolvimento bifásico da sexualidade humana, exigida como forma de evitar e desprazer e potencializada por pulsões parciais escatológicas, pelo exibicionismo e o sadismo.

Mas, para além disso, ela expressaria ainda barreiras de origem externa, podendo ser *também* considerada como «o precipitado histórico das inibições externas a que a pulsão tem estado sujeita durante a psicogénese da humanidade» (*idem*, S. E., VII, 164).

O entrelaçamento de uma visão psicológica e de uma visão histórico-sociológica da

moralidade é, assim, anunciado ⁽¹⁰⁾. Tal entrelaçamento aprofundar-se-á cada vez mais na obra de Freud, acabando por dar origem a uma verdadeira *antropologia psicanalítica da Moral* — na qual dados vindos de outros horizontes poderão ser incorporados (nomeadamente no plano das categorias formais do juízo) sem que a economia das teses freudianas seja por isso perturbada.

Esta reflexão, de tipo antropológico, é também seguida, nos seus traços gerais, em *Os chistes e a sua Relação com o Inconsciente* (1905). Não é apenas o conflito psíquico interior do sujeito individual que está em causa, mas já uma problemática que envolve a relação do Homem com a Sociedade e que põe em discussão a legitimidade da organização do próprio corpo social. A renúncia à satisfação actual em nome de uma satisfação mais completa no futuro — e isto no plano antropológico em que o assunto é situado — é, inclusivamente, posta em causa. «De bom grado renunciaria a todos os métodos de satisfação proscritos pela sociedade, mas como saber que a sociedade recompensará tal renúncia oferecendo-me um dos métodos permitidos — mesmo ao preço de um certo adiamento?» (*Os Chistes...*, 1905, S.E., VIII, 129). De nenhuma forma. «Di domani non c'è certezza», comenta Freud. Mas, mais do que isso, aquilo que nos chistes e ditos de

⁽¹⁰⁾ É de sublinhar que, em Freud, e no tipo de matérias em causa, só tem sentido falar de *entrelaçamento* da esfera social e da esfera psicológica. Não é possível falar de uma influência social *sem precisar os mecanismos psicológicos* através dos quais ela age. É isto que esquecem tanto aqueles, psicólogos *psicologistas* — que ignoram as componentes sociais da vida humana —, como aqueles, psicólogos *sociologistas* — que, à força de falarem de «o social», não entendem que este «social» só tem relevância na medida em que reverbera e produz efeitos a nível psicológico. De facto, tanto os psicologistas quanto os sociologistas *aniquilam a dimensão social*, uns porque a ignoram, outros porque a transformam num inefável ou num novo absoluto, que já não exige ampla discussão.

espírito se insinua é precisamente «que as vontades e desejos dos homens têm o direito de se tornarem aceitáveis ao lado de uma moralidade severa e cruel» (*idem*). Contudo, a *realidade* é que não é isso que acontece, sendo «impossível sufocar dentro de nós a voz que se revolta contra as exigências da moralidade» (*ibidem*).

Duas soluções pareceriam possíveis: a *identificação* com os outros, de tal forma que a brevidade da própria vida seja vencida, esperando-se que novas possibilidades de satisfação se desenvolvam mais tarde; a *junção das insatisfações*, «porque só a continuidade de tantas exigências insatisfeitas há-de desenvolver o poder de mudança da ordem social» (*ibidem*).

Todavia, tanto uma como outra «solução» se revela ineficaz, dado o facto de existirem múltiplas exigências de ordem pessoal que não podem ser adiadas dessa forma, e/ou satisfeitas indirectamente pela sua transferência para outros. Não há, assim, conclui Freud, «uma solução final para o conflito» — que se expressa, por isso, permanentemente, tanto nas perturbações psíquicas, como em formações marginais como o dito de espírito, como, finalmente, e de uma maneira mais geral, no mal-estar e na infelicidade a que a Civilização e a Cultura, da forma como estão organizadas, condenam a maioria dos seres humanos.

É esta temática que é, sobretudo, desenvolvida por Freud, em 1908, num extenso artigo que é o seu mais violento libelo contra a moralidade nos seus efeitos *actuais* e contra a «hipocrisia» a que ela inevitavelmente se associa. Violência tanto maior quanto se trata de reafirmar mais incisivamente ainda a etiologia sexual das neuroses, e quanto às preocupações sobre a *origem* da moralidade são, de novo, parece, provisoriamente suspensas. Verifica-se, assim, cumulativamente, uma concentração sobre os *efeitos negativos* da Moralidade.

Desenvolvendo uma versão que, *à primeira vista*, poderia ser quase enquadrada

no campo da teoria sociogenética da doença mental, Freud, em *A Moral Sexual Civilizada e a Doença Nervosa Contemporânea*, começa por analisar os contributos de vários (piedosos) autores para a compreensão dos determinismos psicopatológicos — autores que, curiosamente, empolam o papel simples da esfera social, não numa perspectiva crítica, mas adoptando uma visão catastrofista e apocalíptica da «degradação» da ordem social. Caso de Erb, por exemplo, cuja fraseologia parece um eco dos sermões do cura de Gap, em pleno século XVII: «simultaneamente, diz Erb, em todas as classes aumentam as necessidades individuais e a ânsia de prazeres materiais; um luxo sem precedentes atingiu camadas da população a que até então era totalmente estranho; a irregularidade, o descontentamento e a cobiça intensificaram-se em amplas esferas sociais. O incremento das comunicações resultantes da rede telegráfica e telefónica [...] alteram completamente as condições do comércio. Tudo é pressa e agitação. A noite é aproveitada para viajar, o dia para os negócios, e até mesmo as 'viagens de recreio' põem em tensão o sistema nervoso.» Etc.

Tal forma, «sociológica», de compreender a doença nervosa é, evidentemente, inaceitável para Freud. Não por este ignorar os factores sociais, ou não os ter suficientemente em conta — *erro que só quem não conhece a sua obra pode cometer* — mas porque a verdadeira questão não é a do «social»⁽¹¹⁾, mas a de *saber que tipo de*

⁽¹¹⁾ É de sublinhar que a sensibilidade à importância do «social» não é apanágio de psicólogos-para-aquém-do-corte-epistemológico; a Igreja francesa, por exemplo, no séc. XVII manifestava — e com razão! — uma agudíssima sensibilidade ao impacto de factores sociais na vida mental do cidadão — e nos destinos da sua alma... Parte importante da psiquiatria do fim do século é sensível a esses factores, sendo, por isso, deslocada e insuficiente — a bandeira do antipsicologismo brandida contra a psiquiatria clássica. O problema é outro: face ao «social», pode pensar-se como Erb, como P. Janet, ou como Freud..., entre outros.

variáveis sociais estão em jogo, e como interferem elas na vida psíquica em ordem a produzir desorganizações psicopatológicas.

No contexto do artigo *A Moral Sexual Civilizada e a Doença Nervosa Contemporânea* (1908, S. E., IX), a variável social dominante é, evidentemente, uma moralidade sexual extremamente restritiva; a sua interferência na vida psíquica é concebida em redor da noção de *conflito* interior — e não em redor de noções vagas, no plano psicopatológico, como a de «tensão», de «stress», ou de insuficiência das capacidades da síntese psíquica com libertação secundária de automatismos.

Quais os traços dominantes da «moral sexual civilizada»? Em síntese, poder-se-ia dizer que, para Freud, em 1908, era a redução das possibilidades de manifestação da pulsão sexual ao quadro da reprodução legítima e no contexto do matrimónio.

Ora a proibição da actividade sexual fora do matrimónio, diz Freud em 1908, só pode ter duas consequências: ou a oposição às exigências da civilização por parte das «naturezas fortes», ou o refúgio na neurose por parte das «naturezas mais débeis».

Antes do casamento, a estase libidinal realiza-se, sobretudo, em sujeitos do sexo feminino, que encontrarão depois uma «satisfação substitutiva neurótica na forma dos sintomas patológicos».

Depois do casamento, contudo, poder-se-ia esperar que tal situação mudasse. Porém, «existe tanto material a favor de uma resposta negativa que não será necessário expô-lo de forma muito condensada» (*op. cit.*).

Para resolver o problema, os homens recorrem a uma *moral sexual dupla* — «contudo, uma sociedade que aceita uma moral ambígua não pode levar muito longe o amor à verdade, à honestidade» (Von Erhenfels) e deverá «induzir os seus membros à ocultação da verdade, a um falso optimismo e ao engano de si próprios e dos outros», (*op. cit.*, 188). Para as mulheres, «a cura das

doenças nervosas decorrentes do casamento estaria na infidelidade conjugal; porém, quanto mais severa tiver sido a educação da jovem e mais seriamente ela se submeter às exigências da civilização, mais recerá recorrer a essa saída; no conflito entre os seus desejos e o seu sentimento de dever, mais uma vez se refugiará na neurose. Nada protegerá a sua virtude tão eficazmente como uma doença» (*idem.*)

Se os homens se abstiverem de uma moral sexual dupla, e se se enquadrarem no rigorismo das normas vigentes, reprimindo assim as suas exigências pulsionais, o resultado, na óptica de Freud em 1908, não será muito diferente: produzir-se-ão «homens fracos mas bem comportados» — e, como «o comportamento sexual de um ser humano frequentemente constitui o protótipo das suas demais acções ante a vida», daqueles que nesse campo manifestarem fraqueza e submissão esperar-se-á também «que noutros sectores da vida revelem uma atitude igualmente conciliatória e resignada» (*ibidem.*, 203).

Em consequência da «moral sexual civilizada», verifica-se portanto, uma série de ocorrências graves, tanto para o indivíduo sob as formas de insatisfação na sua vida sexual e disfuncionamento mais geral da sua personalidade (inibição intelectual traduzindo inibição sexual, falta de actividade, de empenho, de energia, neurose), como para a sociedade, que, assim, perde em potencial criativo e em capacidade de mudança.

«Dessa forma, se uma sociedade paga pela obediência às suas normas severas com um incremento de doenças nervosas, essa sociedade não pode vangloriar-se de ter obtido lucros à custa de sacrifícios; e nem sequer podemos falar de lucros.» (*ibidem.*, 207).

Entre 1908 e 1913, as referências à Moral, por Freud, diminuem. Apenas se encontram curtas incursões no assunto no artigo *Carácter e Erotismo Anal*, de 1908 (S.E.,

IX, 177), em que unicamente é reafirmado que só uma parte das pulsões parciais virá a ser utilizada sexualmente, sendo outra parte deflectida dos fins sexuais mediante a sublimação — cujo mecanismo ainda aparece pouco claro — ou alimentando contra-forças, como a repugnância e a moralidade (consideradas formações reactivas); nas *Cinco Lições de Psicanálise*, de 1909 (S.E., XI, 25), em que é tratado de novo o problema da repressão a que são submetidos desejos irreconciliáveis com as «aspirações morais e estéticas da própria personalidade», encontrando-se também a reafirmação da origem *educativa* da repressão («já antes da puberdade, sob o influxo da educação, certos impulsos são submetidos a repressões extremamente enérgicas...») ⁽¹²⁾; nas *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*, de 1909, também (S.E., X, 181) («o eu moral era o consciente, o eu mau era o inconsciente. Ele disse então que, embora se considerasse uma pessoa moral, podia lembrar-se, com bastante determinação, de haver feito coisas na sua infância que provinham do seu outro eu»); e no artigo *Leonardo Da Vinci, Uma Recordação da sua Infância*, de 1910 (S.E., XI, 80-81), em que se encontra uma referência a uma prática «que a moral condena com tanta severidade» (*fellatio*) mas que «pode ser reduzida a uma origem das mais inocentes» — sem que seja enunciada qualquer hipótese que torne mais clara a origem da reprovação moral a que tal prática está submetida.

Parece poder dizer-se que a questão dos *efeitos negativos da moral, do seu papel no conflito psíquico, na insatisfação e na neurose*, dominou os escritos de Freud entre os *Três Ensaios...* (1905) e *Totem e Tabu* (1913) — apesar de múltiplas incursões no

⁽¹²⁾ Ora já, antes, a origem da moral — e da repressão — começara a ser encontrada na lógica das próprias pulsões e na experiência do desprazer.

terreno das origens e das vicissitudes, tanto no plano individual como no plano do entrelaçamento dos níveis individual e social, aparecem de forma dispersa desde os primeiros escritos.

III

É com *Totem e Tabu* que se inaugura um período completamente renovador do pensamento de Freud relativamente à Moral, e que os alicerces mais importantes das suas concepções sobre a matéria são lançados. De facto, depois de *Totem e Tabu*, outros elementos compreensivos se acrescentarão, mas, embora de grande importância, estes elementos não alterarão a economia nuclear da teses.

O *Totem* «é um animal (comestível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenómeno natural (como a chuva ou a água) que tem uma relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum de todo o clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar [...]. Em compensação, os membros do clã estão na obrigação sagrada [...] de não matar nem destruir o seu totem nem comer a sua carne» (*Totem e Tabu*, S.E., XIII, 21). Além disso, «encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem» (*idem*, 23).

Tabu, termo de origem polinésia, tem um significado que «diverge em dois sentidos contrários. Para nós, significa por um lado, 'sagrado', 'consagrado' e, por outro, 'misterioso', 'perigoso', 'impuro'. O inverso de *Tabu*, em polinésio, é *noa*, que significa 'comum' ou 'geralmente acessível'. Assim, *Tabu* traz em si um sentido de alguma coisa de inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições» (*ibidem*, 38), cuja transgressão implica puni-

ções severíssimas, infligidas pela própria comunidade, ou de que se encarrega o próprio transgressor que, literalmente, 'se deixa morrer'.

Embora, ao contrário das nossas normas morais — que *parecem* ter uma origem determinada e um fundamento específico —, as exigências tabu se caracterizam essencialmente por uma origem desconhecida, há que reconhecer, na óptica de Freud, que «as proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos, [...] [podendo] uma explicação do tabu lançar luz sobre a origem obscura do nosso próprio imperativo categórico» (*ibidem*, 42).

Uma *hipótese* e uma *analogia* permitem a Freud esclarecer o significado último do tabu — assim como da exogamia e do sistema de protecções a que está submetido o totem.

A *hipótese* é a de que sistemas de interdições tão estritos não podem deixar de estar associados a poderosos desejos com eles contraditórios, sem os quais a proibição não teria qualquer razão de ser. A ideia não se limita ao campo psicanalítico, ao contrário do que, por vezes, se pensa. O próprio Frazer, citado por Freud, já a enunciava em 1910: «[...] os homens comem e bebem, e não aproximam as mãos do fogo, instintivamente, por temor das penalidades naturais e não legais [...]. A lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que os seus instintos os inclinam; o que a própria natureza proíbe e pune, seria supérfluo para a lei proibir e punir. Por conseguinte, podemos sempre, com segurança, pressupor que os crimes proibidos pela lei são crimes que muitos homens têm propensão natural a cometer» (J. Frazer, *Totemism and Exogamy*, cit. por Freud).

A *analogia* é a que existe entre as *práticas tabu* e a *neurose obsessiva*. De facto, são assinaláveis, entre ambas, uma série de factos comuns: a omnipresença das proibi-

ções, cuja transgressão é simultaneamente desejada e impossível, e cuja origem é inteiramente desconhecida; a impossibilidade de as explicar por exigências externas, ou seja, o facto de serem mantidas por necessidades internas que não estão, portanto, na «lógica das coisas»; a sua permanente deslocabilidade e derivação da contaminação ao longo da cadeia de contactos realizados pelo 'impuro'; e, finalmente, o facto de, tanto num caso como noutro, se criarem rituais ou actos cerimoniais de execução obrigatória.

A hipótese, já enunciada por Frazer, e a analogia permitem perceber, por detrás do sistema de proibições tabu, uma *ambivalência* que, ao mesmo tempo que alimenta as proibições, é alimentada por elas: «A principal característica [da neurose obsessiva] é aquilo que se poderia descrever como atitude *ambivalente* do sujeito para com um objecto determinado, ou, melhor, para com um acto em conexão com o objecto. Ele deseja constantemente realizar esse acto [...] [e considera-o seu gozo supremo] e também o detesta. O conflito entre essas duas tendências não pode ser prontamente solucionado, porque [...] elas estão localizadas na mente do sujeito de tal forma que não podem vir à superfície uma contra a outra. A proibição é ruidosamente consciente, enquanto o desejo [...] é inconsciente». A consequência disto é que o desejo se desloca ao longo de cadeias de substituição, procurando objectos ou actos substitutivos para o objecto ou acto inicialmente investido — mas a própria proibição também se desloca, tornando aqueles também interditos. Freud refere, a propósito, o caso de uma paciente que ia tornando os objectos «impossíveis», até que o «mundo inteiro» acabaria por se tornar «impossível».

Tal derivação da «impossibilidade» — ou da «norma», se se preferir — torna plausível a hipótese de a Moral se ter construído a partir de *elementos originários*, mediante

a generalização das proibições, e a sua *articulação* e *racionalização secundárias*.

Ora Freud recorda que as mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totémico e evitar relações sexuais com os membros do clã totémico.

A hipótese também enunciada por Frazer torna, então, possível a assunção de que a *destruição do totem* e a *endogamia* deveriam ser «os mais antigos e poderosos desejos humanos».

Uma nova analogia permite perceber, contudo, que a destruição do Totem — aliás, realizada regularmente em festas rituais — corresponderia, ela própria, a um desejo mais profundo. As *fobias infantis* indicam, de facto, que, da maioria dos casos, os animais fobogénicos são substitutos do Pai, objectos do ódio inicialmente ligados a este e que, pela sua existência, permitem à criança poupar a figura materna (que também ama) a sentimentos hostis, e evitar, assim, o medo de represálias (que, de qualquer modo, reaparecem no receio fóbico). Plausivelmente, então, conclui Freud, o animal totémico é um representante paterno.

«A primeira consequência da nossa substituição é notabilíssima. Se o animal totémico é o pai, então as duas principais ordens do totemismo, as duas principais proibições tabu — não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do mesmo totem — coincidem, quanto ao seu conteúdo, com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe.» (*ibidem*, 159).

A versão *realista* de tais desejos é conhecida: «certo dia», os filhos, na horda primitiva, mataram o pai, pondo termo à ordem patriarcal, e devoram-no, «canibais que eram». Contudo, tal devoração foi também a via pela qual se realizou uma identificação com a figura paterna — o pai morto (e interiorizado) tornando-se mais forte que o

pai vivo ⁽¹³⁾ — e que criou as possibilidades de desenvolvimento de uma rivalidade fraticida, cujo termo exigia o estabelecimento de normas sociais e de mecanismos reguladores da conduta, contribuindo ainda, dessa forma, para o estabelecimento da Moral.

A identificação com a figura paterna, após o parricídio, situa-se, assim, na origem da religião e da moral, sendo esta última também fortalecida pela rivalidade fraticida que, a consumir-se, terminaria na reposição da ordem anterior.

O crime não desemboca, portanto, na *desordem*, mas, pelo contrário, *aparece como condição do estabelecimento de uma Ordem baseada não na lei da força, mas na Moral e no Direito*. A importância do acto criminoso é, portanto, enorme e o *repasto totémico* (quando existe) assinala precisamente a intuição dessa importância. Um dos mais antigos «festivais» da humanidade, o repasto totémico, ao mesmo tempo que *realiza* periodicamente a transgressão da Lei, seria uma «comemoração desse acto memorável e criminoso que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião» (*op. cit.*).

Como e porquê é que a revolta dos irmãos na horda primitiva, o crime originário e a devoração subsequente, poderiam ser origem de alguma coisa, é, contudo, assunto

⁽¹³⁾ Esta temática do retorno da figura paterna parece uma constante dos textos antropológicos de Freud, tal como o carácter bifásico dos processos evolutivos. A este respeito, cf. também *Moisés e o Monoteísmo* e o desenvolvimento da religião mosaica (criação do monoteísmo na sequência de necessidades sociais internas do Egipto — reposição da ordem pré-akhenateniana com Tutankamon e os sacerdotes de Amon — continuação do monoteísmo entre os judeus, «povo escolhido» por Moisés para dar continuidade aos princípios ético-religiosos de Amenófis IV; revolta dos judeus contra Moisés e a religião mosaica; *retorno* da figura lendária e restabelecimento da religião mosaica, mediante compromissos vários, no encontro de várias tribos em Cades.

que importa esclarecer. Com efeito, qual a origem do processo de identificação com o Pai, e qual a razão de ser da «obediência adiada» patente na emergência de regras éticas e religiosas? Não poderá ser a culpa pela Transgressão, pois a Transgressão, de facto, supõe a Norma — que, precisamente, é originada pelo acto criminoso; não poderá ser a submissão face a uma figura paterna interiorizada, pois, precisamente, essa interiorização é sincrona da emergência da Moral e da Religião, sendo ela própria que é necessário explicar.

A origem última da reacção dos irmãos da horda ao acto criminoso é encontrada no campo das *próprias pulsões*.

De facto, para que a elaboração da moral e da religião pareçam plausíveis, é necessário supor que «a horda de irmãos estava animada dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos ver em acção nos complexos-pai ambivalentes dos nossos filhos e dos nossos pacientes neuróticos. Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder, mas amavam-no e admiravam-no também. Depois de se terem livrado dele, satisfeito o ódio e postos em prática os desejos de com ele se identificarem, a afeição que entretanto tinha sido recalçada estava fadada a fazer-se sentir, e assim o fez sob forma de remorso.» (Freud, *ibidem*). A interiorização da Ordem paterna e a elaboração da moral, expressas, nos seus momentos originários, no totemismo e nos seus dois tabus fundamentais, são, portanto, a resultante também do *amor pelo Pai*. O requisito humano fundamental para a elaboração da Moral consistiria, assim, no dualismo do Amor e do Ódio, e na *ambivalência* que essa duplicidade gera.

Sabe-se que Freud vai mais longe ainda, ao afirmar não só que essa é uma condição *sine qua non* de construção da Moral, mas também que a ela se acrescenta a *realidade histórica* do parricídio primitivo. Os aspectos

tos daí resultantes transmitir-se-iam depois hereditariamente, reproduzindo-se ao longo das sucessivas gerações. Esta componente *lamarckista* das ideias de Freud é, contudo, desnecessária, tanto quanto, de resto, a da *realidade histórica* do crime primordial.

Quanto a este último aspecto, o próprio Freud indica a opinião de que os povos «primitivos», devido à sua organização narcísica, tendem a «sobrevalizar os seus actos psíquicos a um grau extraordinário»; por isso, «o simples impulso hostil contra o Pai, a mera existência de uma *fantasia* plena do desejo de o matar e devorar, teriam sido suficientes para produzir a reacção moral que criou o Totem e o Tabu» (*op. cit.*). Mas é a analogia com a neurose obsessiva que leva a afirmar a realidade histórica do crime primitivo. O neurótico obsessivo, de facto, não se protege apenas da realidade psíquica de impulsos apenas sentidos, através de uma moralidade excessiva.

A realidade psíquica teria sido, no período da infância, *realidade histórica*. Os impulsos a que os obsessivos reagem através de poderosas formações reactivas, na infância, ter-se-iam traduzido em *actos práticos até onde a impotência infantil permitia*. («Cada um desses indivíduos excessivamente virtuosos passou por um período de crueldade na infância, uma fase de perversão que foi precursora e pré-condição do período posterior de moralidade excessiva» — *op. cit.*, 190). Quanto ao lamarckismo, o próprio Freud o deixa entrever como desnecessário: «mesmo a mais implacável repressão tem de deixar lugar para impulsos substitutivos deformados, e para as reacções que dele resultam [...]. [...] nenhuma geração pode ocultar, às gerações seguintes, nada dos seus processos mentais mais importantes [...]. [...] todos possuem, na actividade mental inconsciente, um 'apparat' que os capacita a interpretar as reacções de certas pessoas, isto é, a desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão dos seus próprios sentimentos.

Uma compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimónias e dogmas que restaram da relação original com o pai pode ter possibilitado às gerações posteriores receberem a herança da emoção» (*ibidem*, 188).

IV

Em 1914, encontram-se referências à Moral nos artigos *História do Movimento Psicanalítico*, *Recalcamento* e *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*. Não há nada a assinalar de particularmente inovador⁽¹⁴⁾ em relação às teses expostas em *Totem e Tabu*. Refira-se apenas a recusa de colocar a Psicanálise «ao serviço de uma concepção filosófico-moral particular do Universo», e a reafirmação de que a Moral encontra as suas raízes nas pulsões e suas vicissitudes.

Além disso, Freud indica trabalhos que, na sequência doutros, nomeadamente de Pfister, tendiam a mostrar «o caminho através do qual o material de ideias sexuais pertencentes ao complexo familiar e à escolha do objecto incestuoso é utilizada na representação dos interesses éticos e religiosos mais elevados do homem — [...] aclarando [-se] assim um importante exemplo de sublimação das forças eróticas pulsionais e da sua transformação em tendências que deixam de poder ser qualificadas de eróticas» (*História do Movimento Psicanalítico*, 1914, S.E., XIV, 76). Tais trabalhos são, contudo, vigorosamente criticados por não se contentarem em ver na dimensão ética e religiosa da humanidade o resultado de processos de transformação da pulsão, mas irem mais além, *dessexualizado* a própria libido, que se vê transformada num «conceito abstracto sobre o qual se pode dizer, com segurança, que continua a ser tão enigmático e incompreensível para os entendidos como para os próprios leigos», e reme-

(14) Excepto no que respeita a *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução* (v. adiante).

tendo o complexo de Édipo para um nível meramente «simbólico», em que a mãe representaria o «inacessível» e o pai a força interior «de quem nos devemos libertar para nos tornarmos independentes»⁽¹⁵⁾.

No artigo sobre narcisismo, é exposto que as pulsões sofrem as vicissitudes da repressão patogénica se colidirem com ideais éticos e culturais interiorizados, tornando-se mais claro que os conflitos a que a Moral conduz produzem disfunções na medida em que não se trata de uma contradição entre o sujeito e a Sociedade e as suas normas, mas de um conflito entre exigências contraditórias do próprio sujeito. Uma versão meramente sociológica e 'actual' do conflito patogénico está claramente abandonada.

O artigo sobre o *Recalcamento*, ao tratar da «ansiedade moral», da «dignidade social» e da «autocensura» ilimitada, mostra como elas são o resultado do retorno do recalcado, no ponto em que justamente lhe foi dada origem: a *ambivalência* entre uma «tendência hostil» e uma «tendência libidinal». No quadro da neurose obsessiva, um processo de regressão vem, no domínio da relação de objecto, a colocar no lugar de uma «tendência terna» uma «tendência hostil» secundariamente sujeita ao recalcamento que, para operar, «fez uso de formações reactivas», originando uma escrupulosidade excessiva e uma moralidade demasiado rígida.

A moral aparece, então, como um *derivado* da hostilidade e é precisamente uma formação destinada a controlá-la. É de assinalar, contudo, que a própria estrutura da organização pulsional facilita o trabalho da formação reactiva, e, portanto, da elaboração moral, na medida em que «alguns impulsos instintuais [surgem] quase desde o início em pares opostos» (*Reflexões em torno da Guerra e da Morte*, 1915, S.E., XIV, 317). É isso, aliás, que, associado à

regressão ética em curso durante o sonho, explica parcialmente o aparecimento, então, de conteúdos absolutamente imorais: o «Ego, liberto de todos os compromissos éticos, expressa um egoísmo desenfreado e impiedoso», «manifesta um grande à-vontade com o sexo e as suas exigências, mesmo com aquelas que, por muito tempo, têm sido condenadas pela nossa educação estética e aquelas que contrariam todos os requisitos das barreiras morais» (*Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, I, S.E., XV, 172).

É a permanência de tais exigências que, confrontada simultaneamente com uma moral demasiado rígida — formações reactivas tanto mais fortes quanto poderosas são os desejos que estão destinadas a controlar — está em jogo no facto de sentimentos de culpa opressivos poderem conduzir à realização de acções imorais e/ou punidas pela Lei. Tal hipótese, enunciada nomeadamente em *Alguns Tipos de Carácter encontrados no Trabalho Analítico* (1916, S.E., XIV, 375-376), aplicada à esfera criminológica nos poucos artigos que Freud dedicou ao assunto, é altamente esclarecedora do problema da *resistência à tentação*. De facto, a resistência à tentação não cresceria linearmente com a dureza das normas morais interiorizadas, mas seria uma função da força relativa do Ego. Como diz D. Wright, «em termos psicanalíticos, a resistência à tentação seria uma função do Ego mais do que uma função do Superego» (D. Wright, *The Psychology of Moral Behaviour*). Com efeito, «o trabalho analítico trouxe [...] a surpreendente descoberta de que tais acções eram praticadas principalmente por serem proibidas e por a sua execução acarretar para o autor um alívio mental. Este sofria de um opressivo sentimento de culpa, cuja origem não conhecia e, após praticar a acção má, essa opressão atenuava-se. O seu sentimento de culpa, pelo menos, estava ligado a alguma coisa. Por mais paradoxal que isso possa parecer, devo sustentar que

(15) Freud refere-se, é claro, a Jung.

o sentimento de culpa se encontrava antes da acção má, não tendo surgido a partir dela, mas inversamente — a iniquidade nasceu do sentimento de culpa. [...] Mas qual a origem desse obscuro sentimento de culpa, antes da acção [...]? [...] o resultado invariável do trabalho analítico era demonstrar que esse obscuro sentimento de culpa provinha do Complexo de Édipo e constituía uma reacção às duas grandes intenções criminosas de matar o pai e ter relações sexuais com a mãe. Em comparação com esses dois, os crimes perpetrados com o propósito de fixar o sentimento de culpa vinham como um alívio para os sofredores» (S. Freud, *op. cit.*). Em suma, pode dizer-se: para além de certos limites, quanto maior o peso relativo da moralidade, mais difícil se torna resistir à tentação, e mais inevitável se torna a ela sucumbir — e isto tanto num movimento de revolta transgressora (restabelecendo-se a Ordem logo a seguir), como numa tentativa de *objectivar* a culpa. Entre o Acto Transgressor e o Desejo, em qualquer dos casos, situa-se um *hiato*, pois a violação da norma não corresponde, nestas situações, a uma verdadeira expressão do desejar, mas um movimento que mais se assemelha a um pretexto, e, por isso, mal dirigido. O resultado é um sentimento de inautenticidade que tantas vezes acompanha este tipo de transgressão e a realimentação permanente da Dúvida. (Torna-se, assim, clara uma das razões pelas quais é possível afirmar que qualquer antropologia da Transgressão e da Inautenticidade que não tenha em conta a dimensão inconsciente do funcionamento psíquico está condenada à insuficiência).

v

Mas a dinâmica da autocensura, e os outros vários aspectos da consciência moral, só são completamente esclarecidos em *O Id*

e o Ego (1923, S.E., XIX). É natural que vários estudos anteriores apontem hipóteses e que, como muitas vezes acontece em Freud, várias dimensões do problema tenham sido tratadas, explícita ou implicitamente, ao longo de toda a sua obra. Assim, a ideia de que as obsessões são autocensuras transformadas aparece já no seu artigo sobre *Neuropsicoses de Defesa* (1894, S.E., III) e mesmo nas cartas a Fliess; da mesma forma, a hipótese de que podem existir *autocríticas inconscientes* é já então apresentada implicitamente, e explicitamente no artigo sobre *Acções Obsessivas e Práticas Religiosas* (1907, S.E., IX).

Contudo, em textos metapsicológicos mais importantes, actividades como a censura, a prova da realidade, etc., são ainda atribuídas ao sistema Cs(PCs) — cf. o artigo sobre *O Inconsciente* (S.E., XIV, 216). A um tal enquadramento *metapsicológico* parecia escapar precisamente a *autocrítica inconsciente* e o *sentimento de culpa*, todavia claramente tidos em conta noutros contextos.

É no artigo sobre narcisismo (*Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, 1914, S.E., XIV) que Freud sugere a existência de uma «instância psíquica especial», derivada do narcisismo da primeira infância, e que teria por função «vigiar o ego real e medi-lo pelo ego ideal ou ideal do ego» (J. Strachey). Esta instância psíquica seria responsável pela consciência moral, pela censura, etc., e mesmo por estados patológicos de luto (cf. *Luto e Melancolia*, 1915, S.E., XIV). A sua existência como instância psíquica própria é mais claramente enunciada sobretudo em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1920, S.E., XVIII), nomeadamente nos capítulos VII e VIII. Assinale-se, porém, que como o quadro através do qual o Ideal do Ego é perspectivado não é o da neurose obsessiva, mas sobretudo o do *estado amoroso* e da *hipnose*, essa instância psíquica é vista à luz das vicissitudes dos investimentos libidinais, e não sobretudo à luz das «tendências hostis» e das

formações reactivas a partir delas e contra elas construídas.

«Em relação a essa questão de amar, ficamos sempre impressionados pelo fenómeno da sobrevalorização sexual [...] A tendência que falsifica o julgamento a esse respeito é a da idealização [...] Vemos que o objecto está a ser tratado da mesma maneira que o nosso próprio Ego, de modo que, quando amamos, uma quantidade considerável de líbido narcísica transborda para o objecto. Em muitas formas de escolha amorosa, é facto evidente que o objecto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do Ego de nós próprios. Amamo-lo por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para o nosso próprio Ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indirecta, como meio de satisfazer o nosso narcisismo» (*op. cit.*, S.E., XVIII, 143). As consequências decorrentes de uma acentuação de tal estado podem ser a diminuição excessiva do auto-amor do Ego, traços de humildade e falta de atenção a danos próprios, tanto maiores quanto mais sublime e precioso é visto o objecto. No caso de uma aproximação radical entre o objecto e o Ideal do Ego, as próprias «funções atribuídas ao Ideal do Ego deixam inteiramente de funcionar. A crítica exercida por esta instância silencia; tudo o que o objecto faz é correcto e inocente. A consciência não se aplica a nada que seja feito por amor ao objecto». «A situação total pode ser inteiramente resumida numa fórmula: *o objecto foi colocado no lugar do Ideal do Ego*» (*idem*, 144).

Se esta fórmula esclarece algumas das características do estado amoroso e a sua relação com a idealização, ela não contribui, de maneira clara, para uma melhor compreensão do mecanismo pelo qual o próprio Ideal do Ego se forma, e, portanto, para conhecer, a nível do sujeito, qual a origem da «instância psíquica especial» agora afir-

mada como responsável pela autovigilância, pela autocrítica, e, portanto, pela moralidade.

Algumas pistas, são, porém, apontadas, ao discutir a diferença entre *idealização* e *identificação*. Para além de considerações de carácter económico, no caso da identificação, «o objecto [...] é erigido dentro do Ego e este efectua uma alteração parcial em si próprio, segundo o modelo do objecto [...]». No caso da idealização, «o objecto é mantido e dele se dá uma hiper-catexia [...] a expensas do Ego» (*ibidem*, 144). Em suma, de certo modo, a questão é a de saber «se o objecto é colocado no lugar do Ego ou no lugar do Ideal do Ego» (*ibidem*, 144). No último caso, a ausência do objecto dá origem a sentimentos de desvalorização, de apatia, de insignificância. Tendo a líbido narcísica sido excessivamente transformada em líbido do objecto, a existência do sujeito está na dependência da presença do objecto. Tal não acontece no primeiro caso, em que o desaparecimento do objecto dá lugar a uma identificação que o retém, introduzindo no Ego as alterações construtivas apropriadas.

É este tema que é desenvolvido em *O Ego e o Id*, que nos traz um mais completo esclarecimento sobre o mecanismo de formação do Ego e do Ideal do Ego (Superego) na sua dupla componente — positiva (como ‘deves ser’) e negativa (como ‘não deves ser’) — ainda que, já antes, o tema da substituição de uma catexia objectal por uma identificação tivesse sido a florado (cf. *Leonardo da Vinci e Uma Recordação da sua Infância*, 1910, S.E., XI, ou *Luto e Melancolia*, 1915, S.E., XIV, por exemplo).

«Se, por uma razão ou por outra, o Id é obrigado a renunciar a semelhante objecto sexual, o Ego sofre frequentemente uma transformação que não podemos descrever senão dizendo que o Ego reencontrou em si mesmo o objecto sexual per-

dido [...]. Trata-se de um processo muito frequente, sobretudo em fases de desenvolvimento pouco avançadas, e de natureza que torna plausível a hipótese segundo a qual o carácter do Ego resultaria destes abandonos sucessivos de objectos sexuais, resumiria esta história de escolhas de objectos» (*O Ego e o Id*, Payot, 197-198). E, mais adiante: «colocando-nos doutro ponto de vista, podemos dizer que esta substituição de uma escolha de objecto erótico por uma mudança no Ego constitui um meio de que se serve o Ego para ganhar os favores do Id e aprofundar as suas relações com ele, fazendo prova de uma extraordinária maleabilidade, de uma grande susceptibilidade a tudo o que se passa no Id⁽¹⁶⁾. Quando o Ego reveste os traços do objecto, parece procurar impor-se ao amor do Id, consolando-o pela perda daquele; é como se lhe dissesse: ‘olha, podes amar-me; pareço-me tanto com o objecto’» (*idem*, 198).

O resultado possível é um conjunto de sucessivas identificações entre as quais podem ocorrer conflitos, não necessariamente nem sempre patológicos, mas que também se podem saldar por estados descritos como sendo de «personalidade múltipla», dos quais a dinâmica do amor e do luto fornecerá a chave.

De qualquer modo, «os efeitos das primeiras identificações entre as quais podem ocorrer conflitos, não necessariamente nem sempre patológicos, mas que também se podem saldar por estados descritos como sendo de «personalidade múltipla», dos quais a dinâmica do amor e do luto fornecerá a chave.

(16) Reportamo-nos à trad. Jankélévitch, Payot. Na S. E., diz-se qualquer coisa ligeiramente diferente: «(...) constitui um método pelo qual o Ego pode obter controlo sobre o Id e aprofundar as suas relações com ele — á custa, é verdade, de sujeitar-se em grande parte às exigências do Id».

De qualquer modo, «os efeitos das primeiras identificações, efectuadas nas fases mais precoces da vida, manterão sempre o seu carácter geral e durável. O que nos conduz ao nascimento do Ideal do Ego, pois, por detrás deste ideal, dissimula-se a primeira e mais importante identificação efectuada pelo indivíduo: a identificação com o pai na sua pré-história individual (nota: seria mais prudente dizer: ‘com os pais’)

Tal identificação desdobra-se em dois tempos: um primeiro tempo em que não está em causa nenhum desinvestimento objectal («a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa» — *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, trad. Jankélévitch, Payot, 126); «ao mesmo tempo que a identificação com o pai, ou pouco depois, o menino começa a dirigir para a sua mãe os seus desejos libidinais. Manifesta então dois tipos de ligação afectiva, psicologicamente diferentes: uma ligação à mãe como a um objecto sexual, e uma identificação com o pai que considera como um modelo a imitar» (*idem*); num segundo tempo, esta *identificação primária* é reforçada pelo mecanismo da identificação, acima referida. Só que agora a situação complica-se, pois, além de se tornar necessário ter em conta a triangularidade do quadro edípico, é ainda inevitável que se tome em consideração a *bissexualidade* fundamental do sujeito humano.

A descrição da situação, exposta de forma mais ou menos idêntica em *Psicologia de Grupo...* e em *O Ego e o Id*, é conhecida: a identificação primária com o pai e o investimento objectal da mãe, seguem em paralelo no rapaz, até que os desejos sexuais em relação à mãe encontram na figura paterna um obstáculo incontornável. A relação com o pai passa então a ser marcada pela hostilidade, e a identificação, de mecanismo de imitação, torna-se num processo pelo qual a criança procura ocupar o lugar

do pai⁽¹⁷⁾. Mantendo-se a identificação primária, a relação com o Pai passa a ser marcada pela ambivalência, até que, por fim, na dissolução do Complexo de Édipo, a catexia objectal da mãe é abandonada e substituída por uma identificação secundária com a própria mãe (podendo originar-se um certo tipo de homossexualidade: cf. *Leonardo da Vinci...*) ou por reforço secundário da identificação com o pai. A via de saída é, portanto, já aqui determinada pela «força relativa» das disposições sexuais masculina e feminina em jogo no sujeito, sendo esta «uma das maneiras pelas quais a bissexualidade é responsável pelas vicissitudes subsequentes do Complexo de Édipo». Mas esta bissexualidade fundamental origina complicações mais subtis na própria estrutura do Complexo de Édipo, que não se apresenta apenas na sua *vertente positiva*, mas também numa *vertente negativa*. O Complexo de Édipo é «dúplice, positivo e negativo, devido à bissexualidade originalmente presente na criança». Não são apenas tendências afectuosas que são dirigidas para a mãe, e hostilidade e ciúme em relação ao rival paterno. O inverso também se verifica: a criança do sexo masculino manifesta também uma atitude afectuosa feminina para com o pai e ciúme e hostilidade em relação à mãe. De tal forma que o destino das catexias objectais abandonadas está na identificação paterna e materna; «a identificação paterna preservará a relação

(17) O mesmo se passa, *mutatis mutandis*, na rapariga. Freud vê mesmo neste processo um dos meios pelos quais sintomas maternos são reproduzidos pela filha, num contexto histérico, mas que está longe de se restringir ao quadro histérico *strictu sensu*. A reprodução de sintomas, ou de características maternas penosas, é uma forma, para a rapariga, de ocupar o lugar da mãe na sua relação com o pai e, simultaneamente, de se punir desse desejo devido à culpabilidade que ele engendra: «querias ocupar o lugar da mãe; pois agora já o ocupas, pelo menos no que respeita aos seus sofrimentos» (Freud, *Psicologia de Grupo...*, S. E., XVIII, 134-135).

de objecto com a mãe, que pertencia ao complexo positivo e, ao mesmo tempo, substituirá a relação de objecto com o pai, que pertencia ao complexo invertido; *o mesmo será verdade mutatis mutandis*, em relação à identificação materna».

O resultado geral deste processo é a formação, no Ego, de um precipitado dessas duas identificações, precipitado esse que, em relação aos outros conteúdos do Ego, será um ideal do Ego ou Superego.

O Superego manifesta-se pela *noção de dever*, tanto no plano positivo — e, neste caso, os sentimentos experimentados pelo Ego, perante a incapacidade de se aproximar do ideal, são essencialmente os de humildade, inferioridade e humilhação — como no plano negativo — caso em que a não aceitação pelo Ego das injunções do Superego são sentidas como transgressões, tendo, como resultante, sentimentos de culpa associados.

Cria-se, assim, uma instância psíquica que, após ter permitido o domínio pelo sujeito das configurações edípicas, doutra forma sem solução, *está apta a acolher* todos os ensinamentos sociais⁽¹⁸⁾ e precipitados de figuras substitutivas parentais, que contribuirão para dar origem, de uma forma mais elaborada e completa, àquilo que é designado por '*consciência moral*'. Percebe-se por que razão Freud viria a dizer que «o Imperativo Categórico de Kant é [...] o herdeiro directo do Complexo de Édipo» (*O Problema Económico do Masoquismo*, 1924, S.E.). Restaria precisar se, na lógica freudiana, o imperativo categórico representa ou não uma qualquer intuição fenomenal. A resposta seria *negativa*, na medida em que o imperativo ético não se assemelha

(18) E isto tanto mais quanto é na base da partilha comum de um mesmo Ideal do Ego que assentam muitos dos sentimentos sociais («os sentimentos sociais assentam em identificações com outras pessoas, na base de possuírem o mesmo Ideal do Ego», *O Ego e o Id*, S. E., XIX, 52).

directamente a nenhuma experiência e não pode, portanto, ser adquirido por aprendizagem, seja de que tipo for. A moralidade não pode também ser obtida pela categorização das acções em boas e más, por meio de critérios externos, precisamente porque a categorização supõe uma instância categorizadora que, ela sim, está na raiz da moralidade. Mas a mesma questão encontraria uma resposta *positiva*, na medida em que se considere que a emergência de uma instância moral parte de experiências reais que, todavia, nada têm a ver, directamente, com a moralidade.

A moralidade parece, assim, ser o resultado de um movimento extremamente complexo, que envolve um conjunto muito diversificado de processos: *identificações primárias e secundárias, amor, hostilidade e ambivalência, bissexualidade fundamental, dependência anaclítica e evolução bifásica da sexualidade*.

Quer dizer que, se não se pode afirmar a Moral como construída a partir de intuições fenomenais, não é possível também isolá-la de processos psíquicos na raiz dos quais está a vida pulsional e as suas vicissitudes. É isto que *parecem* esquecer certas tendências modernas da psicanálise, que acabam por cair num formalismo dialéctico do Desejo e da Lei, de que realizam, tudo leva a crer, a desnecessária neutralização pulsional.

A *raiz pulsional* da Moral é, de resto, uma condição *sine qua non* para a inteligibilidade de certas formas de severidade excessiva do juízo ou, se se preferir, do Superego.

As anteriores explicações de tal severidade já assentaram numa base pulsional, nomeadamente no quadro da neurose obsessiva, a regressão a uma tendência hostil, e o fracasso do seu recalçamento, levaria a uma acentuação das formações reactivas, tanto mais pesadas quanto mais importante

é a hostilidade no contexto geral da ambivalência.

Agora é à luz da segunda teoria das pulsões que tal severidade é, em parte, explicada. Em primeiro lugar, o controlo da agressividade para com o exterior leva a um aumento paralelo da auto-agressividade. O Superego pode ser de uma moralidade tão cruel quanto a crueldade do próprio Id amoral. «É como que um deslocamento, uma volta contra o próprio Ego» da agressividade. Contudo, existem razões de tipo mais estrutural para a severidade do Superego. Este surgiu de uma identificação com o(s) pai(s). Uma identificação desse género «tem a natureza de uma dessexualização ou mesmo de uma sublimação». Assim sendo, em paralelo com a identificação, ocorre uma des fusão pulsional, e a componente erótica em jogo no triângulo edípico «deixa de ter poder para unir a totalidade da agressividade com que se encontrava combinada, e esta é libertada sob forma de uma inclinação para a agressão e para a destruição. Esta des fusão seria a fonte do carácter geral da severidade e da crueldade apresentado pelo Ideal — o seu ditatorial ‘farás’».

O assunto é retomado em *O Problema Económico do Masoquismo* (1924, S.E., XIX). É então reafirmado que o retorno do sadismo contra o Ego ocorre sempre que uma repressão cultural impede que as componentes pulsionais destrutivas se exerçam no exterior. «Podemos supor que essa parte da pulsão destrutiva que se retirou, aparece no Ego como uma intensificação do masoquismo.» Contudo, além disso, é igualmente afirmado que, no masoquismo moral, o «sentimento inconsciente de culpa» traduz a necessidade de punição às mãos do poder paterno, tendo por consequência, como já foi assinalado, *transgressões* que não são desejadas em si mesmas, mas são desejadas apenas como transgressões, ou seja, actos puníveis. Mas, também, esse desejo de pu-

nição por parte do pai, «desejo tão frequente em fantasias, de ser espancado pelo pai», situa-se muito perto do desejo correspondente ao vector negativo do Complexo de Édipo: o de ter uma relação sexual passiva (feminina) com o pai, desejo que, na fantasia de ser batido, se expressa no quadro de uma *deformação regressiva*. Dá-se, neste caso, uma *re-sexualização da moralidade*, e uma reactivação da situação edípica, em que a moralidade, realimentada pelas formações reactivas à transgressão ou seu substituto, é também *auto-alimentada pela sua própria erotização*.

Esta noção de erotização da moralidade no quadro do masoquismo moral parece completar as ideias freudianas sobre o assunto, chamando mais uma vez a atenção para a raiz pulsional da Moral e para as complexas relações existentes entre o mundo das Pulsões e o universo das normas.

VI

Um estudo sobre «Freud e a Moral» estará necessariamente incompleto se não proceder à análise detalhada de três das suas grandes obras antropológicas: *O Futuro de Uma Ilusão*, *Mal-Estar na Civilização* e *Moisés e o Monoteísmo*. É a tal análise que se dedicará um próximo trabalho.

REFERÊNCIAS

- FREUD, S. — *Cartas a Fliess*, S. E., I.
 — *Manuscrito K*, S. E., I.
 — *Projecto para uma Psicologia Científica*, 1895,

- *Estudos sobre a Histeria*, 1895, S. E., II.
 — *Neuropsicose de Defesa*, 1894, S. E., III.
 — *A Sexualidade na Etiologia das Neuroses*, 1898, S. E., III.
 — *A Interpretação dos Sonhos*, 1900, S. E., IV.
 — *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, 1905, S. E., VII.
 — *Os Chistes e a sua relação com o Inconsciente*, 1905, S. E., VIII.
 — *Ações Obsessivas e Práticas Religiosas*, 1907, S. E., IX.
 — *A Moral Sexual Civilizada e a Doença Nervosa Contemporânea*, 1908, S. E., IX.
 — *Carácter e Erotismo Anal*, 1908, S. E., IX.
 — *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*, 1909, S. E., X.
 — *Cinco Lições de Psicanálise*, 1909, S. E., XI.
 — *Leonardo Da Vinci: Uma Recordação da sua Infância*, 1910, S. E., XI.
 — *Totem e Tabu*, 1913, S. E., XIII.
 — *História do Movimento Psicanalítico*, 1914, S. E., XIV.
 — *O Inconsciente*, 1915, S. E., XIV.
 — *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, 1915, S. E., XIV.
 — *O Recalcamento*, 1915, S. E., XIV.
 — *Luto e Melancolia*, 1915, S. E., XIV.
 — *Reflexões em Tempo de Guerra e de Morte*, 1915, S. E., XV.
 — *Alguns Tipos de Carácter encontrados no Trabalho Analítico*, 1916, S. E., XIV.
 — *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise, I*, S. E., XV.
 — *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, 1920, S. E., XVIII.
 — *O Ego e o Id*, 1924, ed. Payot (trad. Jankélévitch).
 — *O Problema Económico do Masoquismo*, 1924, S. E., XIX.
 — *O Futuro de Uma Ilusão*, 1927, S. E., XXI.
 — *Mal-estar na Civilização*, 1930, S. E.
 STRATCHEY, J. — *Notas a «O Ego e o Id»*, S. E., XIX.
 WRIGHT, D. — *The Psychology of Moral Behaviour*, Penguin Books, Harmondsworth, 1981.

ASSINE

DIVULGUE

ANALISE PSICOLÓGICA



Distribuição:



assirio e alvim

Rua Passos Manuel, 67-B

1100 LISBOA