

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

BARBARA DORNELLES BREA TORELLY

NATUREZA HUMANA: ENTRE THOMAS HOBBS E SIGMUND FREUD

Porto Alegre

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

BARBARA DORNELLES BREA TORELLY

NATUREZA HUMANA: ENTRE THOMAS HOBBS E SIGMUND FREUD

**Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do
Sul.**

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2025

Os pássaros cantaram
Na aurora do dia
Comece de novo,
Eu ouvi-os dizer.
Não se atenha ao que
Já se foi
Ou ao que está por vir.
Ah, as guerras serão
Travadas novamente,
A pomba sagrada
Será capturada novamente,
Comprada e vendida
E comprada novamente,
A pomba nunca é livre.
Toque os sinos que ainda podem tocar,
Esqueça sua oferta perfeita,
Há uma rachadura em tudo,
É assim que a luz entra.

Leonard Norman Cohen

AGRADECIMENTOS

A esta jornada, permeada de desafios e tantas descobertas, devo minha mais profunda gratidão a todos aqueles que de forma generosa e leal me acompanharam e me possibilitaram realizar este trabalho. A esta jornada, repleta de desafios e descobertas, devo minha mais profunda gratidão a todos aqueles que, com generosidade me acompanharam e possibilitaram a realização deste trabalho.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Thadeu Weber, que me acolheu com abertura e paciência, mesmo vindo de outro curso de graduação, com o olhar ansioso de quem inicia um novo caminho. Sua orientação foi muito mais do que acadêmica; foi um gesto de generosidade humana, que me permitiu seguir em frente com confiança. À minha família, em especial à minha mãe, que me transmitiu o amor pela leitura, e à minha falecida avó, que partiu no mesmo dia em que nasci, há um ano, de mãos dadas com o mistério da vida e da morte. Para sempre serás nosso oráculo, cujas palavras e sabedoria permanecem como um legado eterno em nossa família. Aos meus amigos e amigas em especial ao querido Francisco, que de perto me acompanhou ao longo dessa escrita, oferecendo escuta e partilha. A Adriana Accioly, por me ver, me escutar e me ajudar a compreender minha humanidade de forma profunda e realmente transformadora. Ao meu noivo e futuro marido, Thiago Leal, pela devoção de cada dia e pelo amor que me sustenta. Finalmente, aos meus pacientes, que, com medo e desejo, me ensinam todos os dias sobre a natureza humana. Finalmente, minha sincera gratidão ao Conselho Nacional de Desenvolvimento pela concessão da bolsa de estudos, que possibilitou a realização deste trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa busca, por meio de revisão bibliográfica e análise crítica, investigar as concepções de natureza humana de Thomas Hobbes e Sigmund Freud, com o objetivo de comparar seus modelos para compreender os conflitos internos do ser humano e suas implicações sociais. Embora distantes em tempo e abordagem teórica, ambos compartilham uma preocupação central: o desajuste entre o indivíduo e a sociedade. A pesquisa é organizada em três partes principais: inicialmente, analisa-se a teoria de Hobbes; em seguida, a teoria de Freud; e, por fim, realiza-se uma comparação entre ambas. O estudo revela que, apesar das diferenças em suas abordagens, ambos os pensadores reconhecem o conflito intrínseco à natureza humana e a necessidade de mecanismos reguladores para garantir a convivência social. A análise proporciona uma reflexão profunda sobre as origens do conflito e da ordem nas sociedades humanas, evidenciando o papel crucial das paixões e da razão na formação do indivíduo e da sociedade.

Palavras-chaves: Thomas Hobbes, Sigmund Freud, natureza humana, conatus, pulsões, pacto social.

ABSTRACT

This research seeks, through bibliographical review and critical analysis, to explore the conceptions of human nature proposed by Thomas Hobbes and Sigmund Freud, with the aim of comparing their models for understanding the internal conflicts of human beings and their social implications. Despite the differences in time and theoretical approach, both share a central concern: the misalignment between the individual and society. The research is structured in three main parts: first, Hobbes' theory is examined; next, Freud's theory is analyzed; and finally, a comparative analysis of both is presented. The study reveals that, despite their contrasting approaches, both thinkers recognize the intrinsic conflict in human nature and the need for regulatory mechanisms to ensure social coexistence. The analysis offers a profound reflection on the origins of conflict and order in human societies, emphasizing the crucial role of passions and reason in shaping both the individual and society.

Keywords: Thomas Hobbes, Sigmund Freud, Human Nature, Conatus, Drives, Social Contract.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. THOMAS HOBBS E A NATUREZA HUMANA	11
1.1. CONATUS: O CORPO EM MOVIMENTO.....	14
1.2. A RAZÃO COMO CÁLCULO.....	17
1.3. DELIBERAÇÃO, VONTADE E LIBERDADE.....	20
1.4. A DICOTOMIA ESTADO DE NATUREZA E SOCIEDADE CIVIL.....	21
1.5. O ESTADO DE NATUREZA: HOMO HOMINI LUPUS.....	26
1.6. O MEDO: A PAIXÃO ANTI-NATURAL.....	30
1.7. OS MOVIMENTOS DO DESEJO: DA FELICIDADE À MISÉRIA.....	33
1.8. DO ESTADO DE NATUREZA AO PACTO SOCIAL.....	38
2. SIGMUND FREUD E A NATUREZA HUMANA	44
2.1. DA CONSCIÊNCIA AO INCONSCIENTE.....	45
2.2. TRIEB: A PULSÃO.....	50
2.3. NARCISMO E O OUTRO.....	59
2.4. OS DUALISMOS PULSIONAIS: DE EROS À PULSÃO DE MORTE.....	65
2.5. AS ORIGENS DO APARELHO PSÍQUICO.....	72
2.5.1. O ISSO.....	75
2.5.2. O EU.....	77
2.5.3. O SUPER-EU.....	80
2.5.4. AS INSTÂNCIAS EM INTERAÇÃO.....	81
2.6. AS RAÍZES PULSIONAIS DA CULTURA: TOTEM.....	82
2.7. A HORDA PRIMITIVA COMO ESTADO DE NATUREZA.....	88
2.8. A INTERNALIZAÇÃO DA LEI.....	91
2.9. ENTRE O MITO E A ATUALIDADE.....	94
2.9.1. DO NATURAL AO CIVIL E O MAL-ESTAR.....	99
2.9.2. APTIDÃO À CULTURA.....	102
3. FORÇAS QUE MOVEM O HUMANO	106
3.1. OLHAR SOBRE O HUMANO: DO HOMEM À CRIANÇA.....	110
3.2. ESTADO DE NATUREZA À CIVILIZAÇÃO: A COMPARAÇÃO ENTRE HOBBS E FREUD.....	115
CONCLUSÃO	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

INTRODUÇÃO

"Conhece-te a ti mesmo" (*Γνῶθι σεαυτόν*), inscrita na entrada do Templo de Delfos, ecoa como o convite atemporal à reflexão sobre nossa própria natureza. Está antiga máxima desafia o ser humano a olhar para dentro de si, a investigar os próprios impulsos, paixões e razões a fim de entender o que o move sua natureza. A pergunta sobre o que significa conhecer a si mesmo e quais são as forças internas que orientam as ações humanas, sobrevive a passagem do tempo e, ao longo de mais de dois milênios, segue uma questão central que atravessa a história do pensamento humano de diferentes áreas, perpassando a filosofia, antropologia, ciências sociais, chegando até mesmo nos divãs do século 21. No entanto, as respostas para essa indagação não são simples, e os tempos contemporâneos revelam com clareza a complexidade dessa tarefa.

A atual fragilidade das democracias, as novas eclosões de guerras exteriores, que trazem à tona o risco de uma terceira guerra mundial, revelam a turbulência política atual, expressões alarmantes de um problema central que perpassa a história: a complexidade das relações humana. No cenário atual, marcado por desconfiança, polarização e radicalização, surge a indagação central: como podemos compreender os conflitos internos e externos que marcam nosso tempo? De que maneira as relações de poder, de medo desenfreado e do desejo voraz ainda orientam as práticas políticas e sociais, refletindo-se também nas decisões individuais e nas escolhas coletivas?

Essas questões contemporâneas tocam diretamente a fragilidade das instituições sociais, exigindo uma reflexão profunda que pode ser iluminada pelas teorias de pensadores que, ao longo da história, buscaram decifrar os impulsos e as paixões humanas e suas complexas implicações sociais e políticas. Nesse intuito de investigação sempre aberta e inacabada, recorro a dois pensadores cujas obras e vidas dedicaram-se a explorar o problema central dos corações humanos. Dessa maneira, o trabalho propõe-se a analisar as concepções de Thomas Hobbes e Sigmund Freud sobre a natureza humana, com o objetivo de realizar uma comparação crítica entre suas teorias. A dissertação se dedica a explorar como as ideias de ambos

se entrelaçam e dialogam, considerando as influências de seus contextos históricos e as contingências que moldaram suas propostas.

Para isso, a dissertação será estruturada em três capítulos. O primeiro capítulo examinará o posicionamento de Thomas Hobbes em seu contexto histórico, destacando as condições sociais e políticas que moldaram suas ideias. A partir dessa análise, passaremos a investigar o princípio do movimento humano, e como as paixões humanas desempenham um papel central na compreensão da natureza humana, conforme a visão hobbesiana. Em seguida, exploraremos como Hobbes emprega a razão para justificar a organização social, abordando também os conceitos de deliberação e vontade. Por fim, o capítulo discutirá a visão de Hobbes sobre o estado de natureza, as tensões que surgem nesse estado e as condições necessárias para a transição para a sociedade civil, com a instituição do pacto social. A reconstrução teórica que aqui será realizada, no entanto, não se dá de maneira isolada, mas está vinculada à história dos autores e dos campos em que atuaram. Dada a historicidade intrínseca a qualquer obra, não é possível dissociar os pensamentos dos autores de suas respectivas épocas e das contingências que moldaram suas visões. Ignorar esse aspecto seria uma abordagem deformante, que não poderia compreender a profundidade de suas propostas.

A segunda parte desse trabalho se dedicará ao pensamento de Sigmund Freud, explorando sua visão sobre a formação da natureza humana. Iniciaremos com uma análise dos textos fundamentais que são cruciais para entender a constituição psíquica do indivíduo, começando com os primeiros escritos de Freud sobre o inconsciente, as pulsões, e demais conceitos centrais. A partir disso, será possível compreender como Freud concebe a psique humana e como as pulsões são fundamentais para o comportamento humano e para a formação das interações sociais. Adentraremos posteriormente em suas obras voltadas ao estudo da sociedade e cultura, focalizando especialmente em *Totem e Tabu* (1913) e *O Mal-estar na Civilização* (1930), onde Freud apresenta uma análise crítica sobre as tensões entre os impulsos individuais e as exigências sociais, propondo o mito do pai da horda primitiva, que utiliza para ilustrar a origem da civilização e da cultura. Discutiremos como o mito freudiano do pai da horda primitiva se configura como um correlato do estado de natureza hobbesiano, onde ele estabelece as primeiras bases para a organização social e a cultura.

Por fim, o terceiro capítulo propõe uma análise comparativa crítica entre as teorias de ambos os pensadores, identificando pontos de convergência e divergência, discutindo, assim, as implicações de suas teorias para a compreensão das dinâmicas sociais moldadas pelas tensões entre impulsos naturais e as restrições impostas pela sociedade. A metodologia adotada nesta pesquisa combina uma abordagem indutiva e comparativa, com ênfase na análise teórica. Essa combinação possibilita uma exploração aprofundada das concepções filosóficas e psicanalíticas além de considerar o contexto histórico e as influências que moldaram o pensamento de ambos os autores. A partir dessa análise, pretende-se não apenas aprofundar o entendimento sobre as teorias de Thomas Hobbes e Sigmund Freud, mas também contribuir para a reflexão contemporânea sobre o papel da natureza humana na construção das relações sociais, políticas e psíquicas.

1 THOMAS HOBBS E A NATUREZA HUMANA

Thomas Hobbes é amplamente reconhecido como um dos mais influentes filósofos políticos da história, cujas reflexões e diagnósticos, imersos em uma precisão aguda, consolidaram-no como, digno do que Harold Bloom (2001), clama ser um autor clássico: Um autor que nunca se esgota, aquele que, com o tempo, nos obriga a voltar a ele repetidamente, não apenas para entendê-lo melhor, mas para nos entendermos melhor e a cada leitura, oferece algo novo, algo que continua a nos desafiar.

Em 1588, na cidade de Malmesbury, no condado de Wiltshire, Inglaterra, nascia o filósofo que, mais tarde, revolucionária para sempre a teoria política. Registros informais indicam que sua mãe o deu à luz prematuramente, em razão do terror causado pela notícia da chegada da "Invencível Armada", frota militar espanhola com a missão de invasão da Inglaterra, sob o comando do rei Filipe II. Vivida tão intensamente que, segundo Hobbes, em sua Autobiografia, noventa anos depois, teria sido responsável pelo seu nascimento precoce. Curiosamente, o filósofo menciona que, ao nascer, sua mãe trouxe ao mundo juntamente um irmão gêmeo – um irmão que, como ele revela, mais tarde, ser o medo. Segundo Giovanni Reale (2004), essa observação trata-se não só de uma revelação do espírito bem-humorado do filósofo de Malmesbury, mas constitui um lampejo sobre sua própria psique, mas não se restringe a essa. Sem dúvidas uma das questões mais cruciais da vida do filósofo foi o estudo acerca da natureza humana e com essa particularmente a análise das condições que levam à insegurança, à violência e à destrutividade, partilhadas como um destino recorrente entre os irmãos de nossa espécie. Nesse ponto biografia, história e teoria se embricam mutuamente.

Ronaldo de Oliveira Batista, na introdução de *Leviatã* (1651|2014), aponta que, para ler Thomas Hobbes, é fundamental compreender a plena desestruturação dos saberes, das forças e dos poderes que caracterizavam o ambiente de sua época. Somente a partir dessa compreensão, podemos analisar de forma mais precisa suas formulações filosóficas:

Deve-se ler o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588- 1679) como testemunha de seu tempo - A Inglaterra dos séculos XVI e XVII -, e sua obra como resultado de uma atmosfera intelectual conturbada, envolta em ares revolucionários de um período de guerras civis e da ascensão da burguesia diante de uma sociedade que experienciava mudanças científicas, sociais e

religiosas, alterando o mundo conhecido em direção ao que se pode considerar como os primeiros momentos da Era Moderna (2014, p.11).

A problemática que permeia a Inglaterra do século XVII, e que influenciou profundamente toda a filosofia de Thomas Hobbes, tem suas raízes na dissolução do poder estatal. Esse período, caracterizado pela guerra civil inglesa, pelas disputas clericais¹ pelo poder e pelas constantes invasões da Espanha, exacerbaram a instabilidade social e ajudaram a criar um ambiente de caos e insegurança. Mas para além das tensões bélicas internas da Inglaterra, é essencial considerar o abismo criado pela revolução científica dos séculos XVI e XVII, como aponta Batista. Durante séculos, o pensamento ocidental moldado por uma visão de universo ordenado e harmônico provenientes das tradições gregas e das tradições aristotélico-tomista cristã, sofria a transformação paradigmática do Renascimento. O que inicialmente se configurava como um conjunto de inovações, logo se transformou em uma questão fundamental sobre a visão do cosmos. Entre essas inovações, destaca-se a virada copernicana, que desloca a Terra do centro do universo e coloca o Sol como seu verdadeiro eixo, inaugurando o heliocentrismo e lançando as bases para uma revolução científica sem precedentes.

Nesse cenário, abalado não apenas pela guerra, mas também pelas revoluções culturais e científicas, a questão central levantada à época pode ser expressa da seguinte forma: Como estabelecer uma ordem política em um mundo que, ao romper com as antigas cosmologias, se vê imerso no caos e na insegurança? Qual é o fundamento da nova filosofia política moderna, que visa garantir a convivência social e a paz diante de um contexto permeado pelo conflito? Eis que surge a construção da filosofia Hobbesiana. Precisamente no estudo da natureza humana, remontando a origem do homem em seu estado de natureza. Hobbes escreveu sobre política a partir do problema real e crucial de seu tempo: o problema da unidade do estado, ameaçada, por um lado, pelas discordâncias religiosas e científicas e pela disputa em torno da divisão de poderes (BOBBIO, 1956).

¹ A relação entre o clero e Hobbes pode ser comparada à presença do "gênio maligno" na filosofia de Descartes e, assim como esse último, representa uma força enganadora que distorce a percepção e o entendimento. O clero, para Hobbes exercia uma influência que distorcia o governo e a sociedade. Ribeiro (2006), aponta a disputa interna e silenciosa pelo poder social do clero anglicano e pelos ministros presbiterianos, donos das chaves do acesso ao Céu e ao Inferno e, por assim dizer, do destino de todos os homens, detinham o controle da população de sua época.

Embora a grande chave de leitura hobbesiana tenha se originado da análise do autor em seu próprio tempo, as semelhanças com a atualidade talvez não sejam meras coincidências. Nosso século, apresenta reatualizado muitos dos conflitos políticos, culturais e científicos e apesar dos inúmeros contratos e acordos nacionais e internacionais não evoluímos muito na realização dos objetivos que motivaram a criação do Estado: a paz e a segurança (WEBER, 2017). A profundidade diagnóstica de Thomas Hobbes se mantém não só sobrevivente à prova do tempo, digna de ser referida como um clássico, mas ainda pertinente e atual, como espero mostrar ser seu tratado sobre o estado natural e a natureza humana.

Porém na vasta tradição de interpretações do pensamento político de Thomas Hobbes, existem dois extremos que frequentemente emergem: um o coloca como precursor do estado totalitário, enquanto o outro o vê como antecipador do estado liberal. No entanto, como argumenta Norberto Bobbio renomado estudioso de Hobbes, esses dois extremos interpretativos que fazem de Hobbes o precursor do estado totalitário ou o antecipador do estado liberal em sua interpretação estão incorretos, pois “o tema central do pensamento político de Hobbes é a unidade do estado, e não a liberdade do cidadão nem o estado totalitário” (1965, p.10). O pensamento político de Hobbes e o ideal que defende não é o da liberdade ou a opressão, mas o da unidade contra a anarquia. Hobbes está ocupado de pensar a ideia da dissolução da ordem social e conseguinte da paz, resultante na desordem que segue à liberdade e a destruição do bem primário, que é a vida. Hobbes também não foi um precursor das ideias liberais, batizado por isso como filósofo maldito por Leo Strauss (1971). Entre o excesso de liberdade e o excesso de controle, Hobbes nunca teve a menor dúvida: o primeiro é o pior dos males. Todo o seu sistema, baseia-se na desconfiança da liberdade, pois o estado de perfeita liberdade é o estado de natureza. O estado civil nasce, dessa forma não para salvaguardar a liberdade do indivíduo, mas para salvaguardar o indivíduo da liberdade, que o leva à ruína, como aponta Bobbio (1956, p.105).

Essa perspectiva nos convida a revisar a compreensão de Hobbes, uma vez que a multiplicidade de interpretações do pensamento hobbesiano frequentemente obscureceu a compreensão do núcleo essencial dessa filosofia. Esse núcleo, reside na ideia central da natureza humana e o caminho para escapar da anarquia natural, característica de sua própria liberdade em natureza, e estabelecer a paz conforme prescrita pela primeira lei natural: a criação artificial de um poder comum,

representado pelo estado, capaz de regular as relações humanas e evitar o retorno ao estado de natureza.

1.1 CONATUS O CORPO EM MOVIMENTO

O que é, na realidade, um coração, se não uma mola; e os nervos, serão diversas fibras; e as articulações, se não várias rodas que dão movimento ao corpo inteiro, da maneira como o artífice o propôs? (HOBBS,1651|2014, p.21)

A construção hobbesiana, diante da crise das antigas cosmologias e da dissolução da ordem tradicional, se vê compelida a introduzir um novo fundamento para conceber o estabelecimento da paz. Thomas Hobbes é um dos pioneiros na formulação de uma visão do ser humano que se distancia das concepções metafísicas e religiosas, buscando estabelecer uma nova ciência política. Severo crítico de Aristóteles e da filosofia escolástica, Thomas Hobbes procurou aplicar à ciência moral e à política os métodos da geometria euclidiana e da ciência galileana (REALE, 2004).

Profundamente influenciado pelo racionalismo de Descartes e pelo utilitarismo de Bacon, o filósofo de Malmesbury consolida sua teoria sobre a natureza humana, posicionando-se como um pensador do corporeísmo e do mecanicismo. Sob a primazia da matéria e do movimento como princípios explicativos para todos os fenômenos, Thomas Hobbes fundamenta sua abordagem filosófica, assumindo uma perspectiva materialista e causalista. Sua filosofia, assim, configura-se como uma ciência dos corpos e de suas causas: o corpo, entendido como aquilo que não depende do pensamento humano e que é causa das sensações, de que deriva todo o conhecimento humano, e o movimento, que é a causa primordial de todas as coisas naturais e todos os processos. Nesse sentido, o filósofo inglês propõe uma visão rigorosamente empírica, na qual as leis da mecânica e do movimento influenciam o comportamento dos corpos e suas interações, seguindo o princípio de causa-efeito, isentando-se de pressupostos metafísicos. De acordo com isso, tudo na natureza, inclusive os seres humanos, são compostos por partículas materiais, corpos, em constante movimento, que constituem a base de todas as interações e transformações internas e externas no mundo físico. Consequentemente, também são movimentos,

derivados de nexos mecânicos, as sensações, as paixões e os processos cognitivos. Assim, Soboleski (2011, p.18-19) aponta, que:

O homem hobbesiano nada mais é do que um corpo em movimento e se põe em movimento pelos mecanismos que são as partes do seu corpo. Ele é capaz de raciocinar e deliberar sobre o que é melhor para si, através das experiências adquiridas pelos movimentos que o afetam, não é apenas um corpo que se move conforme as suas condições físicas o permitem ou o impedem. Assim, as vontades e os desejos humanos podem ser compreendidos como uma resposta aos movimentos que o atingem, ou seja, uma resposta às coisas externas, como partes da deliberação. Os homens se movem na direção dos benefícios almejados.

Thomas Hobbes denomina, o termo *moções* para caracterizar o movimento que compõem o corpo. As *moções* podem ser de dois tipos principais: involuntárias e voluntárias. As involuntárias também chamadas de vitais começam no momento em que um ser é gerado e o acompanham durante toda a sua existência. São elas: circulação do sangue, pulsação, respiração, digestão, nutrição, excreção etc. Já, por outro lado, as *moções* chamadas voluntárias, são aquelas que ocorrem de maneira consciente, precedidas por uma deliberação mediadas pela mente e pela razão, ao contrário das *moções* involuntárias, que são reações automáticas a estímulos (HOBBS, 1651|2014, p.53-54). Dessa forma, Hobbes distingue os movimentos involuntários, que ocorrem sem a intervenção consciente, sendo provocados por estímulos externos que afetam diretamente os sentidos ou órgãos do corpo, sem qualquer mediação adicional, e os movimentos voluntários, que resultam na razão e nas paixões do indivíduo, precedidos pela mente, a qual concebe e planeja sua ação. No entanto, sejam as *moções* voluntárias ou involuntárias, esses movimentos são gerados como manifestações de um mesmo impulso fundamental: o *conatus*. O termo *conatus*, originário do latim, é geralmente traduzido para o inglês como *endeavour*, podendo ser traduzido ao português como esforço, impulso ou mesmo conato. Sua origem remonta à ideia grega de *hormé*, que designa o impulso ou desejo inerente ao ser humano. Em sua essência, o *conatus* designa o impulso inerente a todo ser vivo, como força natural irreprimível que busca a preservação da existência. É precisamente por ser finito, que o homem realiza essa espécie de esforço para preservar sua própria existência, dessa forma esse impulso como uma força inerente à vida, que visa preservar a integridade do ser e evitar a morte. Dessa forma, o *conatus* se manifesta como um impulso que nunca cessa, enquanto o ser humano estiver vivo.

Em o *Leviatã*, Hobbes apresenta esse conceito como propulsor dos "tênuos começos da moção dentro do corpo humano" (1651|2014, p.54), antes de se manifestarem externamente. Contrariamente ao *conatus*, entendido por Descartes como uma inclinação, isto é, como uma estrutura prévia do movimento, para Hobbes, esse é uma determinação de um movimento fundamental, não havendo, portanto, nenhuma causa responsável pelas determinações do movimento além dele próprio (LIMONGI, 2000). O *conatus* é o motor fundamental de todas as ações humanas, guiando os desejos, apetites e aversões². Assim, a teoria hobbesiana faz da paixão o resultado da propulsão do movimento que se caracteriza na ação voluntária.

As paixões, para Hobbes, podem assim ser entendidas como movimentos internos provocados pelo *conatus*. Dentro de seu esquema teórico, a dinâmica de movimentos é baseada entre duas forças: aversão e desejo. A aversão impele ao afastamento, quando um objeto ou evento é percebido como prejudicial ou ameaçador à vida, já o desejo, também referido como apetite, gera um movimento de aproximação em direção a algo que é percebido como benéfico ou prazeroso. Nesse horizonte, aponta o filósofo: "Os seres humanos desejam aquilo que amam, e odeiam coisas pelas quais têm aversão" (HOBBS,1651|2014, p.63). Assim esse impulso fundamental de preservação da vida e de busca pelo prazer e satisfação, se manifesta nas diversas formas de desejo e repulsa, desencadeando movimentos internos que desempenham um papel crucial na formação e direção das deliberações humanas e ações no mundo externo.

As moções voluntárias, que se manifestam como paixões, são dinâmicas e contextuais, não sendo fenômenos fixos ou predeterminados, mas sim suscetíveis às mudanças nas percepções e nas condições. Como exemplo o desejo, unido a ideia de alcançar, chama-se esperança, já a mesma paixão, sem essa ideia, é desespero. A aversão, nesse sentido, chama-se medo e esse, sem a apreensão do como ou do porquê, transforma-se em terror, pânico (HOBBS,1651|2014, p.57). Essa característica de mutabilidade confere as paixões uma grande complexidade de serem apreendidas. Segundo Barnouw (1992, apud LIMONGI, 2000), o filósofo procurou integrar as leis da física, que descrevem os movimentos materiais, com as dinâmicas internas do ser humano, criando uma explicação coerente sobre a origem das paixões e desejos humanos. Entretanto, Hobbes, não se limita a um conceito puramente físico

² Em Hobbes, apetite é utilizado como o termo mais adequado para referência ao desejo de comida tendo o nome de fome e sede, já o desejo é o termo mais usado em sentido geral (1651|2014, p. 54)

ou mecânico, mas entrelaça tais princípios orientadores com a dinâmica das paixões e dos afetos. Compreender as paixões como reação de movimentos, entretanto, não significa as aprisionar em simples ações mecânicas e restringi-las a uma ciência dos corpos naturais. Segundo Limongi (2000), as paixões não são simples reações diretas provocadas pela ação do movimento dos objetos externos, mas sim reações indiretas de vários movimentos que antecedem a ação, que fazem ponte com a experiência. Logo, as paixões humanas que correspondem a cada ser não são apenas efeito da ação direta de objetos externos, mas sim da influência de experiência acumuladas. Dessa forma, o ser humano compreendido por Hobbes é analisado enquanto corpo natural, mas não só, tem características predeterminadas, mas não se resume inteiramente a isso.

Assim, sendo a continuidade da vida a perpetuação desse movimento vital constante, que se inicia desde o início da vida, a felicidade para Hobbes não pode ser definida de outra forma senão como o progresso contínuo do desejo, transitando de um objeto para outro, formando um êxito contínuo do desejo, seu prosperar. Esse processo constitui-se sem cessar, uma vez que o objetivo último do desejo não é a satisfação, mas antes a garantia progressiva do alcance dos desejos futuros. Considerando que o poder é definido como os meios para alcançar qualquer bem desejado, é fácil perceber que o esforço hobbesiano do conatos também se manifesta em um desejo incessante por poder. No entanto, afirma o autor: “efetivamente, não há nada que possa dar perpétua tranquilidade à mente enquanto vivemos aqui na Terra, porque a vida, por si própria, nada mais é que movimento, e não acontece sem desejo e sem temores, como não pode existir sem sensações” (HOBBS, 1651|2014, p.63).

1.2 A RAZÃO COMO CÁLCULO

A razão é o passo; o incremento da ciência, o caminho; e o benefício do gênero humano, o fim (HOBBS, 1651|2014, p.52).

O homem, para Hobbes, não é menos um ser de razão do que de paixão. Igualmente governado pela razão e pela paixão, ambas as forças moldam suas ações. No entanto, a razão, de que Hobbes se ocupa, não se refere à capacidade de compreender a essência das coisas, uma busca abstrata pela verdade, mas sim à

faculdade de raciocinar, isso é calcular. A razão hobbesiana é um cálculo, a adição e subtração que marcam e significam nossos pensamentos: “Quando um homem raciocina, nada mais faz que conceber uma soma total, por meio da edição das parcelas; ou um resíduo, pela subtração de uma soma de outra” (HOBBS, 1651|2014, p.46).

Como na matemática é impossível contarmos sem conhecer o valor dos numerais, iniciar um raciocínio sem definições e carecendo do significado das palavras é absurdo. Dessa forma os pensamentos são fixados por meio dos nomes, explicitar e defini-los é assim o método fundamental, emprestado da geometria para a filosofia (HOBBS, 1651|2014, p.49). Utilizando o método Hobbesiano, para o interior de nosso trabalho, a palavra razão dentro de sua obra é definida e determinada dentre as faculdades mentais, sendo a consideração das consequências dos nomes gerais ajustados para a caracterização e a significação de nossos pensamentos (HOBBS, 1651|2014, p.47). É por intermédio das palavras, que Hobbes afirma, que o homem pode reduzir as consequências, onde encontra regras gerais, podendo assim raciocinar, ou calcular, sobre suas consequências e efeitos.

Dessa forma, a razão para Hobbes é a capacidade humana de calcular meios para alcançar os fins desejados, sendo o que permite aos indivíduos avaliarem as consequências de suas ações, considerar seus próprios interesses e buscar formas de atingir os objetivos almejados. Segundo Hobbes: “Os pensamentos, em relação aos desejos, são como escutas ou espiões que precisam se situar e encontrar o caminho para alcançar as coisas desejadas. Toda a firmeza e a rapidez da mente dependem disso.” (HOBBS, 1651|2014, p.70). Desse modo a razão aparece como meio de realizar os raciocínios, como cálculos provenientes das interações externas e internas, somados com as sensações suscitadas e o uso da memória. Nesse sentido é fundamentalmente uma *recta ratio*, posto que possui uma função, como explica Hélio Silva, instrumental e calculadora:

Instrumental na medida em que é utilizada pelo homem como um meio (instrumento) útil para proceder aos cálculos de nomes, e calculadora na medida em que sua principal função é calcular os nomes dos objetos e fatos, de modo a construir um discurso coerente capaz de propiciar ao homem a saída do estado de simples natureza, que é de guerra de todos contra todos, por meio do pacto que institui um poder soberano capaz de promover a paz, a segurança e a estabilidade que inexistem no estado de natureza (SILVA, 2009, p. 25-26).

A razão é instrumental, capaz de formular e de avaliar estratégias, entendidas como sequências mentais de ações com determinada finalidade. É, pois, através do cálculo racional, que os indivíduos podem avaliar as consequências de suas ações e buscar seus fins. A razão, portanto, tem um propósito claro e objetivo: orientar o indivíduo e guiar suas ações de acordo com as necessidades e os desejos que surgem da própria natureza humana. Segundo Bobbio (1965), quando Hobbes diz que a reta razão faz parte da natureza humana, ele quer dizer que o homem é capaz de seguir regras que lhe indicam os meios mais adequados para alcançar o fim desejado, essas regras são o que chamou dentro de seu axioma leis naturais. Essas não são de fato leis, se por lei se entende a ordem dotada de autoridade, mas ditames da razão, isso é, conclusões extraídas sobre o ato de raciocinar.

Entretanto, Hobbes reconhece que a influência das paixões é poderosa e muitas vezes os homens são governados pelas forças das paixões, mas é preciso ressaltar que Hobbes mesmo apontando a força das paixões, as expõe como orientações e não como algo fora do controle racional. No entanto, isso também não implica necessariamente que a razão pura domine as paixões; ao contrário, a decisão final parece ser determinada pela paixão que é mais forte ou predominante no momento da deliberação (HOBBS, 1651|2014, p.61-63).

Parece então que a razão é em grande medida o que sustenta o homem, surgindo como um instrumento útil pelo qual os homens podem proceder cálculos dos fatos. É ela que fornece parâmetros e pode oferecer os meios para que os homens possam proceder sua conservação e busca de paz. Argumento importante dentro da obra, pois para Hobbes a razão sugere adequadas normas de paz exterior, em torno das quais podemos chegar a um acordo. Porém no embate natural de razão e paixão, em geral as paixões humanas são mais fortes que a razão e nesse sentido parece que a razão por si só não consegue imprimir no homem seu cumprimento reto.

Se o objeto da razão é sempre um bem aparente, exercer o que está ao alcance para obtê-lo é um direito a autopreservação, ora também é legítimo e racional então antecipar pensamentos e movimentos de outros, uma vez que os outros também detém o mesmo direito. Nesse ponto, a razão projeta-se, reconhecendo nesses os mesmos desejos de preservação observados em si. É racional antecipar-se ao comportamento hipotético derivado dessa representação de si mesmo projetada no outro. Sobre esse cálculo de autopreservação, Hobbes descreve:

O direito natural, a que muitos autores comumente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem tem de utilizar seu próprio poder, como bem lhe aprouver, para preservar sua própria natureza, isto é, sua vida; conseqüentemente, é a liberdade de fazer tudo aquilo que segundo seu julgamento e razão, é adequado para atingir esse fim (1651|2014, p. 110-112).

O cálculo das conseqüências e a admissão da possibilidade de movimentos de si mesmo e dos outros é racional. Pode-se concluir que o início do tratado das paixões é precedido pelo entendimento dos movimentos que surgem da relação de um corpo com o contato com outros corpos. Onde encontramos que é na causa de seus acidentes, choques e desencontros, que por sua vez formam seu conjunto singular dentro de cada homem. A razão surge como meio para se garantir a sobrevivência e obtenção de seus desejos.

1.3 DELIBERAÇÃO, VONTADE E LIBERDADE

Todos os corpos vivem sob a mesma lei mecanicista de funcionamento do mundo, contudo, esse corpo delibera, isso é possui vontade. De modo que, o indivíduo não é tomado inteiramente e dominado por suas paixões ou aversões.

Hobbes entende a deliberação como um processo mental no qual o indivíduo considera diferentes cursos de ação possíveis antes de tomar uma decisão. Isso envolve avaliar os desejos e aversões. “Na deliberação, o apetite ou a versão imediatamente mais próximo da ação ou omissão correspondente é o que chamamos de vontade. O ato (não a faculdade) de querer. Os animais que deliberam têm, necessariamente, a capacidade de querer” (HOBBS, 1651|2014, p.61). Com essa afirmação, o filósofo contrasta sua visão com a tradição escolástica, que considerava a deliberação como um apetite racional. Para Hobbes, a ação humana não é necessariamente governada pela razão pura, pois há ação voluntária, que atua contra a razão, isso é o mesmo que afirmar a existência de vontades irracionais. Dessa forma, é pela interação complexa entre desejos, aversões e a avaliação das conseqüências, que há a tomada de ação, sendo a vontade, portanto, o último apetite da deliberação.

Dessa reflexão o autor conclui que são entendidas como voluntárias as ações que têm seu início nas paixões e em outros apetites, como também todas as que se

iniciam na aversão ou no temor das consequências que se seguem. Durante a deliberação, como assinalado o indivíduo está em um estado de consideração ativa das opções disponíveis e das consequências possíveis de suas ações. Este processo envolve ponderar os apetites e aversões presentes antes de chegar a uma decisão. Ao final desse processo de deliberação, o indivíduo determina qual curso de ação tomará, dando segmento a expressão da vontade, que Hobbes define como o desejo que se manifesta mais próximo da ação ou omissão correspondente.

É interessante a noção de uma restrição à liberdade que o autor explicita inerente ao processo. Quando uma pessoa delibera, ela está, na verdade, colocando “um fim à liberdade” temporário de agir ou omitir de acordo com as paixões (HOBBS, 1651|2014, p.61). A ideia de Hobbes sobre a deliberação revela uma perspectiva intrigante não só pela influência das paixões na manifestação da vontade, mas também sobre a restrição temporária da liberdade, uma vez que deliberar implica interromper a liberdade que normalmente temos de agir ou abster-nos conforme a manifestação da vontade em dada situação. Assim, em resumo, deliberar em Hobbes implica interromper temporariamente a liberdade, enquanto se consideram as opções disponíveis baseadas nos apetites e aversões, culminando na escolha da ação. Assim, mesmo que as paixões estejam presentes, influenciando fortemente a vontade, a deliberação ainda é um processo racional no sentido de que envolve uma escolha entre diferentes opções (1651|2014).

Parece aqui que tudo o que foi preparado por nosso autor, constitui a base para o que a posterior ele irá construir em seu Estado de Natureza e seu entendimento sobre a própria Natureza Humana. Trataremos agora de investigar o Estado de Natureza e por conseguinte entender o porquê do desejo e do medo desempenharem função central dentro do complexo circuito de paixões e razão humana. Onde iremos nos centrar e aprofundar a saber qual é o estado natural do homem proposto por Hobbes e quais são as paixões que fazem o homem tender para guerra, mas que também parecem como o que paradoxalmente o leva a buscar a paz.

1.4 A DICOTOMIA ESTADO DE NATUREZA SOCIEDADE CIVIL

“Com que fúria o mar das paixões humanas fermenta e ferve quando lhe recusam qualquer saída”
Victor Hugo

O modelo clássico concebe a transição do estado pré-político para o estado civil como uma continuidade natural. O estado surge de um processo evolutivo natural de ampliação precedido por uma série de fases intermediárias.

O estado pré-político originário é um estado no qual os indivíduos não vivem isolados, mas reunidos em grupos organizados: as sociedades familiares. Entre esta sociedade originária, a família, e a sociedade última, o estado, não existe uma relação de oposição, mas sim de continuidade, desenvolvimento e progressão, no sentido de que, desde o estado familiar até o estado civil, o homem passou por fases intermediárias que fazem do estado, antes de ser a antítese do estado pré-político, sua desembocadura natural, o último porto das sociedades precedentes. Disso a consequência fundamental é a de que o estado não deve ser representado como uma associação de indivíduos, mas como uma união de famílias, uma família ampliada que carrega consigo a estrutura hierárquica fundamental de superioridade e inferioridade, tal como a relação entre pais e filhos (BOBBIO, 1956).

Em contraste com o modelo clássico aristotélico, o modelo hobbesiano substitui a dicotomia família-estado pela dicotomia estado de natureza-estado civil, operando uma radical transformação no pensamento filosófico acerca do *zoon politikon*. Segundo Bobbio, para os jusnaturalistas como Hobbes:

A família não é, nem pode mais ser considerada como o primeiro elo de uma cadeia que termina no estado; pelo contrário, entre o estado natural do homem, ao qual corresponde a formação da família, tanto na sua forma de sociedade doméstica quanto na sua forma ampliada de sociedade senhorial, e a sociedade civil, existe um salto qualitativo, ou seja, o único salto que permite à humanidade passar da natureza à civilidade (1956, p.35).

Em diversas obras perpassando dos *Elementos, De cive*, até o *Leviatã* Thomas Hobbes apresenta seu estado de natureza, como o estado pré-político essencial, e seu salto a sociedade civil, o Estado. Como afirma Santillán (1988), essa oposição entre o estado de natureza e a sociedade civil adquire um evidente significado axiológico: a natureza é atribuído um valor negativo e ao Estado um valor positivo. Em outras palavras, a transição da primeira para a segunda condição representa uma mudança para o melhor. Dentro desse conjunto, o Estado não aparece como uma realidade natural e tampouco como o produto de um processo histórico espontâneo,

manifestado em diversas fases, como na concepção aristotélica. O Estado é concebido como artificial, isso é resultado de um ato voluntário por meio de um projeto racional expresso formalmente no contrato social. Como observa Leo Strauss (1971), Hobbes é um dos primeiros pensadores a contrariar a tese de que a realização da natureza humana se dá na sociedade. Hobbes não só descarta essa ideia, como afirma justamente seu oposto, uma vez que a vida em sociedade vai contra o cerne de nossa natureza.

Outro ponto de tensão entre o modelo moderno e o modelo clássico está na dicotomia da premissa central estabelecida. Se o modelo aristotélico justifica a desigualdade natural a partir da família como modelo de hierarquia natural, o filósofo de Malmesbury, em sua fundamentação do estado natural do gênero humano, propõe uma teoria radicalmente diferente, onde a igualdade é uma condição fundamental no estado de natureza. Hobbes compreende a igualdade não como uma característica moral ou ética, mas sim como uma dimensão equitativa de capacidades: os homens compartilham uma similitude física e mental. Em sua análise, Hobbes argumenta que:

A natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que, se um homem, às vezes, é visivelmente mais forte de corpo ou mais sagaz do que outro, quando considerados em conjunto, a diferença entre um homem e outro não é tão relevante que possa fazer um deles reclamar para si um benefício qualquer a que o outro não possa aspirar tanto quanto ele. [...] Quanto as faculdades mentais, ainda encontro maior igualdade entre os homens do que na força [...] (1651|2014, p.106).

No entanto afirmar uma igualdade natural entre os seres humanos, não implica uma afirmação simplista de uniformidade absoluta, mas como uma condição de igual potencialidade. A complexidade da natureza humana e as diversas influências da educação e do ambiente social não são ignoradas pelo autor e são fundamentais para entender a variedade observada na sociedade, sobre isso afirma a causa das diferenças:

[...] são as paixões, e a diferença entre as paixões tem origem, em parte, nas diferenças de constituição física e, em parte nos distintos tipos de educação. Se há diferença procedesse da constituição mental e dos demais órgãos dos sentidos, tanto interno como externos, não haveria menos diferença entre os homens no que diz respeito a visão, a audição ou outros sentidos que entre as fantasias e discernimentos de uns e de outros. A diferença procede das paixões que se distingue não apenas pela complexidade humana, mas pela desigualdade de costumes e educação (1651|2014, p.70).

Nessa passagem, percebe-se certa contemplação das variações humanas fortemente influenciadas pelas paixões, moldadas pela educação e pelos costumes. No entanto, embora presentes, não alteram a igualdade fundamental compartilhada, uma capacidade igual de alcançar os mesmos fins, apenas refletem a desigualdade dos costumes e da educação e tais diferenças são relativas e não suficientes para justificar uma divisão entre os homens. Dessa maneira, a igualdade natural em Hobbes significa a negação de uma diferença natural. O que o filósofo inglês possibilita a partir desse pressuposto é romper com a tese de tradição aristotélica, onde o pressuposto das diferenças naturais justificam uma hierarquia fixa e determinista do destino de cada indivíduo no Estado. Dentro desse contexto, surge a legitimidade da escravidão, que, para Aristóteles, se torna uma instituição natural: onde aqueles incapazes de governar a si mesmos, devido à sua deficiência natural, deveriam ser governados por aqueles mais aptos. Dessa forma, Thomas Hobbes não pretendeu reduzir a complexidade das formas humanas ao afirmar a igualdade como natural, mas sim desafiar a ideia de uma hierarquia imposta pela natureza, defendendo a construção de um Estado não como uma estrutura natural e determinista que justifica o domínio ou subordinação de certos indivíduos a outros, e sim como uma estrutura artificial fundamentada na igualdade e no consenso. É assim que ironicamente um dos maiores defensores do absolutismo, democratiza a existência humana.

A tese da igualdade nem por isso leva a uma sociedade harmoniosa, mas, paradoxalmente revela a intensidade dos conflitos humanos. De modo que, adentramos, agora na mais polêmicas das formulações de Thomas Hobbes, o cenário amplamente conhecido como estado de natureza, mas pouco compreendido ambiente de guerra generalizada, onde revela-se a não sociabilidade como o natural no gênero humano. É novamente o avesso da tese do homem enquanto animal político, que aparece em Aristóteles em sua obra *Política*. Onde a essência humana intrinsecamente leva à capacidade de viver em comunidade, que tende naturalmente à vida política e comunitária pela qual o ser humano pode atingir sua finalidade e a realização plena de suas potencialidades. Em consonância com a crítica disruptiva proporcionada pelo filósofo de Malmesbury ao epicentro da teoria política aristotélica, Janine (2006) aponta um ponto essencial: a crença na sociabilidade natural pode, na verdade, ser um obstáculo à construção de uma sociedade real. Segundo o filósofo:

Não se constrói a sociedade com base numa sociabilidade que não existe. Para ela ser erigida, é preciso fundá-la no que efetivamente existe [...]. Aliás,

construir a sociedade com base numa sociabilidade inexistente é pior do que simplesmente não a construir; porque a inexistência, no caso, significa que existe a sociabilidade como quimera, como ilusão e, portanto, dar-lhe crença é multiplicar os problemas. Se tento construir um prédio sem cimento ou tijolos, ele nem se ergue. Não se constrói nada. Mas na vida social, se construo uma sociedade com o auto-engano, engendo uma potência interminável de novos enganos (RIBEIRO, 2006, p. 22-23).

É evidente que o modelo hobbesiano está governado por uma ordem lógica, na qual a hipótese inicial do estado de natureza, como condição não-social, leva à busca de uma condição nova e artificial. Nesse sentido, a concepção hobbesiana constitui a inversão mais radical da clássica teoria política. A dicotomia entre o natural e a sociedade civil representa, assim situações opostas e irreconciliáveis que não podem subsistir ao mesmo tempo.

Como mencionado, o modelo hobbesiano é estruturado de forma lógica, na qual a hipótese inicial do estado de natureza, se torna o ponto de partida para a construção de uma condição nova e artificial: a sociedade civil.

O estado de natureza, como condição não-social, é um dos pilares assim de sua teoria política. No entanto, a questão da existência real ou meramente hipotética desse estado tem sido objeto de intensos debates filosóficos e sociológicos. Por um lado, a interpretação clássica acerca do estado de natureza Hobbesiano sugere que o estado de natureza é uma condição hipotética. Isso é uma construção teórica, não uma descrição histórica primitiva universal, mas uma abstração. Por outro lado, para Weber (2017), o estado de natureza não é tampouco uma simples hipótese lógica, mas uma condição atemporal, que revela a natureza humana tal como ela é, caso não houvesse um poder estatal organizado. Nesse debate é necessário apontar, que o filósofo inglês, de fato, pede aos leitores que imaginem o estado de natureza como uma situação abstrata em que não existem leis nem uma autoridade reguladora ilustrando, assim, o que ocorre na ausência de um poder central. No entanto, ao mesmo tempo, que Hobbes conduz sua argumentação com base em uma condição hipotética, também afirma que essa efetiva-se na realidade, podendo ser observada em três formas distintas: no estado primitivo de algumas sociedades não organizadas, nas situações de guerra civil onde há a dissolução da ordem, e nas relações internacionais entre nações sem uma autoridade central reguladora. McPherson (1968) é um autor que percebe na construção do homem natural hobbesiano, o molde de seus contemporâneos em guerra civil, uma dedução do que percebe como tendência possível humana em resposta à crise política e social de seu tempo. Mas

esse é um ciclo muito bem expresso na repetição da história acerca da belicosidade humana; desfazendo-se o corpo político interno de um Estado ou nas dinâmicas internacionais, marcadas pela diferença de interesses, sem uma estrutura comum, basta a turbulência das relações humanas para desvelar o frágil equilíbrio dessa balança. Portanto, a situação natural não é uma fase de desenvolvimento histórico ou uma simples abstração hipotética com utilidade racional, mas apresenta-se em Hobbes como uma constante possibilidade que persegue os seres humanos em qualquer cenário onde a paz do Estado (ou Estados) esteja ausente ou em declínio. É apenas por meio de uma mudança radicalmente antinatural – artificial – contrária a natureza do humano, que é possível a transição para a ordem e paz.

Dessa maneira é a ordem artificial do pacto que institui outro modo de viver, um no qual o vínculo é possível através da negação da guerra e a afirmação da paz. Esta é, portanto, a forma que a pluralidade de indivíduos transforma-se partindo de uma multidão atomizada a uma unidade sociável. A analogia de Ribeiro é elucidativa: sem a base sólida nas estruturas que regem o comportamento humano e as relações sociais, o que se constrói é uma ilusão. Nesse sentido, Hobbes, ao encarar o problema da natureza não sociável, que opera com toda a sua força no homem e o conduz à guerra, a desordem e a infelicidade, encontra, no meio da análise daquilo que leva ao caos, a possibilidade de paz, contornando os efeitos potencialmente devastadores da natureza humana. Constrói, assim, no artifício do pacto, um instrumento para criar uma condição diferente, na qual seja possível passar da anarquia à ordem, encontrando bases que possibilitem melhores condições de vida e realizações dos projetos humanos. A esperança arraiga-se, nas palavras de Renato Janine, na natureza humana, mas dela não se deduz nem a ela se reduz: “um trabalho requer para conciliar o homem com o homem, o desejo com a vida” (1984, p.17).

1.5 O ESTADO DE NATUREZA: *HOMO HOMINI LUPUS*

Salve-se quem puder, porque para todas as horas é sempre chegada a hora.
Clarice Lispector

Um salto preside a passagem do estado de natureza à ordem estatal. Esse é a superação da realidade natural dos seres humanos, sintetizada por Thomas Hobbes,

na máxima de Plauto — *homo homini lupus* — o homem é o lobo do homem. Difundido pesadelo que em muitos aspectos era a realidade da Europa do século XVII, que urge presente a reverberar em tempos de crise e instabilidade em nossas sociedades contemporâneas, nas relações internacionais e nos conflitos incessantes que marcam o cotidiano da política global.

O tema de Thomas Hobbes é a reforma desse estado natural, contudo essa reforma é apenas possível se olharmos antes a natureza que levou ao desmoronamento da vida compartilhada. Como escreve Santillán (1998, p. 21), a explicação hobbesiana acerca da natureza humana é uma afirmação totalmente laica, realista, sem raízes no sistema de valores e sem pressupostos metafísicos ou religiosos. Trata-se de uma concepção analítica humana na condição não estatal, ou na ausência efetiva do governo garantir a paz e a segurança. Com a expressão estado de natureza, Hobbes faz-se referência a uma condição não-política na qual uma pluralidade de indivíduos, titulares de direitos naturais originais, se prejudicam mutuamente devido à ausência de um poder comum. O fundamento da concepção da natureza humana, se desenha sob dois eixos fundamentais intimamente relacionados: a igualdade e a liberdade. Acerca do pressuposto de igualdade, já referimos a quebra com a hierarquia natural aristotélica, mas torna-se necessário aprofundar a centralidade desse conceito. A afirmação acerca da igualdade natural consiste sob três pontos de vistas principais: a igualdade de forças e capacidades, a igualdade das inclinações e a igualdade de direitos de cada um a todas as coisas. A partir da igualdade de força e capacidades humanas é derivada a igualdade de esperança quanto à obtenção de seus fins. A partir dessa igualdade fundamental, surge a ideia de uma finalidade comum da vida no estado de natureza, que, para Hobbes, é a preservação da vida. No entanto, essa preservação não se limita ao simples ato de sobreviver, mas se estende ao desejo de poder e à busca de prazer e felicidade (1651|2014, p.118). Em outras palavras, a finalidade compartilhada está atrelada à realização contínua dos fins humanos — sobrevivência, prazer e poder — mas, embora os objetos de desejo possam variar, esses fins estão sempre em movimento e em constante renovação, pois são, por sua natureza, inatingíveis de forma permanente.

A noção de liberdade entra em cena, nesse estado, como consequência da ausência de restrição dos movimentos das paixões e das ações. Em um sentido hobbesiano, liberdade é equivalente a ausência de impedimentos externos, isso é a

não-restrição dos movimentos das paixões e da razão. No estado de natureza, os homens têm a igual liberdade de agir conforme seus próprios desejos e necessidades, sem qualquer restrição. Nesse estado, de liberdade, no sentido negativo, igual e irrestrita, cada um tem direito sobre tudo, ou seja, não havendo limites estabelecidos em relação ao que podem fazer ou tomar para si, qualquer coisa que esteja ao alcance do homem, desde bens materiais até a própria vida de outro, pode ser apropriada. Nessas condições, todos têm direito a tudo, o que equivale a ninguém ter direito a nada, nem a integridade da própria vida. De mesmo modo, a posse necessária a subsistência ou aquelas despertadas unicamente pelas paixões são apenas garantidas através do esforço individual e a capacidade de exercer seu poder. Tal coalisão de igualdades em condições, fins e direitos, assim como a liberdade irrestrita leva ao que Hobbes descreve como o estado de guerra. A busca por fins semelhantes, mesmo a busca pela preservação, quando não regulada, gera desordem. Essa é a causa, aponta o filósofo, pela qual os homens naturalmente tornam-se inimigos, onde o homem revela-se como na metáfora de Plauto seu lado animalesco contra aqueles de sua própria espécie.

Dessa maneira a natureza, vira palco de uma constante luta pela sobrevivência. Sob a luz incerta do estado de natureza, emerge uma paisagem onde a liberdade de ação é plena. Cada ato humano é motivado pelo desejo de preservar a própria existência, mesmo que à custa da segurança alheia, o que impede qualquer espaço para a construção de laços sociais sólidos. Por antecipação, a ameaça constante paira no ar como uma tempestade iminente, que impõe sua apreensão constante sobre as mentes e corações. A cena se desdobra em um terreno onde as paixões humanas, livres de quaisquer restrições, correm desenfreadas e indomáveis seguem seu desejo. O medo persistente, paira sobre cada movimento. A confiança é assim desconhecida, não há refúgio e não há paz duradoura. É um mundo onde a lei do mais capaz prevalece, onde a ordem é um conceito desconhecido.

Nesse sentido, surge a expressão da guerra de todos contra todos, como um clássico equivalente ao estado de natureza na filosofia política hobbesiana. Mas como aponta Bobbio (1956) essa expressão não deve ser entendida de forma literal, pois não é simplesmente um estado de combate concreto e contínuo. Por este estado de guerra, Hobbes entende, não tanto o estado violento, mas aquele em que a tranquilidade é precária, frágil e apenas temporariamente assegurada pelo medo recíproco, suficiente para provocar terror entre os homens. É, assim, um estado de

disposição a insegurança constante, onde todos estão em desconfiança recíproca e onde a violência pode eclodir a qualquer momento. Conseqüentemente, no qual, o bem supremo, isso é a vida e sua conservação, estão constantemente ameaçados ao fim – a morte.

Assim, sendo enquanto o direito natural de igualdade e liberdade de todo homem a tudo perdurar, não pode haver a segurança de nenhum homem independente de quão forte ou astuto esse seja. Dessa maneira, segue que o egoísmo hobbesiano, visto por muitos teóricos como a chave interpretativa para o estado conflituoso de guerra, não parte da escassez de recursos como base argumentativa que levaria a uma competição pela vida, o que obviamente cessaria de ser relevante frente a uma abundância, mas sim, da ameaça e proteção ao bem primeiro que é a vida, pois em um estado onde a igualdade de direitos e liberdades são compartilhadas de maneira irrestritas, nem a vida humana está assegurada. Do ponto de vista lógico, surge uma situação de desconfiança mútua entre os homens e o ato de dominar por meio da força ou por meio da astúcia “a tantos homens quanto for possível, por tempo suficiente para que nenhum outro poder o ameace [...] nada mais é que requerer a própria sobrevivência [...]” (HOBBS, 1651|2014, p.107).

A competição aparece como uma resposta à realidade de um ambiente onde todos lutam para afirmar-se, uma vez que quanto mais recursos e mais poder um homem consegue acumular para si, maior será a sua probabilidade de garantir a própria sobrevivência e prosperidade. Da mesma forma, a desconfiança como aponta David Runciman (1967|2023) é o resultado da antecipação racional dos homens, os quais “se virem uma ameaça distante, uma ameaça apenas vagamente percebida ou coisa que possa se transformar em ameaça algum dia, tentarão eliminá-la antes que se torne uma ameaça avassaladora” (p.29). Em concordância, aponta Ribeiro (1984): torna-se sensato atacar quem pode me atacar. A predisposição humana à desconfiança, à competição e à busca por poder, longe de serem um mal inerente à natureza humana, podem ser vistas como paixões que, em última análise, têm uma função pragmática: a preservação e a autoconservação. Este é o egoísmo hobbesiano, que, não obstante, gerou intensas objeções e críticas.

No entanto, nesse contexto, o egoísmo, a competitividade e a busca por poder não podem ser alvo de apontamentos morais, mas somente um reflexo causal da luta pela sobrevivência, onde cada indivíduo, buscando proteger sua própria vida, volta-se contra os outros, como resposta natural à falta de segurança e de condições mínimas

de convivência. A competição e o impulso de dominação, são nessa lógica apenas enfrentamento das ameaças externas em resposta à precariedade existencial do homem no estado de natureza (HOBBS, 1651|2014). É, assim, não em uma misantropia natural que recai a visão de Hobbes, mas na constatação de que em condições de extrema insegurança, paradoxalmente, a busca pela afirmação da vida também transformar-se em conflito e produção de sua negação. Assim, o Estado de Natureza torna-se um estado de guerra, no qual prevalecem as paixões dominadas pela imprevisibilidade, onde a única linha de conduta humana racional é a busca pela garantia da própria vida. Em uma guerra de todos contra todos: as noções de direito, de legalidade, justiça e injustiça estão fora de lugar. Onde não há poder comum, a lei não existe: onde não há lei, não há injustiça (HOBBS, 1651|2014).

Cercados por um meio hostil, no qual desponta a todo instante a possibilidade de algum mal o ameaçar, os homens movimentam-se como um conglomerado de indivíduos, uma multidão atomizada. Não há movimento de uma comunidade, mas sim uma massa dissonante. Não há harmonia, mas colisão, choque. Não há um consenso natural que una seus interesses e seus desejos e, assim, o bem privado se distancia do bem público. Nesse horizonte não é natural viver em sociedade. Não há prazer nas relações, mas antes enorme aversão a tal ameaça. Não há a sequer matéria-prima necessária para moldar a vida social. E é nesse vazio, nessa ausência de laços possíveis, que a convivência humana se torna um desafio: um terreno árido, onde a vida torna-se um campo de constantes disputas. Esse sistema dedutivo, revela que a convivência não pode emergir de uma união espontânea, a vida humana é, e somente pode ser, nessas condições: “solitária, pobre, embrutecida e curta” (HOBBS 1651|2014, p.108).

Fundamentado no convencionalismo e no utilitarismo filosófico, para Thomas Hobbes é uma necessidade lógica escapar da condição de guerra constante e garantir a preservação da vida. Mas para escapar da condição de egoísmo natural, guerra de todos contra todos, onde não há limites a liberdade e todos tem direito a tudo, deve-se dar um remédio, que permita a passagem do mundo irracional e incontrolável, ao mundo que opera de acordo com a razão (SANTILLÁN, 1988).

1.6 O MEDO: A PAIXÃO ANTI-NATURAL

A incerteza é o habitat natural da vida humana – ainda que a esperança de escapar da incerteza seja o motor das atividades humanas (BAUMAN, 1925|2000, p.31).

A mensagem do estado de natureza, porta-voz da condição humana hobbesiana, revela o homem natural como refém de seu próprio futuro, atormentado pela desconfiança mútua e lançado na miserável solidão. Com a própria possibilidade do *summum malum*, a morte, sempre à espreita, perseguindo-o incessantemente. No estado anárquico das paixões, a morte é o mal supremo, passível de interromper violentamente o movimento dos corpos, negação absoluta do bem mais fundamental, que é a própria vida.

Como discutido no capítulo anterior, o estado de natureza hobbesiano é marcado por um movimento descontrolado dos corpos, onde a igualdade, a liberdade e o direito natural culminam no estado de guerra. Um estado de impiedosa desconfiança, de todos contra todos, ameaçando converter-se continuamente em insegurança. Dentro da multiplicidade de paixões humanas, que desenfreadas movimentam os homens, o filósofo de Malmesbury confere ao medo centralidade primordial. Amedrontado e desconfiado, o homem natural vive sob constante medo da morte — nas piores circunstâncias imagináveis — o medo da morte violenta. Sob esse aspecto, afirma Strauss: A morte ocupa o lugar do telos; [...] o medo da morte violenta expressa intensamente o mais poderoso e o mais fundamental de todos os desejos naturais: o desejo primordial” (1958|2021, p.182). Afirmar que a morte "ocupa o lugar do telos" significa que, na filosofia de Hobbes, a aversão a morte é o propósito final ou a finalidade última do *conatus* que direciona a ação e o desejo para a continuidade do movimento vital. Nesse cenário, a antítese do bem primordial, se torna o referencial absoluto que estrutura a forma como o homem entende e organiza sua vida, uma vez que enquanto não há *summum bonnum*, o medo da morte é a única norma absoluta de referência a que o homem pode ordenar sua vida coerentemente. Assim, na cosmologia fiscalista hobbesiana, o medo torna-se uma das principais paixões orientadora dos movimentos do circuito humano do estado de natureza.

Enquanto aversão ligada à crença de dano, essa paixão tem uma função dupla e crucial, que coloca em movimento o desejo de autopreservação. Por um lado, impulsiona naturalmente os homens em direção ao distanciamento do objeto causador de desprazer, percebido como causa de mal ou ameaça, inclinando ao afastamento,

fuga ou mesmo paralisia. Por outro lado, o medo também propulsiona a ação em direção a sustentação e a preservação da vida, na medida em que seja possível. Contudo, com isso, igualmente engendra a desconfiança antecipatória, a competição e a busca por poder sobre os outros, como forma de domínio e controle (1651|2014, p. 108). Nesse sentido, a análise dessa paixão revela uma ambiguidade subjacente, apresentando uma dualidade em constante tensão: o mesmo *páthos* inscrito na natureza humana, que impulsiona o drama da guerra, pode também se transformar na força propulsora da paz.

O *primum naturae* é caracterizado pelo fato de que há nele direitos perfeitos, e não deveres perfeitos, no qual a vida é dominada pelas necessidades mais elementares (STRAUSS,1984|2022). Sob a incerteza, condição necessária desse estado, o homem hobbesiano torna-se um *homo prospectus*. Imerso na necessidade incessante de prospectar cenários e possibilidades, antecipando a escuridão e a luz futuras, em busca de garantir o movimento ininterrupto do *conatus*. O cálculo racional, atrelado a ponderação desta paixão vital, impele o ser humano a pensar avante e nas formas de evitar o objeto de seu medo diante do tempo futuro, fazendo com que “os homens se interessem pelas causas dos acontecimentos, pois seu conhecimento os torna mais competentes para viver o presente com maiores vantagens” (HOBBS, 1651|2014, p.93). Em nenhum momento, Hobbes sugere um confronto entre razão e paixões; no qual a paixão incendiária, ofusca a razão, pelo contrário, a conjunção desses movimentos internos incita os homens constantemente de maneira interligada. No entanto, quando a apreensão das causas ou do porquê não é possível, e é este, sem dúvida, o que mais caracteriza o homem na natureza, pois não é possível calcular e prever incessantemente, o homem não apenas fica imerso no medo e na desconfiança, mas assombrado pela impossibilidade de garantir sua própria sobrevivência, sendo tomado por um terror que ultrapassa os limites do cálculo racional. Na ausência de uma previsibilidade compartilhada, a plena capacidade de ponderar sobre todas as causas se torna inatingível, e o homem se vê incapaz de antecipar os movimentos aversivos, tornando-se vulnerável. Nessas condições, é plenamente lógico e razoável afirmar que o homem sente uma aversão profunda às circunstâncias do estado de natureza, visto que o estado natural ameaça continuamente a vida humana, a razão, movida pelo medo da morte, impulsiona os indivíduos a buscarem uma saída dessa condição de precariedade. Sob essa ótica, Strauss observa que, se existe uma paixão, ou um objeto da paixão, que, em certo

sentido, é antinatural e estabelece o ponto de ruptura entre o natural e o não-natural, esse é o medo da morte. Uma paixão que pode ser considerada, por assim dizer, o *status evanescendi* da natureza humana e, portanto, a origem possível da conquista de uma condição além da natureza. Nesse contexto, o filósofo norte americano sugere que o medo da morte, dentro da filosofia hobbesiana, desempenha um papel transformador: ele leva o homem a buscar algo que não é natural. Este impulso resulta na formação da sociedade civil, uma estrutura que não nasce da natureza, como no modelo evolutivo, mas da necessidade de romper com as ameaças constantes do estado de natureza. Logo, embora o medo seja uma paixão profundamente humana e natural, torna-se simultaneamente a força que catalisa a construção de estruturas sociais, políticas e jurídicas, artificiais, por definição, que visam garantir a segurança e a manutenção da vida. Como destacado por Strauss (2006), o medo é, desse modo, a paixão que impulsiona o homem em direção à paz, ao mesmo tempo que se torna a força motriz por trás da criação de normas e deveres que regulam as ações humanas e por sua vez possibilitam uma sociabilidade harmônica.

Dessa forma, a filosofia política de Thomas Hobbes posiciona o medo não apenas como uma paixão a ser superada, causa de conflito entre os homens, mas como uma paixão civilizadora: um alicerce da fundação do Estado e, também, da moralidade. O que deve ser superado é o estado de natureza, sórdido, brutal e curto; o que não nos descreve enquanto humanos, mas a condição de vida no estado de natureza. O extremo desse *pathos* transforma-se num mundo de esforços trágicos, caracterizado pelo profundo terror à morte violenta. Ao desesperado o mero medo mata, como afirma Janine Ribeiro (1984). Mas o terror domado, torna-se instrumento da paz, que assim, revela a razão a insustentabilidade dessa natureza e incita a razão prudencial a criar soluções capazes de garantir um futuro, não mais repleto de prospecção ansiosa, mas portador de esperança. Ao contrário dos outros animais, que não possuem uma noção de prospecção do futuro, os seres humanos têm a habilidade única de antecipar e, por conseguinte, superar o natural, engendrando dentro de si o processo de construção de sua própria saída do estado de natureza.

1.7 OS MOVIMENTOS DO DESEJO: DA FELICIDADE À MISÉRIA

(HOBBS, 1651|2014, p.71).

Para além do medo da morte e da busca por assegurar a vida, o ser humano hobbesiano é também um ser desejante, que aspira transcender a mera sobrevivência. “A vida não é apenas o negativo da morte”, como afirma Ribeiro (1984, p.51); o desejo é uma busca que se desloca para além da necessidade, uma afirmação ontológica da existência humana. Nisso reside a vitalidade da vida humana e a multiplicidade de suas possibilidades.

Inicialmente, retomemos a lógica da teoria mecanicista da causalidade Hobbesiana: os seres humanos são movidos por duas forças fundamentais de movimentos internos, que coexistem em uma relação de oposição. A primeira dessas é o apetite, que Hobbes descreve principalmente como desejo. Esse movimento, é o que impele o ser humano em direção ao que lhe parece ser benéfico, ao que reforça seu movimento vital. Em oposição ao desejo, encontra-se a aversão, movimento interno que busca o afastamento. A aversão é, dessa maneira, o movimento contrário, que leva o indivíduo a se distanciar daquilo que é visto como prejudicial, que ameaça o movimento vital. Dentro do paradigma físico-mecânico, o desejo é puro movimento, um impulso constante que nos mantém em movimento em direção ao encontro de objetos que sejam considerados bons a continuidade da vida. O desejo enquanto tal, não tem objeto, é apenas movimento em direção a, e quando desejo encontra objeto, diz Hobbes, transmuta-se em amor. O desejo e o amor são, assim, impelidos pelo mesmo movimento, com a diferença de que o desejo implica a ausência do objeto, enquanto o amor implica sua presença. Da mesma forma, aversão e ódio são conceitos paralelos, diferenciando-se apenas pela presença ou ausência do objeto repudiado. Nesse mesmo sentido, aponta Hobbes: “O que denominamos bom é, quase sempre, objeto de algum apetite ou desejo humano, enquanto o mal é objeto de ódio e aversão” (1651|2014, p.55).

Sendo o desejo a força vital que mantém o ser humano em movimento, um impulso que nunca cessa, na contínua busca, sem desejo, a vida se desintegra, perde sua vitalidade e o ser humano se vê imerso em uma inércia absoluta, que equivale à morte. Dessa forma, afirma: “não ter desejos significa estar morto” (HOBBS,1651|2014, p. 71). Essa ênfase revela o desejo como força ontológica que impulsiona a existência humana, o motor que nos leva a transcender o estado de mera sobrevivência, que nos move a avançar, a procurar, a existir.

O movimento incessante do desejo hobbesiano implica uma concepção particular sobre a felicidade. Diferentemente de uma perspectiva estática ou definitiva, o filósofo de Malmesbury compreende a felicidade como um estado dinâmico e envolto na incessante atividade desejante:

A felicidade é uma contínua viagem do desejo, de um objeto para outro, na qual a obtenção do primeiro é apenas o caminho para conseguir o posterior. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro (HOBBS, 1651|2014, p.88).

A definição hobbesiana de felicidade transparece um contínuo progredir de desejos, de um objeto a outro, onde a realização de um desejo leva naturalmente ao surgimento de outros. A concepção hobbesiana de felicidade não é, portanto, uma concepção ética, mas sim mecânica. Seu pressuposto é a realização dos desejos, isto é, a satisfação constante. Desse modo, está implícito ao próprio ato de prosperar continuamente, de um desejo ao seguinte, a asseguaração dos meios adequados para atingir esses fins e se dispor de tais meios é ter poder, pode-se compreender por que o desejo de poder ocupa um lugar central no pensamento do filósofo inglês, na medida em que “consiste nos meios de que dispõe para alcançar, no futuro, algum bem evidente” (HOBBS, 1651|2014, p.80).

Essa definição implica, necessariamente, a impossibilidade da satisfação plena como condição da existência humana, uma vez que cada satisfação é somente momentânea e ponto de partida para uma nova aspiração, revelando-se na sucessão infinita de desejos e asseguaração do poderio dos meios para seguir a “viagem”. Dessa forma, Hobbes afirma contundentemente: “Não existe o *finis ultimus* (propósito maior) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que tratam os livros dos velhos filósofos moralistas” (1651|2024, p.88); e, portanto, as ações e inclinações humanas não buscam apenas alcançar, mas principalmente assegurar uma vida feliz, o que dá origem à principal inclinação da humanidade, definida como “um perpétuo e incessante afã de poder, que cessa apenas com a morte” (1651|2024, p.89). Dessa maneira como afirma Ribeiro: Hobbes exclui a finalidade tranquilizadora, é porque a reduz a ilusão: o desejo sempre se ultrapassa” (RIBEIRO, 1984, p.205).

Embora conheçamos o objeto do mal supremo, grande inimigo da natureza, não temos *summum bonum*. Em outras palavras, a natureza do desejo “não é conteúdo que se preencha, mas apetite sempre insatisfeito” (RIBEIRO, 1984, p.113).

As diferenças nos modos como os homens procuram essa felicidade surgem das diversidades das paixões e das diferenças de costumes e opiniões sobre as causas que produzem o efeito desejado. Essa diversidade nas inclinações humanas leva a uma multiplicidade de caminhos na busca da felicidade, refletindo a complexidade da condição humana.

A partir de uma análise das múltiplas facetas desse movimento interno, Hobbes escreve demoradamente sobre as diversas modalidades e expressões do desejo no homem (1651|2014). Segundo o filósofo inglês, quando o desejo é acompanhado pela ideia de que podemos alcançar o objeto desejado, chama-se esperança. Sem essa ideia, torna-se desespero. De modo que, esperança constante é uma forma de confiança em nós mesmos, enquanto o desespero constante reflete uma profunda desconfiança. A ambição, é identificada, como o desejo de posição ou proeminência. O filósofo também analisa outras formas de desejo e sua descrição segue e atravessa diferentes capítulos de sua obra, mas iremos dar um último destaque à curiosidade, que para Hobbes, é um sentimento exclusivo dos seres humanos; o que nos distingue profundamente dos outros animais. Hobbes descreve o desejo por saber como uma luxúria da mente que leva à geração contínua do conhecimento (1651|2014, p.70). A curiosidade como paixão move o ser humano, numa introspecção fundamental para compreender os desígnios, vontades, intenções e propósitos universais e contextuais dos homens. Como outros desejos, é igualmente ávido e apaixonado pelo próprio movimento do conhecer, mais do que pelos objetos do conhecimento. Quem deseja entender a humanidade deve, antes de tudo, ler a si mesmo, pois: “um homem só se conhece por seu *endeavour*. Conhecê-lo é conhecer as paixões, a soma e o desenho que fazem; não há outro caminho para vencer as ilusões e, sua decorrência, a guerra” (RIBEIRO,1984, p.225). A ilusão, nesse contexto, pode ser entendida como a ignorância sobre si mesmo e sobre os outros — um desconhecimento das paixões que movem a natureza humana.

Na condição de liberdade plena o desejo mostra-se ambivalente: ao mesmo tempo que impulsiona o indivíduo à contínua busca pelo poder e pelos objetos de desejo, também se revela uma força potencialmente destrutiva. Nesse contexto, "vencer as ilusões" refere-se à superação do véu enganador que cobre da visão os movimentos internos que constituem a própria vida humana: a chave que abre as portas da guerra e da paz. Considerando tal natureza do desejo, Hobbes identifica a principal inclinação de toda a humanidade como sendo “um perpétuo e incessante afã

pelo de poder” (1651|2014, p. 89). Esse desejo constante de poder não se deve apenas à busca por prazeres mais intensos, mas à necessidade de assegurar o próprio poderio e os meios. Vejamos com mais clareza: o desejo de riqueza, não é apenas uma busca por bens, mas sim uma procura pelo poder econômico, que oferece segurança, liberdade e a capacidade de influenciar outros. Da mesma forma, o desejo por honrarias e reconhecimento é, essencialmente, uma busca pelo poder social, que confere status, respeito e influência sobre as ações e opiniões dos outros. Já, o desejo de conhecimento representa o poder intelectual, que permite a compreensão das causas e efeitos no mundo. Assim, todas essas aspirações são, na verdade, diferentes formas de poder (HOBBS, 1651|2014, p.70). De tal forma que a viagem vertiginosa do desejo, sem contenção, inevitavelmente conduz à luta, à animosidade e à guerra, uma vez que os meios que alguém utiliza para a realização de seus desejos podem incluir matar, subjugar, suplantar ou repelir a outros.

Renato Janine Ribeiro (1984), ao interpretar Thomas Hobbes, sugere que a obra *Leviatã* não deve ser lido simplesmente como uma resposta a tempos de guerra, mas sim como uma reflexão profunda sobre a natureza humana do desejo que permanece o mesmo, até na paz. Segundo Ribeiro, a guerra e a paz são estados que podem se alternar, mas a insatisfação dos apetites humanos é uma constante. Isso implica que os apetites não se saciam quando já temos do que viver, mas é justamente por não se contentar razoavelmente que o homem pode a qualquer momento entrar em guerra. A ambição humana é, pois, insensível à satisfação das carências e o desejo superam o necessário. Faz parte da natureza humana não ter conteúdo que a preencha ou a satisfaça plenamente. Porém, não se trata de um excesso patológico, que, se assim fossem, poderiam ser submetidos a uma terapêutica eficiente, mas sim a natureza humana.

Identificado o lugar central do desejo na filosofia política de Hobbes, é possível perceber que sua presença não é mero detalhe teórico, mas uma força estruturante de sua concepção da natureza humana e, por consequência, da gênese de sua tese acerca do humano. Como pulsação contínua que move os homens, seja para o bem, seja visando ao bem e encontrando o mal, a consequência de sua expressão livre de repressão não é acidental, mas inevitável. Num terreno em que as paixões não encontram limites externos, como o é na natureza, o desejo pela vida e a busca pela felicidade degenera-se em desejo de poder, e este, por sua vez, alimenta a espiral da competição, da desconfiança e, finalmente, da violência: guerra de todos contra todos.

Assim, o desejo, solto e irrefreado, mostra sua face mais crua, revelando tanto a potência da vida quanto sua mais vulnerável fragilidade; a antiga promessa de bem produz o mal mais brutal — a morte violenta. Como falsa promessa que conduz ao erro, o desejo parece empurrar a todos à beira do abismo da destruição, olhando fixamente a ideia de felicidade futura. No entanto, quando essa busca, em vez de gerar o bem, começa a produzir o mal, torna-se necessário buscar outro caminho e recuar desse ciclo destrutivo.

Contudo, o desejo não apenas inaugura a desordem natural; ele é também a semente da ordem possível e futura. Aquele que lê a si mesmo, movido pelo desejo de compreender, na introspecção livre de falsas ilusões, descobre que o mesmo impulso que o leva a afirmar a vida e buscar a felicidade, o desejo por segurança, poder e prazer, é também aquele que, quando desmedido, sem freios e partilhado por todos, pode instaurar a miséria humana. A interpretação hobbesiana revela que a insatisfação e a busca contínua são intrínsecas à condição humana e não se cura um ser de sua natureza. Mas se curar tal natureza não é possível, uma vez que os desejos constituem a própria vida e só têm fim com ela mesma, resta criar um ambiente onde ela possa ser gerida de forma a evitar a destruição mútua. Pode-se, assim, educar o desejo, impossível é renunciá-lo.

1.8 DO ESTADO DE NATUREZA AO PACTO SOCIAL

Sendo aquilo que é natural ao homem o que o conduz à destruição mútua, para implementar a paz é necessário um poder genuinamente sobre-humano capaz da superação do estado natural. Para isso, apenas um poder construído acima do movimento errático dos cálculos e das paixões humanas pode ter força suficiente para conter seus efeitos destrutivos. O remédio Hobbesiano encontra-se, assim, na artificialidade, não como negação da natureza, mas como sua superação racional e necessária. Essa artificialidade divide-se em dois eixos: o contrato social, também referido como pacto, e a geração e instituição de um Estado, poder soberano que se configura na unidade de todos. Essa é a essência do grande Leviatã, deus mortal, forjado artificialmente para garantir a paz e a defesa diante da ameaça constante representada pelo homem enquanto lobo de si mesmo.

Da natureza à política, há um ato de deliberação racional que nasce do reconhecimento mútuo de que, para viver — e viver bem, buscando seus próprios fins — é preciso renunciar a parte das condições que levam à monstruosidade do estado de natureza. A primeira lei da natureza, a lei da paz é a precondição mesma da vida social. Essa obriga os homens a esforçarem-se pela paz, inaugurando o movimento da razão em direção à construção do pacto e do poder do Estado, pois essa paz só é possível se for mútua: um só não pode viver pacificamente se os outros estiverem dispostos à guerra. No entanto, enquanto o homem detiver o direito natural de fazer qualquer coisa que deseje, todos os homens permanecerão na condição de guerra (HOBBS, 1651|2014, p.126). Nesse sentido, a liberdade de cada um sobre todas as coisas implica a constante ameaça recíproca, fazendo com que a guerra entre os homens seja a regra, e não a exceção. Com isso, a possibilidade de alcançar a paz entra em tensão com a própria essência do direito natural, pois este permite o uso de todos os meios para garantir a sobrevivência, inclusive a violência e o assassinato. Assim, ainda que a razão indique adequadas normas de paz como o melhor caminho, no estado de natureza essa busca é inevitavelmente pervertida: ela se converte em antecipação hostil, em desejo de poder e em defesa preventiva. Em vez de promover a concórdia, o impulso pela sobrevivência precipita o conflito generalizado, pois, quando não for possível alcançar a paz, a mesma lei natural indica buscar e empregar todos os auxílios e vantagens da guerra (HOBBS, 1651|2014, p.111).

É necessário, portanto, cessar uma das fontes da guerra, o direito natural ilimitado; deriva-se, desse modo, a segunda lei:

O homem deve concordar com a renúncia a seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considera tal decisão necessários à manutenção da paz e de sua própria defesa. Se cada qual fizer tudo aquilo a que tem direito, reinará a guerra entre os homens. [...] Renunciar ao direito a algo é o mesmo que se privar da liberdade de negar a outro o benefício de seu direito a mesma coisa (HOBBS, 1651, p.111).

Sendo o direito natural causa de guerra entre os homens, o pacto ou contrato social surge como um artifício de acordo mútuo entre todos os indivíduos para abandonar o estado de natureza. Para isso, torna-se necessário renunciar mutuamente ao direito natural irrestrito, no entanto, o pacto firmado pelos indivíduos entre si não basta por si

só. Como Thomas Hobbes ensina, o compromisso mútuo de seguir mesmo as leis da natureza, que são leis da razão, e estabelecer a paz não é suficiente para garantir a estabilidade necessária para uma vida segura e ordeira. Mesmo após a formação de uma sociedade civil organizada, Hobbes reconhece que as paixões persistem, pois “[...] em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão” (HOBBS, 1651|2014, p. 153). E, se não forem devidamente reguladas, essas paixões podem minar a ordem social e reconduzir a sociedade ao caos do estado de natureza. Faz-se necessária uma gestão dos afetos, sob a forma de um poder amplo que obrigue o cumprimento do pacto. Para isso, é preciso criar uma assimetria, rompendo com a igualdade natural, capaz de assegurar o cumprimento do contrato.

Nesse sentido, Norberto Bobbio afirma que “os homens nasceram iguais, mas devem, se quiserem sobreviver, se tornar desiguais” (1956, p.107). Sem tal assimetria imposta artificialmente, pois os homens são iguais por natureza, o pacto seria ineficaz, uma vez que os homens continuariam iguais no uso de sua força e direitos, persistindo a guerra de todos contra todos. Essa simetria de poderes, também acarreta a incapacidade de uma norma em comum, onde cada um é juiz de si mesmo, decidindo com base em suas próprias paixões e interesses. Dessa maneira, como não há, na natureza, leis comuns, não pode haver justiça nem injustiça; no estado de natureza, tudo é permitido e, logo, nenhuma ação pode ser condenada e cada um é individualmente seu próprio juiz. Em Hobbes onde “não há lei onde não há poder comum e onde não há lei, não há justiça” (1651|2014, p.110). Justiça e injustiça não pertencem naturalmente ao homem como são as faculdades do corpo e do espírito, essas só existem entre os homens em sociedade, nunca no isolamento. A justiça é, dessa maneira, uma construção política, que só se torna possível quando há um poder com autoridade para estabelecer e aplicar as leis. A partir do estabelecimento dos critérios de justiça, justiça é cumprir os pactos feitos sob a proteção da lei, e injustiça é rompê-los. Dessa forma, se a igualdade natural leva ao conflito, Bobbio destaca a transição necessária da igualdade natural para a desigualdade convencional, assentada na assimetria deliberada entre governantes e governados. É na transferência dos poderes individuais a um poder comum — estabelecendo, assim, uma autoridade que detém o monopólio do uso legítimo dos meios e da força — que a inclinação à destrutividade pode ser contida. Essa transferência de poder cria uma desigualdade artificial, onde a liberdade absoluta cede lugar à liberdade civil, e o poder individual, ao poder da lei e do Estado. O resultado é que o poder individual é

substituído pelo poder da lei, e a liberdade ilimitada é trocada por uma liberdade ordenada, compatível com a vida em sociedade. A desigualdade artificial, causa portanto um poder artificial, superior a cada indivíduo, sob o qual detém o monopólio do uso legítimo da força, em troca de ser responsável por manter a paz, assegurar a justiça e regular os afetos por meio das leis civis.

Se antes, no estado de miséria, era o medo desenfreado igualmente distribuído a todos, recaindo sobre a constante ameaça de morte violenta, no Estado esse medo mútuo e ilimitado é contido e, em parte, canalizado para benefício do próprio Estado, transformando-se em temor, reverência e respeito direcionados e limitados ao desrespeito à lei, ao rompimento dos acordos. Esse temor, longe de ser paralisante, baseia-se no respeito, que sustenta a autoridade das leis. Esse medo respeitoso faz com que os pactos e a lei sejam cumpridos, criando um estado onde o terror puro e incondicionado é substituído por um temor regulado. Dessa maneira, formalizado o contrato entre os iguais, cedida a liberdade plena do direito a tudo e todos, e transferido o poder individual de garantir os próprios meios, surge o Leviatã, metade monstro, metade deus mortal — estrutura plena de poder que organiza, controla e garante a ordem necessária para a vida em sociedade, por meio da força coercitiva outorgada e transferida dos indivíduos ao Estado, e mantida no tempo. Contudo, o pacto é condicionado à eficácia da proteção prometida e nisto os governados conservam liberdade: se o Estado deixar de proteger o indivíduo, volta a valer o direito de autopreservação.

A restrição da liberdade é, assim, um ato fundacional da sociedade civil, por meio do qual se institui o Estado, figura artificial, indispensável, que limita o direito e os meios de ação humana. Nesse sentido, as leis naturais, em Hobbes, funcionam como pré-condições racionais da paz, mas não são suficientes por si sós: entram em conflito com as paixões humanas e razões parciais e, na ausência de um poder visível e efetivo que imponha sua observância, acabam sendo corrompidas. Sem a espada, afirma Hobbes em sua célebre passagem, “os pactos não passam de palavras sem força, que não dão a mínima segurança a ninguém” (1651|2014, p.138). Dessa maneira, o contrato, vestido pelo temor, confere força às leis naturais, transformando preceitos racionais em obrigações efetivas sob a autoridade de um poder comum, na qual os indivíduos poderão legitimamente confiar sua segurança.

Renunciar ao direito natural não significa renunciar ao fim que ele visa, mas, como aponta Ribeiro:

[...] abandonar o direito de natureza foi apenas largar meios insatisfatórios, para melhor atingir o mesmo fim. A preservação da vida é a meta comum ao direito e à lei da natureza, estando a diferença somente no meio - a liberdade para cada homem seguir a sua razão, ou a regra racional que manda constituir um árbitro. O próprio fim suscita o meio mais adequado: a lei é superior ao direito, porque vence o solipsismo das razões em nome da eficácia; mas o direito de natureza mantém-se, na própria lei, como reserva caso o indivíduo não alcance a paz almejada: não se suprime o direito de cada homem a vida (RIBEIRO, 1984, p.87-88).

O problema do direito natural não é o fim que persegue, mas o modo como o faz. A lei impõe critérios e restrições, por isso é eficaz: ela supera o caos das razões e paixões privadas. Em decorrência disso, motivados pela necessidade de segurança, os indivíduos aceitam estabelecer um contrato social e transferir seus direitos naturais a um poder comum, que passa a representar a vontade coletiva e a garantir a paz. Dessa forma, a força de cada indivíduo isolado, que anteriormente operava de maneira dispersa, e a multiplicidade de interesses, que tornavam o ambiente instável, propenso à competição, à desconfiança, ao conflito e, finalmente, à morte violenta, transformam-se na criação do pacto social, que então age como um grande canalizador da dispersão de forças, possibilitando não só uma vida mais segura, como também próspera. Contidos e regulados os motivos que levam à guerra entre os homens, a multidão amorfa se transforma em um corpo político, direcionando-se para um único curso: a paz e a prosperidade comuns.

O Estado surge, assim, com a função primordial de garantir a segurança e a paz, através da sujeição dos indivíduos à lei, mas também deve fornecer meios para a fruição da felicidade, uma vez que:

Os homens não querem apenas viver - mas viver bem. Não nos levou a sociedades somente o medo da morte, mas também a esperança de conforto; e, cessado homicídio e a fome, expande-se o seu desejo, aumentando mais e mais. Sendo incondicionado o direito à vida, deve o soberano respeitar a natureza insaciável dessa matéria humana (RIBEIRO, 1984, p.114).

Nesse sentido, uma existência privada de meios para a realização de seus desejos, confinada à simples sobrevivência, sem outra esperança, tem a mesma natureza degradante que a morte violenta. Dessa forma, o Estado é responsável não apenas por proteger a vida dos cidadãos contra a miséria da guerra, mas também por garantir as condições que possibilitam o desejo humano siga seu movimento insaciável rumo à felicidade. Não sendo possível garantir a paz ao suprimir ou punir as paixões, deve-

se orientá-las de forma que contribuam para a estabilidade. Para isso, o Estado tem que guiar os desejos e aversões infinitas, que constituem a própria vida humana, os quais, embora, na falta de freio, a destruam, para que, sejam preservadas a paz atual e futura, devem ser devidamente dirigidos (RIBEIRO, 1984, p. 106). Em vista disso, as leis estabelecidas servem como instrumentos para moderar os desejos e aversões, restringindo parte de seu movimento contínuo e impedindo que eles se manifestem de maneira destrutiva à sociedade. Porém, como matéria-prima da vida, Hobbes compreende que a essência desejante humana não desaparece com o pacto, isso seria o mesmo que condenar a vida humana à morte. Dessa forma, o Estado hobbesiano aparece não apenas como máquina de contenção, limitador do direito natural, mas como gestor do movimento das paixões: um artifício que, ao reconhecer a natureza passional do homem, a converte em motor da ordem. O Estado, assim, rearticula os desejos em torno de uma nova centralidade; não os exclui, mas os domestica: converte o desejo de dominação em obediência civil; transforma a aversão à morte em respeito às leis, organizando o desejo sob diferentes formas institucionais reconhecidas e pactuadas. Nesse sentido, as leis civis desempenham uma função mais profunda do que simplesmente proibir ou punir: elas são instrumentos de educação dos afetos.

Em suma, como consequência da insuficiência da natureza humana, nasce a necessidade de sua superação por meio de um artifício: a celebração de um pacto e a instituição de um Estado capaz de efetivá-lo concretamente. Por meio desse artifício, a massa de indivíduos, de forma racional e deliberada, renúncia àquilo que é, para Hobbes, a fonte da guerra: sua liberdade natural ilimitada, o direito absoluto a todas as coisas, e o uso de sua força a partir de suas próprias capacidades físicas e mentais. Para que haja paz, é preciso romper com a simetria originária da igualdade natural, na qual todos possuem igual direito e igual poder. Como afirma Hobbes: “não há paz sem sujeição” (1651|2014, p.140). Dessa forma, a fundação do pacto exige a criação de uma assimetria não-natural entre governados e governo, concentrando a autoridade. No momento em que os homens transferem o uso de seu poder individual a um poder comum, instituem o Estado que passa a representar a vontade de todos e deter o monopólio legítimo da força.

Essa transferência marca também a transformação do medo: o medo aterrorizante e descontrolado da morte violenta, que assolava todos no estado de natureza, é convertido em temor dirigido à lei. Esse temor longe de ser paralisante,

torna-se fundação da ordem e da obediência civil. Assim, instaurada a autoridade do Leviatã, o medo desenfreado é substituído por um temor regulado, que impede a desordem e garante a previsibilidade das ações humanas. A segurança, então, é alcançada por uma dupla via: limitar a liberdade de praticar atos de violência e, igualmente, a de sofrer tais atos, submetendo-se a um poder externo superior. É também, dentro do estado civil estabelecido pelo pacto social, que o desejo humano encontra um freio significativo, mas, ao mesmo tempo, possibilidade segura de circulação em busca de fruição. Sob a autoridade do Leviatã os desejos antes desenfreados são regulados e contidos pelas leis e pelo poder conferido ao Estado. A formação de uma sociedade civilizada, parte dessa maneira de certa moderação dos desejos pelo respeito às leis, assegurando que eles não ultrapassem os limites da paz social.

2 SIGMUND FREUD E A NATUREZA HUMANA

Sigmund Freud (1856-1939), fundador da psicanálise, autointitulado como aquele que veio perturbar o sono da humanidade, dedicou-se à tarefa ambiciosa de desvendar as regiões mais profundas da *psiquê* humana, tornando-se uma figura central na história do pensamento moderno. No decorrer de uma longa e sinuosa carreira como arqueólogo da mente humana, desenvolveu um conjunto de investigações empíricas, técnicas terapêuticas e teorias reunidas em um conjunto de mais de 24 volumes, que se mostraram sobreviver ao teste do tempo e ainda hoje reverberam com força e provocação em diversos campos do saber.

A psicanálise nasceu no final do século XIX como método de investigação do sofrimento que parte da alma [*Seele*] orientado para a práxis terapêutica de certas enfermidades inexplicáveis pela Medicina da época. A aplicação, por Freud, de suas hipóteses acerca da mente como médico pouco convencional subverteu e revolucionou a psicologia. Contudo, como teórico notavelmente multifacetado, Sigmund Freud não se restringiu ao estudo de certos padecimentos individuais. Pelo contrário, sua investigação o conduziu inevitavelmente à ontogênese dos processos psíquicos, lançando-o em uma análise profunda das forças que moldam o sujeito. Nessa marcha, o pensador amplia o escopo de seu projeto, dando início a uma reflexão profunda sobre a natureza humana e sobre os fundamentos da civilização,

dedicando vida e obra, a fim e ao cabo, a explorar as verdades fundamentais sobre o ser humano, encobertas por camadas de repressão, normas e convenções. Como aponta Betty Fulks (2003, p.7):

Se é verdade que o principal legado de Freud foi a fundamentação de um método de cura no qual um homem, falando para um outro, encontra alívio à dor e à angústia, também é certo que a psicanálise inovou, de forma radical e irreversível, o modo de se refletir e pensar a cultura.

A partir de então, a psicanálise se configura não só como uma teoria clínica, para atender às demandas de análise dentro de um setting terapêutico, mas também como uma clínica das manifestações culturais, na qual a cultura e a civilização se apresentam não mais obliteradas e assumem uma posição preeminente. De tal modo que, o criador da psicanálise, em seus anos de maturidade, volta-se quase que de maneira preponderante à investigação a respeito do animal homem, seu salto para o mundo simbólico e para a civilização, além de suas diversas consequências. Com esse salto, Freud desestabiliza a clássica divisão entre psicologia individual e psicologia social, mostrando que as fronteiras entre esses campos só aparentemente as dividem. De forma que, ao final de sua vasta produção, o pai da psicanálise nos apresenta um entrelaçamento entre ambos os domínios, permitindo vislumbrar sua tese sobre a natureza do ser humano.

No entanto, a psicanálise encontra em sua obstinada visão universalista um impasse teórico: surge a hesitação diante da possibilidade de um reducionismo natural, o que contraria o cerne desse campo, fundamentado na complexidade da subjetividade e na singularidade da experiência de cada indivíduo. Esse dilema coloca em questão a viabilidade de se estabelecer uma natureza humana sem comprometer os princípios fundamentais da teoria psicanalítica, que afirmam a singularidade de cada indivíduo como elemento desigual e irreproduzível. Como, então, é possível determinar o que constitui a natureza humana se cada pessoa é, por definição, singular?

Diante disso, a chave para superar tal impasse é surpreendentemente simples e está em compreender que a singularidade do indivíduo não nega a existência de estruturas ou processos universais e que estes não erradicam as idiossincrasias humanas. O universal não reside na uniformidade, mas na coexistência dinâmica entre padrões estruturais e suas variações únicas, que permitem múltiplas formas de

expressão e de configuração para cada sujeito. Assim, a psicanálise pode conciliar seu compromisso com a singularidade ao mesmo tempo que busca por elementos gerais, situando-se em um terreno onde o que é universal e o que é particular se entrelaçam continuamente. Dessa forma, reafirma-se a riqueza da subjetividade humana como um campo aberto e em constante diálogo entre o geral e o particular.

A concepção de uma natureza humana freudiana, como iremos ver a seguir, não é rígida ou estática, mas, sim, marcada por um constante fluxo entre sistemas de consciência, pulsões, instâncias, desejos e medos, habitada por forças internas que, muitas vezes, se chocam entre si e no contato com os outros. Assim, mesmo que uma definição da natureza humana pareça ora tangível, ora impossível diante de tamanho empreendimento, a própria tentativa dos autores que tentaram defini-la já nos oferece uma rica trama de possibilidades e de reflexões sobre o que é ser humano. A proposta desta segunda etapa do trabalho é, portanto, explorar como Sigmund Freud oferece uma concepção própria da natureza humana, com muitas semelhanças com Thomas Hobbes, indo além de um determinismo rígido ou de uma multiplicidade irreconciliável.

2.1 DA CONSCIÊNCIA AO INCONSCIENTE

Sigmund Freud desenvolveu sua teoria dentro de um contexto peculiar do século XIX. Nesse século, a psicologia começou a se estruturar como uma disciplina diferenciada da filosofia, mas suas raízes estavam profundamente estabelecidas na tradição ocidental, que desde o Iluminismo colocava o pensamento racional no centro da experiência humana, inscrevendo-se como continuação da herança cartesiana. Segundo Birman (2009, p.36):

O sujeito, configurado como eu, estaria no centro do psiquismo. Além disso, seria fundamentalmente pensante, de maneira que o pensamento seria a sua marca por excelência. Esse pressuposto foi condensado no cogito, enunciado por Descartes: penso, logo existo.

Desde Descartes, com sua distinção entre mente e corpo e a exaltação do pensamento racional como essência do ser humano, o foco permaneceu na capacidade consciente e ordenada da mente. Como campo nascente, a psicologia herdou essa ênfase na racionalidade, desenvolvendo um modelo teórico centrado na

consciência, conhecido como consciencialismo ou paradigma consciencialista. Tal paradigma era fundamentalmente ancorado na consciência como o principal campo de investigação para a compreensão do ser humano. Contudo, essa herança, carregada pelas marcas de uma tradição filosófica que privilegiava a razão, não permaneceu intocada.

Paralelamente, à medida que o século XIX avançava, a psicologia buscou firmar-se como uma ciência autônoma, adotando o empirismo e os métodos experimentais como pilares de sua legitimidade científica. Tal busca por legitimidade científica necessitava seguir o caminho experimental, isso é aplicar à psicologia o rigor científico que caracterizava as ciências naturais. Dessa forma, inspirando-se especialmente na biologia, a ciência de referência para a leitura da vida e de seus processos, a psicologia procurou explicar a ordem da vida psíquica utilizando princípios similares aos que explicavam os fenômenos físicos e biológicos nos processos vitais de causalidade que fundamentavam a compreensão dos fenômenos biológicos.

A busca por um status científico que fosse equiparado às ciências naturais, baseados na experimentação empírica, fez a psicologia pautar-se pelos mesmos cânones, adotando metodologias que privilegiassem a observação controlada, a mensuração precisa e a replicabilidade dos resultados. Com esse propósito, ancorada no modelo de ciência experimental, a psicologia começou a desenvolver técnicas que, pelo menos em teoria, buscavam isolar variáveis e produzir resultados objetivos e mensuráveis. Foi nesse contexto que emergiu o modelo experimental dos laboratórios psicológicos, no qual Wilhelm Wundt estabeleceu o primeiro na Alemanha dedicado ao estudo científico da mente, pavimentando o caminho para que a psicologia se afirmasse como uma disciplina com foco na mensuração dos fenômenos psíquicos. Dessa forma, assim como a física investiga as leis que governavam o mundo natural, a psicologia poderia investigar as leis que governariam o funcionamento da mente e do comportamento do ser humano. Contudo, esse modelo de estudo empírico da mente sistematizado restringia a compreensão do sujeito ao que era acessível à consciência e passível de mensuração, ignorando dimensões outras. Em paralelo, os movimentos do romantismo e do idealismo alemão começam a questionar a centralidade da razão, destacando dimensões subjetivas, emocionais e antecipando o caráter inconsciente da experiência humana.

É nesta rica conjuntura que Freud funda sua conhecida psicologia profunda nomeada *Tiefenpsychologie*, propondo-se a explorar as camadas que estão para além da superfície da consciência, o que para época foi um empreendimento revolucionário. Em contraste, Freud propõe uma reconfiguração radical e subversiva da ortodoxia reinante, sugerindo que grande parte da atividade mental escapa ao campo da percepção imediata, criticando a identificação entre o psiquismo e os registros da consciência, como uma forma reducionista de compreensão, que limitava os sujeitos à lógica consciencialista. Segundo Freud, a mente não pode ser totalmente compreendida apenas através da consciência, uma vez que o que se manifesta na consciência é apenas uma fração do que realmente acontece na vida mental. Evidentemente, o pensador apresentava uma das mais conhecidas de suas teses, isso é, que a estrutura da psique humana era essencialmente oculta e que as operações mentais mais importantes ocorriam em níveis inconscientes: sem o envolvimento da consciência direta do sujeito.

A ideia de um descentramento do sujeito nos registros da consciência provocou uma revolução no pensamento médico. No entanto, Sigmund Freud não foi o primeiro a desvendar e explorar os mistérios do inconsciente, como muitos psicanalistas clamam ora por ignorância, ora por desejo de colocar seu mestre em um pedestal e tratar suas teses como obras de um gênio inquestionável. Freud era vaidoso, como revelam muitos de seus biógrafos, mas não negava a influência de seus antecessores. Os filósofos Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche já haviam formulado conceitos próprios que indicavam a força dos processos inconscientes nas manifestações da vida humana e na própria caracterização da existência. O mundo artístico também já estava familiarizado com a investigação da existência de pensamentos, sentimentos e ações, caracterizados por serem inacessíveis e, entretanto, de influência central na vida, apontado por grandes escritores romancistas e estudiosos da natureza humana como Goethe e Schiller.

Inegavelmente, a concepção freudiana do inconsciente, embora enraizada em tradições pós-iluministas, transcende esses marcos teóricos. Sua originalidade consiste em converter o inconsciente no fundamento de uma nova psicologia, não apenas como um espaço psíquico distinto da consciência, mas como o espaço psíquico fundamental, atribuindo-lhe a regulação determinante da vida psíquica. Ao introduzir o inconsciente como objeto acessível à investigação científica, através do

qual se pode entender os processos anímicos de forma inteligível e acessível, Freud também visava propor uma psicologia geral, que abarcasse o entendimento não apenas dos fenômenos psicopatológicos, mas também da condição humana como um todo.

A partir de 1915, surge a metapsicologia [*Metapsychologie*], no desenvolvimento do pensamento freudiano como uma tentativa de ultrapassar os limites da observação fenomenológica, que até então caracterizavam a prática clínica, onde a observação direta e a experiência clínica, aos poucos, passam a ser integradas em uma estrutura teórica geral e universal. O projeto de sua psicologia profunda [*Tiefenpsychologie*], assim estava propondo um modelo que não se limitasse a explicações individuais ou contextuais, mas que apontasse para processos universais e fundamentais, que, eventualmente, possam garantir algum tipo de compreensão iluminadora dos estados que regem o humano. Essa mudança reflete a necessidade de criar uma teoria explicativa, em vez de meramente descritiva, o que é um passo crucial para a construção de um sistema teórico que visa entender as leis subjacentes que regem os fenômenos psíquicos.

Segundo Quinodoz (2001), Freud passa assim de um nível clínico descritivo para a abstração teórica, propondo modelos de funcionamento do psiquismo humano suscetíveis de ter um alcance geral. A partir da busca pela compreensão da psique humana, incluindo suas profundezas, leis e mecanismos fundamentais, Freud desenvolve:

[...] uma psicologia que analisa as operações da mente a partir de três perspectivas: a dinâmica, a econômica e a topográfica. A primeira dessas perspectivas acarreta a sondagem dos fenômenos mentais, até suas raízes nas forças inconscientes dominadas por conflitos, originadas principalmente das pulsões, mas não restritas a elas; a segunda tenta especificar as quantidades e as modificações das energias mentais; a terceira se encarrega de diferenciar os diversos domínios da mente. Juntas, distinguem claramente a psicanálise das outras psicologias (GAY, 1923, p.334).

A insistência de Freud em separar-se da psicologia vigente, aparece também, na escolha do termo metapsicologia que sugere uma analogia intencional com "metafísica", indicando a dimensão abrangente de seu projeto teórico. Analisando detalhadamente o prefixo meta, de origem grega, quer dizer além de, metapsicologia sugere assim uma "psicologia além" da experiência consciente, ou como Freud por

vezes colocava, “por trás” da consciência, estabelecendo as bases para uma exploração dos processos psíquicos que transcendem o domínio da consciência. Nesse sentido: “[...] ao anunciar que a psicanálise constituiria uma metapsicologia, o discurso freudiano formulava que ela não seria mais uma modalidade e uma escola da psicologia” (BIRMAN, 2009, p.40).

Formalmente, Freud inaugura essa transição em 1915 com a publicação de uma série de artigos intitulados *Artigos Metapsicológicos* resultados de um vasto estudo compreendendo sua experiência clínica ao longo de anos. Disso deriva que muitas de suas hipóteses teóricas já vinham sendo desenhadas ao longo de suas publicações precedentes a essa data, mas essa publicação marca um ponto crucial na evolução do pensamento freudiano, sendo o produto de uma gradual transformação teórica. A obra representa a culminação de um processo de refinamento e ampliação das suas ideias sobre o funcionamento psíquico, dentre as contribuições dessa fase teórica está a formulação da primeira teoria das pulsões e da primeira tópica, na qual Freud delinea a divisão do psiquismo.

Contudo, como marca fundamental das próprias obras e – podemos arriscar-desse homem – encontramos um espírito inquieto, em constante autossuperação, movido por um processo de construção e reconstrução teórica que, ao mesmo tempo, preservava elementos anteriores e os superava em direção a novos horizontes. Essa espécie de dialética e abertura ao inacabado requer um trabalho de reconstrução uma vez que cada etapa não representa um abandono do que veio antes, mas um aprofundamento, uma reconfiguração, integrando novas perspectivas e respondendo a desafios emergentes. Essa é a marca e o rastro de Sigmund Freud, sendo necessário seguir seus passos para compreender os caminhos que o levaram a seu modelo final de compreensão da natureza humana.

2.2 TRIEB: A PULSÃO

Se a teoria do inconsciente tumultuou e revolucionou a forma de entender a mente na virada do século XIX ao revelar conteúdos e processos mentais que operam fora da consciência, o conceito de *Trieb*, por sua vez, trouxe à psicanálise uma

dimensão ainda mais complexa: a de forças internas que rompem com o dualismo rígido entre mente e corpo³ movendo a gramática dos desejos humanos e apontando sua importância na determinação do modo que vivemos individual e socialmente. Essa busca trata, nada mais, nada menos, do que responder à pergunta sobre o que fundamentalmente move os seres humanos e quais os destinos desse movimento interior. O *Trieb* é a tentativa psicanalítica de compreender e explicar esse movimento, como uma força que brota do interior do indivíduo e faz mover o psiquismo.

A primeira ocorrência do *Trieb* freudiano remonta ao célebre *Projeto para uma psicologia*, datado de 1895, onde curiosamente a *vontade* é sua derivação. É apenas em 1905 que o conceito irá aparecer em sua acepção sistemática, e rapidamente se firmar como um alicerce fundamental da metapsicologia psicanalítica, posicionando-se ao lado do inconsciente como um dos elementos estruturantes da teoria, ganhando o estatuto de “conceito fundamental” (FREUD, 1915|2021, p. 14). Enquanto a teoria do inconsciente foi amplamente aceita em diversas esferas intelectuais, o conceito de *Trieb* enfrentou críticas, sendo frequentemente considerado obscuro, especulativo e contraditório. O próprio pai da psicanálise o concebeu assim, reconhecendo a complexidade e as limitações de tentar descrever o que há de mais fundamental no ser humano: a disposição para avançar rumo a destinos variados em termos de impulsos, desejos e objetos. Com esse conceito, Freud nos coloca diante da interrogação sobre o que verdadeiramente move o humano, que para além da simples satisfação das necessidades biológicas, emergem como forças inconscientes que moldam as ações, desejos e afetos, muitas vezes em direção a objetivos que desafiam a lógica da razão.

A tentativa de compreender as forças internas que movem o ser humano atravessa séculos de reflexão filosófica e científica. Já no século XVIII, o termo *Trieb* era amplamente utilizado na língua alemã para nomear diferentes impulsos, abrangendo significados como instinto, inclinação e tendência. Derivado do verbo *Treiben* — que remete a impulsionar, conduzir, colocar em movimento —, o termo carrega a ideia de uma força interior, como um motor interno que impele ao movimento. No contexto filosófico do Iluminismo, *Trieb* foi ganhando contornos mais definidos, sendo empregado para descrever o movimento vital do ser humano em

³ Refere-se também ao limite anímico-somático.

busca da satisfação de suas necessidades e desejos. Além disso, como observa Scarfone (2005, p.12), o termo também reunia, no vocabulário alemão comum, uma série de conceitos oriundos do latim — *appetitus, nisus, impetus, conatus, instinctus* e *prima naturalia* — todos eles expressando o esforço fundamental que anima a existência, e que Freud viria a condensar em seu próprio conceito.

Diante desse contexto, Freud importa a palavra *Trieb* para o vocabulário psicanalítico, carregando consigo tal tradição filosófica e cultural, como uma espécie de herança conceitual. Freud assim reintroduz esse termo, pertencente à cultura e ao pensamento filosófico germânico, elaborando novos significados para compreender a dinâmica interna que se desdobra entre a zona de indeterminação entre o corporal e o psíquico. O *Trieb* refere-se ao elemento de ligação e de delimitação entre o anímico e o somático, entre corpo e psique. Sua característica fundamental é ser fronteiro, limítrofe [*Grenzbegriff*]: não é nem somático e nem psíquico, nem biológico e nem simbólico, mas está na interseção destes dois campos, na fronteira. No dizer poético de Marília Brandão Lemos de Moraes Kallas⁴, aparece como um “limite de continentes, terra e mar, corpo e linguagem, volúpia da carne e volúpia da alma” (2010, p.30). Um espaço ao mesmo tempo de demarcação e de continuidade, uma essência somatopsíquica, que afirma o humano como “animado do interior” (SCARFFONE, 2005, p.58).

Desde seu início, Freud, está interessado em apresentar uma nova proposta que supera os determinismos biológicos e rompe o nível das convenções, das quais Freud deixou claro seu objetivo de distanciamento, mas a riqueza do termo alemão tomou rumos variados conforme o contexto em que foi traduzido, tornando-se rapidamente um campo de disputas teóricas, etimológicas, epistemológicas e, sobretudo, clínicas (IANNINI; TAVARES, 2021, p.8). Na tradução dessa terminologia *sui generis*, corre-se o risco de perder a conexão com a dimensão fronteira, característica ímpar do conceito original. Esse desafio de tradução pode resultar em uma interpretação que privilegia excessivamente o aspecto biológico, em detrimento de sua dimensão psíquica, ou, inversamente, pode dar ênfase ao lado psíquico, desconsiderando seu componente biológico. A complexidade do termo reside

⁴ KALLAS, Marília B. L. M. Poesia, psicanálise e ato criativo: uma travessia poética, in *Psicanálise e contemporaneidade: arte, literatura, poesia, humor, corpo, pânico, anorexia, bulimia*. São Paulo: Biblioteca 24 x 7, 2010, p.30.

justamente nessa interação limítrofe, e qualquer tradução que não leve em conta essa unidade pode gerar distorções no entendimento da teoria freudiana.

No Brasil, *Trieb* foi amplamente vertido para o português como "instinto", seguindo as primeiras traduções inglesas das obras completas de Freud por James Strachey. Essa terminologia é eleita com plena consciência de que, Freud recorre a *Instinkt*, tradução mais próxima de instinto, de maneira extremamente precisa e sistemática, referindo-se estritamente aos aspectos biológicos. No contexto da teoria freudiana, Garcia Roza (1995, p.80) aponta que nos vinte e três volumes que compõem as obras completas: “a palavra *Instinkt* aparece apenas quatro vezes com um sentido genérico e outras 6 para designar especificamente o instinto animal, enquanto a palavra *Trieb* aparece algumas centenas de vezes”. Alinhado à corrente das ciências biológicas, o termo instinto é concebido, de maneira mais generalizada, como invariavelmente resposta(s) programada(s) a determinados estímulos, tais como comportamentos inatos e automáticos, comuns a todos os membros de uma espécie, manifestando-se de maneira fixa e previsível. Em uma linguagem da etologia resume-se ao automatismo, podendo ser compreendido de maneira genérica como uma percepção programada que mobiliza uma reação programada. Conforme Scarfone (2005, p.73), considera-se que o instinto têm “objetos relativamente predeterminados e uma sequência comportamental bastante previsível ou mesmo estereotipada”. De fato, há uma ressonância entre essas características e o que Freud descreve como a força interna de um *Trieb*, principalmente no que diz respeito a aspectos automáticos e universais de certos processos. No entanto, verter o termo original para "instinto" se distancia da intenção original de Freud, principalmente por negar sua dimensão psíquica e dar ênfase ao aspecto biológico, o que em nada reflete a complexidade e plasticidade que Freud atribui ao seu conceito.

Enquanto a noção do domínio instintivo é marcada pela estabilidade do repertório comportamental, rigidez da finalidade adaptativa, automatismo e predeterminação, o *Trieb* é caracterizado por uma capacidade inesgotável de mutabilidade ao longo da vida. Sua dimensão dinâmica e flexível é, assim, completamente desprezada. Nesse aspecto, o *Trieb* parece especificar-se “como exatamente o contrário de um instinto, ou melhor, como a predisposição universal da sexualidade humana para avançar rumo a destinos muito variados” (SCARFFONE, 2005, p. 49). É justamente a independência do *Trieb* em relação a uma determinação

prévia, que configura o traço diferencial em relação aos instintos dos animais. Razão pela seria muito difícil, para não dizer impossível, retirar do termo instinto e de seus derivados as múltiplas facetas desse movimento e sua dimensão ativa rumaria a prisão inelutável do previsível, determinado e igual a todos.

Em resposta, tradutores como Luiz Hanns e Renato Zwick, buscando capturar melhor a dimensão psíquica e dinâmica atribuída por Freud a esse conceito, optaram respectivamente por "pulsão" e "impulso". Pedro Tavares também privilegia e adere ao termo "pulsão" nas recentes edições das *Obras Incompletas de Sigmund Freud* (2021). Em sua tradução direta do vocábulo original, Tavares insiste na proposta de deriva da tendência inata e natural, pois da biologia: "[...] sempre nos desviamos (derivamos) através do processo de subjetivação e de inserção na cultura" (2021, p.82). Assim se desde seu início, Freud, está interessado em apresentar uma nova proposta que permeia as necessidades biológicas sem, com isso, incorrer em determinismos biológicos, o presente trabalho seguirá a tradução de *Trieb* por "pulsão". Dessa maneira, evidencia-se o caráter dinâmico dessa força, que se refere a um corpo psíquico, ao mesmo tempo natural e não natural – simbólico – contemplando a amplitude de seus destinos por demais desviantes. Com esse conceito fundamental, o homem é posicionado como simultaneamente parte da natureza e o princípio de sua perversão, essa é a ideia de Freud quando nos apresenta a pulsão como uma perversão do instinto e sua indiscutível transitoriedade dentro do mundo natural. Sua natureza é assim paradoxal.

No clássico texto, *Pulsões e Seus Destinos* (1915), Sigmund Freud, descreve os quatro elementos do conjunto que formam sua engrenagem, são eles: fonte, pressão, meta e objeto. Luís Hanns (1996) oferece uma contribuição valiosa ao simplificar a complexa circulação pulsional, desmembrando-a em um circuito lógico que pode ser entendido em etapas sucessivas. A partir dessa estrutura, podemos visualizar o movimento das pulsões, seguindo o seguinte esquema: Fonte pulsional [Triebquelle] → Estímulo [Reiz] → Estase; Acúmulo [Stauung] → Pressão [Drang] → Descarga [Abfuhr] → Satisfação [Befriedigung]

Por fonte da pulsão, Freud refere-se ao ponto de origem de qual ela emerge. Essa fonte de onde o estímulo provem pode ser uma região específica ou mesmo várias. Enquanto força impelente, seu estímulo será acumulado até atingir um estado de tensão, gerando uma pressão interna que impulsiona o organismo a buscar formas

de alívio, descarregando sua soma de força, na exigência de uma satisfação. Cada pulsão tem uma base somática, ou seja, uma excitação cuja origem é definida biologicamente, sendo o ponto de partida de onde a energia pulsional é gerada.

A pressão [*drang*] é apontada como uma propriedade essencial da pulsão: como um estímulo oriundo do somático ao psíquico, “jamais atua como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como um impacto constante” (FREUD, 1915|2021, p.124). Diferentemente de um impulso único seu caráter impele a exigência continuada de trabalho ao anímico. Seu caráter é de uma força incessante uma vez que também o é a gênese estimuladora da fonte somática. Assim, em se tratando da pressão pulsional, não há nada que possa ser feito para cessar seu estímulo, esse sempre irá insistir como uma força infindável enquanto o somático enviar seus estímulos de suas diversas fontes corporais.

Já a meta da pulsão, ou alvo pulsional, por outro lado, é sempre, em todos os casos, alcançar a satisfação, equivalendo-se ao prazer. Essa busca pela satisfação é regulada pelo princípio do prazer, que, orienta o funcionamento do aparelho psíquico, direcionando-o à busca do prazer e à evitação do desprazer. Embora, Freud postule que a pulsão busque sua meta final, os caminhos condutores a ela são diversos. A meta também pode experimentar desvios, inibições e mesmo esses processos está ligada uma parcela de satisfação. Em muitos casos a pulsão satisfaz-se com metas parciais que proporcionam uma redução provisória da tensão ou uma satisfação parcial. Pode-se mesmo argumentar que a satisfação plena de uma pulsão não poderá jamais ser atingida. Essa sempre parcialmente conseguirá atingir seu alvo, pois, se a satisfação envolva a eliminação da excitação originada pela fonte somática e a pulsão, por sua própria natureza, é caracterizada por ser uma pressão incessante de fontes internas geradoras essa tarefa é inviável durante a vida. Isso significa que não é possível eliminar completamente a estimulação provocada pela pulsão, já que essa continua a exercer uma pressão constante, independentemente da satisfação momentânea.

O objeto da pulsão é o meio pelo qual é possível alcançar sua meta, a satisfação, mesmo que apenas parcial. Esse objeto é flexível e constantemente alterado: “É o que há de mais variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado” (1915|2021, p.25) diferentemente dos instintos, cujo objeto de satisfação é fixo e predeterminado. Essa maleabilidade confere à pulsão uma grande capacidade

de adaptação e transformação, permitindo que se busque diferentes objetos ao longo da vida do sujeito. A plasticidade do objeto da pulsão reflete também a flexibilidade das vias de satisfação pulsional: ao contrário da fixidez sugerida por outros componentes da pulsão, como a fonte e a meta, o objeto é extremamente variável e pode ser substituído, modificado ou deslocado ao longo da trajetória, sendo assim radicalmente singular a cada indivíduo. Dessa forma, a pulsão é indeterminada e em si independente de seu objeto. Ou seja, a energia pulsional pode ser dirigida a uma vasta e ilimitada gama de opções não havendo um objeto específico para a pulsão nem tampouco seu esmaecimento completo. Isso resulta na busca incansável dessa força, que impulsiona ininterruptamente o interior humano durante a vida.

Se desde o *Projeto de uma psicologia*, de 1895, a pulsão já era compreendida como a "mola-mestra [*Triebfeder*] do mecanismo psíquico" (FREUD, 1987) essa relação se intensificará em obras posteriores. Para ilustrar sua engrenagem pulsional abstrata, Freud dirige-se diretamente ao leitor e pede que voltemos a nos colocar na posição de um ser vivo ainda desorientado no mundo. Esse ser desamparado, recebendo uma pluralidade de intensidades anárquicas, logo será marcado com a insígnia da pulsão, que propulsionará o aparelho psíquico. Se por um lado, há estímulos dos quais se é capaz de se afastar através de uma ação, sendo tais estímulos provenientes do mundo externo, há outros dos quais essa ação é inútil, são esses as pulsões. Assim:

Logo, encontramos primeiramente a essência da pulsão em suas principais características, ou seja, sua origem em fontes estimuladoras no interior do organismo e sua ocorrência como força constante, o que nos conduz a outro de seus traços distintivos: sua inexpugnabilidade pelas ações de fuga (FREUD, 1915|2021, p. 21).

Desde muito cedo, impõe-se ao humano a percepção de estar indefeso diante dos estímulos pulsionais (FREUD, 1915|2021, p.51). Em seu desamparo originário, o corpo está entregue às intensidades pulsionais, do qual não é possível fugir ou se esconder, configurando-se como uma força constante que não cessa de pressionar com o aumento da excitação, levando conseqüentemente ao desprazer. Em contraste com outros estímulos externos, as pulsões emergem do corpo e exigem uma resposta interna contínua, o que configura todo o campo de trabalho do aparelho psíquico. Esse trabalho psíquico é, por consequência do caráter da natureza das pulsões, uma exigência que demanda o desenvolvimento de mecanismos de descarga e regulação

para lidar com essas pressões internas das quais é impossível fugir. Dessa forma, constrói-se o paradoxo central da pulsão: uma força que tem origem no corpo, mas que, ao ser demandada um trabalho interno, adquire uma dimensão psíquica. Nesse sentido, reitera-se que as pulsões não são apenas uma força de parte corporal, mas impulsos que mediam a relação entre o corpo e o psiquismo, articulando-os.

Nas palavras de seu criador, a pulsão é: “[...] um representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.” (FREUD, 1915|2021, p.25). Assim, a pulsão é somática no sentido de que se origina, tem suas fontes, em necessidades biológicas ou partes somáticas. Essas necessidades internas criam uma excitação ou tensão que é experimentada fisicamente pelo corpo de maneira contínua, como uma espécie de pressão excitatória. No entanto, para que essa excitação somática seja processada psiquicamente, é preciso ser representada. Ou seja, a pulsão busca representantes psíquicos, que são representações anímicas associadas a essas moções, que lhe permitem ser transformado em uma ação que conduz à satisfação. Em conformidade, apontam Laplanche e Pontalis:

[...] do lado somático a pulsão têm sua fonte em fenômenos orgânicos geradores de tensões internas aqui o sujeito não pode escapar; mas, pela meta que visa e pelos objetos é que se liga, a pulsão conhece um ‘destino’ essencialmente psíquico. É esta situação de fronteira que sem dúvida explica o fato de Freud recorrer à noção de representante pela qual entende uma espécie de delegação do somático no psíquico (1987|2001, p.454).

Freud aponta dois representantes psíquicos da pulsão: o representante ideativo [*Vorstellung*] e o afeto [*Affekt*]. Segundo Garcia-Roza (1995), o representante ideativo refere-se à representação ou à imagem psíquica de um estímulo pulsional, trata-se da forma como a pulsão se representa no anímico, de maneira simbólica. Em outras palavras, o representante ideativo é a tradução simbólica de um estímulo ou necessidade somática, transformando-o em uma representação consciente ou inconsciente. Já o afeto, é entendido como pura intensidade, como a expressão qualitativa da energia pulsional. O afeto é, muitas vezes, a sensação ou o sentimento de prazer ou desprazer que acompanha a experiência de desejo, tensão ou frustração. Em seu conjunto formam a representação psíquica das expressões das excitações endosomáticas, que formam um elo, uma interface entre o biológico e o psíquico.

Mas falta aqui uma chave essencial para a compreensão desse processo e se retornarmos a imagem inicial de um corpo entregue ao caos pulsional interno e a aspereza do mundo externo a encontramos: o radical desamparo humano. O *Hilflosigkeit*, referência constante freudiana, é proposto por LaPlanche e Pontalis (1987|2001), como o *état de détresse*, isso é estado de desamparo. Trata-se, para Freud, de um dado essencialmente objetivo que abarca tanto dimensões biológicas quanto psíquicas: a impotência estrutural que caracteriza o recém-nascido humano. Diferentemente do restante do reino animal, o traço mais característico na criança humana é ser precoce, prematura. Corporalmente não basta a si mesma é impotente, incapaz de empreender uma ação coordenada e eficaz; possui uma apurada sensibilidade as sutilezas sensoriais mundanas, mas tampouco é capaz de articular sozinha essas categorias simbólicas das palavras. Os animais, até onde podemos conceber, não apresentam essa complexidade: agem e se movem apenas levados pelos instintos e no seu íntimo a vida segue não representada, vivendo como num mundo sem palavras. Ernest Becker, reflete bem tal condição, o recém-nascido humano é o que chama de um prodígio no limbo:

É uma criatura despossuída, e, no entanto, as impressões continuam caindo aos borbotões sobre ela e as sensações continuam brotando dentro dela, inundando-lhe o corpo. Ela tem que entendê-las de algum modo, criar uma certa ascendência sobre elas. [...] As crianças se sentem assombradas por símbolos cuja necessidade elas não entendem, ordens verbais que parecem desprovidas de significação, e regras e códigos que as afastam de seus prazeres, expressão direta de suas energias naturais. E quando tentam dominar o corpo, fingir que ele não existe, 'agir como um homenzinho', o corpo subitamente as domina, afunda-as em vômito e excremento - e a criança chora de desespero por ver desintegrada a sua pretensão de ser um animal puramente simbólico (2023, p.51).

O cenário descrito por Becker, revê-la o estado de desamparo prolongado da criatura humana e sintetiza a luta do infante em sua formação com o excesso de estímulos e incumbências que estão acima de sua capacidade inicial. O autor captura a complexidade desse processo em constante tensionamento entre as forças corporais e pulsionais. Em correlação, há o confronto da criança com símbolos, signos verbais e códigos culturais que inicialmente não compreende, representam a possibilidade de reagir de maneira coordenada às intensas impressões e sensações que invadem seu corpo, conduzindo a sensação de desintegração, característica do desamparo. Está implícita, nessa passagem, a urgência de um outro que intervenha,

trazendo algum tipo de ordem e significação à experiência corporal. O enlace corpo-psiquismo só ocorre por via de uma ajuda estrangeira um adulto atento ao estado de desamparo inicial, que se insere no terreno intersubjetivo. Na presença de um outro decodificador, os sinais e descargas pulsionais da criança transformam-se em comunicação, dando início aos contornos da linguagem que traduz e transforma os estímulos que assaltam seu interior.

Aquele que atende o grito de socorro da criança e interpreta seus sinais, é o responsável por ofertar aquilo que Freud irá chamar de “ação específica” (1985) que para além do apelo ao corpo também responde ao que nas palavras de Betty Fulks clama por “um apelo de sentido a angústia e a impotência” (2005) capaz de retirar o infante dessa condição inicial. O grito do desamparado ser, exprime o afeto pulsional, e nesse contexto, seria o primeiro ato que convoca o outro — aquele que irá traduzir a angústia ou a necessidade, inserindo-o na linguagem. O outro, assim confere, uma produção de sentido, também necessária e quiçá vital, como forma de elaborar uma ordem de significação que lhe permita nomear uma vivência inicialmente desprovida de qualquer sentido. É por essa via que o grito, como expressão inicial do afeto, ganha uma estrutura simbólica, transformando-se em uma representação capaz de ser reconhecida e compreendida pelo outro e posteriormente pelo sujeito. Dessa forma, ao contrário do grito de outros animais que cessam com a satisfação corporal, o grito humano, necessita também de sentido psíquico e de ferramentas que lhe permitam saber algo de si, decifrar sua interioridade desconhecido: assim, o grito é o prenúncio da função da linguagem que nasce do desamparo.

Lembremos que se para Freud a pulsão é um estímulo para a psique (1915|2021), que busca objetos para realizar sua meta, isto só ocorre pela articulação do sensorial à palavra. É a palavra que na dispersão confere unidade e significado. O objeto da pulsão é justamente uma síntese resultante da ligação entre representações sensoriais elementares e a palavra, sendo assim efeito da incidência da palavra sobre as sensações provenientes dos estímulos externos. Nesse sentido, a função da linguagem, por sua vez, é o próximo passo nessa mediação, ao criar uma ponte simbólica que permite ao sujeito situar-se no seu corpo e na vida. É por meio da linguagem, apresentada exteriormente, que o campo simbólico pode ser construído em um lugar na rede de significações compartilhadas, o que permite construir sua identidade e atribuir sentido às suas experiências. O outro, enquanto portador da

linguagem e mediador das inscrições simbólicas, desempenha um papel imprescindível nesse processo, oferecendo ao sujeito as coordenadas para sua inserção no universo simbólico e, mais tarde, na ordem social como iremos apontar adiante.

Essa articulação aponta para a impossibilidade do ser humano de viver sem o outro não apenas por uma questão de dependência prática, mas uma condição estrutural da subjetividade humana. O homem, contraditoriamente dividido em metade animal, como lactente desamparado, metade simbólica, que o destaca da natureza, necessita de um outro duplamente, como ponto de ancoragem que permite ao sujeito constituir-se, situar-se no campo simbólico e estabelecer uma relação com o mundo. Portanto, tal condição natural de desamparo vivida pelo ser humano ao nascer, de certa maneira, “lhe obriga” a se relacionar com um outro ser humano para que se garanta o vindouro da vida.

2.3 NARCISMO E O OUTRO

Diferentemente do corpo, que nasce sistematicamente formatado em sua fisicalidade, o Eu não coincide com o ingresso na vida. Sua existência não é uma simples manifestação biológica, mas antes faz parte de uma construção gradual, tecida no tempo. Iniciando-se pelo encontro do sujeito com o mundo e, posteriormente, com o reconhecimento do outro.

Freud apresenta a gênese incipiente do Eu, que se impõe desde muito cedo, na primeira orientação revelada pela distinção entre os estímulos que pulsam de dentro, e os que atingem o corpo de fora, ou seja, na diferenciação das pulsões, as quais são impossível de silenciar, dos estímulos externos. Através da pulsão que impõe à psique a tarefa de manejar e distribuir suas energias incessantemente, o sujeito desenvolve uma das primeiras distinções fundamentais entre o "dentro" e o "fora". O fora como aquilo capaz de fugir e o dentro como fonte incessante de impulsos inescapável. Dessa maneira, o caráter implacável da pulsão, em contraste com os estímulos externos, gera “a marca característica de um mundo interior” (FREUD,

1915|2021, p. 21), construindo as bases de referência e diferenciação entre interioridade e exterioridade.

Retomando as fases preliminares do desenvolvimento, não há ainda um Eu, o que há é um corpo pulsionalmente ocupado. A origem do Eu corresponde a série prazer-desprazer, início do princípio de prazer, na capacidade de distinção entre o interno e o externo, resultando no que chamou de um Eu-real [*Real-Ich*]. Nessa fase, o Eu-real têm parte significativa das pulsões como objeto partes de si, como afirma Freud: “De modo geral, podemos afirmar que se comportam de maneira autoerótica, quer dizer, seu objeto desaparece em face do órgão que é sua fonte e, via de regra, coincide com ele” (1915|2021, p.47). Freud denomina essa condição como o período do autoerotismo, no qual uma parcela das pulsões, ainda não é direcionada a um objeto externo, permanecendo centradas em seu próprio prazer. O autoerotismo marca o ponto do desdobramento da conservação do ser vivo, suas funções biológicas necessárias à vida e ao prazer. Mas não se trata no autoerotismo de um corpo considerado como um todo, e, sim, das partes de um corpo vivido sem unidade, fragmentando, pois falta uma representação completa que confira essa unidade. Tal constituição só irá ser construída na medida em que há uma elaboração narcísica e segundo Garcia-Roza (1995) essa unidade não pode ser entendida de outra maneira, se não como um conjunto de representações unificadas.

Entre o autoerotismo e a relação objetual encontra-se a condição do Narcisismo primário. Nesse, o Eu encontra-se como objeto privilegiado de investimento libidinal, a ponto de se constituir como um reservatório da libido. Recorrendo à obra de Ovídio (c. 8 d.C.), Freud remonta imagetivamente o período, Freud remonta imagetivamente o período em que o destino pulsional encontra apenas o retorno autoerótico, como narciso fixado em sua própria imagem é um símbolo do processo de autoafirmação característico desse momento. Esse período revela o isolamento psíquico na relação de indiferença com o mundo externo, sendo uma fase de fusão, de pura autoerotização. Perdido no espelho d'água, incapaz de se separar do reflexo de si mesmo, Narciso se fixa em sua própria imagem que reflete aquilo de mais belo que há. Assim é indiferente ao mundo e ao outro como objetos distintos, como o é o Eu primordial, Eu-real, que os apreende apenas na medida que coincidem com a extensão de seu próprio desejo. O mito nos revela que, embora o desejo narcísico busque uma satisfação completa e autossuficiente, um estado paradisíaco de

perfeição e completude, ele está fadado a falhar, pois o reflexo nunca pode ser mais do que um eco, revelando um vazio insustentável por si mesmo, que ao final sucumbe a um afogamento.

O desamparo, enquanto elemento central da experiência humana, surge como um ponto de inflexão fundamental nesse processo. A experiência de dependência, a necessidade de objetos da qual depende a autoconservação, essencial para o desenvolvimento, perturba o narcisismo primordial e prepara o terreno para avanço: passagem do Eu primitivo para a abertura a relações objetais. A absoluta necessidade inicial, que exige cuidados externos, não apenas atendem às demandas físicas, mas também rompem com o isolamento erótico. Por imposição da necessidade e do princípio de prazer, configura-se o início da emergência da capacidade de se relacionar com o que está para além de si mesmo. Mas a gênese dessa transição não é simples. Na medida em que o Eu depende do mundo externo para o fornecimento de seus objetos, narcisicamente esse toma para si, internaliza como se fosse de sua fonte a parte do mundo exterior que lhe fornece objetos e é prazerosa, expulsando de dentro o que é causa de desprazer, passando assim de um Eu-real para a formação do que denomina um Eu-prazer purificado [*Lust-Ich*]. Essa passagem assinala um Eu que coloca o caráter de prazer acima de qualquer outro. Nessa nova configuração o Eu projeta no mundo externo partes de si pulsionalmente desprazerosas, tidas como hostil, como sendo um resto, que lhe é estranho. Através desse processo de purificação, o Eu coincide com o prazer e o mundo exterior fica depositário do desprazer, daquilo que é hostil, estranho e portador de estímulos. Com isso, a indiferença inicial com o mundo devido ao autoerotismo dá lugar ao ódio, que agora indica sua relação com o mundo exterior, recipiente de toda fonte de desprazer. Para Freud: “O exterior, o objeto, o odiado seriam, bem no início, idênticos. Se, depois, o objeto se apresenta como fonte de prazer, ele passa a ser amado, mas é também incorporado ao Eu, de modo que, para o Eu-prazer purificado, o objeto coincide novamente com que é alheio e odiado.” (1915|2021, p.55). Lembremos que o objeto proveniente do exterior é essencial, viabilizando a parcela de satisfação, mas é tomado como parte de si e não fatidicamente externo.

Com a entrada posterior do objeto, o prazer e o desprazer representam a relação do Eu com o objeto:

Quando o objeto se torna uma fonte de sensações prazerosas, estabelece-se uma tendência motriz que, trazendo-o para mais perto, procura incorporá-lo ao Eu; falamos então de 'atração' exercida pelo objeto que proporciona prazer e dizemos, portanto, que 'amamos' esse objeto. Inversamente, quando o objeto é uma fonte de sensações desprazerosas, uma tendência se esforça para aumentar a distância entre ele e o Eu, para repetir, em relação a ele [objeto], a tentativa original de fuga em face do mundo externo emissor de estímulos. Sentimos 'repulsa' do objeto, e o odiamos; esse ódio pode, depois, se intensificar a ponto de tornar-se uma propensão à agressão contra o objeto, uma intenção de aniquilá-lo (FREUD, 1915|2021, p.57).

Freud reitera que nessa introjeção daquilo que é bom, leia-se prazeroso, o restante do mundo externo coincide com o que há de desprazeroso, em parte proveniente da projeção daquilo que é íntimo no processo de purificação e em outra constituinte daquilo que é verdadeiramente exterior. Assim: “O Eu odeia, abomina persegue, com intenções destrutivas, todos os objetos que constituem fontes de sensação desprazerosas para ele, não importando se significam uma interdição da satisfação sexual ou da satisfação de necessidades de conservação” (1915|2021, p.59). A gênese das relações objetais estão fundamentadas na passagem da indiferença a polaridade ambivalente da dupla amor-ódio: o amor advém do narcisismo e passa então para objetos que foram incorporados ao Eu agora expandido; já o ódio afirma Freud: “o ódio, como relação com um objeto, é mais antigo que o amor; ele brota do repúdio primordial do Eu narcísico perante o mundo externo portador de estímulos” (1915|2021, p.61). Pode-se afirmar que os verdadeiros modelos da relação de ódio advém, “da luta do Eu pela sua conservação e sua afirmação” (1915|2021, p.59) e isso engloba tanto o alheio e ameaçador que provém de dentro, quanto de fora.

Mas esse Eu primitivo que coincide com todo o prazer e expulsa para fora tudo o que há de ameaçador não está alheio as retificações da realidade. Na direção do princípio da realidade é percebido que: “certas coisas que são prazerosas e por isso não se gostaria de abandonar não fazem parte do Eu, são objeto, e algo do tormento de que se quer livrar revela se, no entanto, como inseparável do Eu, como sendo de procedência interna” (FREUD, 1930|2021, p.309). Dessa forma se, inicialmente, o Eu estava voltado para a purificação narcísica, em que tudo que é prazeroso é incorporado e tudo que é fonte de desprazer é expulso, essa lógica não pode se sustentar indefinidamente. A realidade externa impõe limites, frustrações e a constatação de que nem tudo é passível de controle, apropriação e expulsão. Esse choque com o a realidade faz o Eu transitar de uma posição de onipotência narcísica

para uma relação mais complexa e mediada com o mundo, marcada pela ambiguidade e à falta. O mundo externo deixa de ser percebido apenas como uma fonte de desprazer e ameaça; uma vez que é também um espaço de encontro, amparo e construção de sentido.

Portanto, conclui Freud que o “Eu não é uma categoria transcendental ou uma categoria primária; não existe um Eu antes ou independentemente de uma alteridade que funcione como modelo, como objeto, como auxiliar e/ou como adversário” (1921|2021, p.226). A formação do Eu é assim um processo gradual e conflituoso, que parte do autoerotismo e do narcisismo primário, atravessa a experiência do desamparo e culmina na relação ambivalente com os objetos, isso é com os outros. Freud demonstra que essa constituição é mediada pelo princípio do prazer e pela realidade externa, sendo marcada pela incorporação e pela rejeição, a constante tensão entre amor e ódio. A relação com o Outro, que interrompe o isolamento inicial, revela a alteridade como peça fundamental escancara que o Eu jamais poderá ser autossuficiente, e que a onipotência infantil que se percebe como puro prazer, é uma consumada mentira. Mentira necessária para suprir a própria impotência, pois a vida é, no princípio, um caos interno, no qual o infante se acha perdido diante de tamanhas forças e da total fragilidade de sua vida. O outro constitutivo, alvo de todas as projeções desse desamparo esmagador, é ao mesmo tempo e o primeiro objeto hostil, situado numa relação de ameaça que quebra a indiferença inicial com o mundo e, entretanto, o único capaz de prestar socorro: satisfazendo, acolhendo e ordenando suas manifestações pulsionais. Desse modo, é apenas gradativamente que o Eu se constitui, ao reconhecer, em seu próprio corpo, fontes de estranhamento e inquietude que o atravessam. E simultaneamente, está o reconhecimento do outro, como objeto ambíguo, amado e odiado, polo de fascinação e repulsão (FULKS, 2003).

Dessa forma, o processo de integração é marcado pela inquietação daquilo que é íntimo, e ao mesmo tempo estranho, configurando uma espécie de estranho familiar [*unheimlich*], como nos aponta Freud (1919), como uma matriz interna de desprazer. Esse processo desvela a complexidade da constituição subjetiva e o início do processo relacional, através da entrada no mundo intersubjetivo e do reino da linguagem.

2.4 OS DUALISMOS PULSIONAL: DE EROS À PULSÃO DE MORTE

A primeira forma de diferenciar o grupo de pulsões primordiais ficou conhecida na história do desenvolvimento da psicanálise pela denominação do primeiro dualismo pulsional, quando Freud ainda trabalha com a predominância do princípio de prazer. Essa divisão inicial distingue entre a pulsão sexual [*Sexualtrieb*] e a pulsão de autoconservação [*Selbsterhaltungstrieb*] ou pulsões do eu [*Ichtriebe*], referidas como não-sexuais. Esses dois últimos são empregados como sinônimos, mas como ressalta Garcia-Roza (1995), as pulsões de autoconservação se referem a necessidade ligada às funções corporais cujo objetivo é a conservação da vida do indivíduo, enquanto o termo pulsões do Eu acentua não tanto a função, mas o objeto, o próprio sujeito.⁵ Antes de 1920, Freud considerava o princípio do prazer como o princípio central que orientava a vida psíquica humana, em que as pulsões estavam principalmente voltadas para a busca de prazer e a redução da tensão. Resumidamente, a ideia central era que o ser humano, motivado pela busca por satisfação, agiria para alcançar estados de prazer e evitar a dor, guiado por uma lógica de equilíbrio e homeostase.

Inicialmente, há as exigências da vida sob a forma das necessidades físicas. Dada a precocidade com que o ser humano ingressa no mundo e sua incapacidade de suprir suas próprias necessidades, a autoconservação está, desde os primeiros momentos de vida, imbricada em um contexto relacional. Fundamental para a formação do Eu, a autoconservação não é apenas um mecanismo biológico; é uma construção que emerge nas relações, onde o cuidado e a atenção recebidos nesses processos, que visam conservar a vida, inscrevem-se invariavelmente em um tecido de vínculos afetivos. Nesse contexto relacional, Freud argumenta que são as funções de autoconservação que, de maneira secundária, oferecem suporte às experiências de prazer. Como aponta Scarfone (2005), as funções de autoconservação, “mesmo quando desempenham seu papel específico, oferecem uma espécie de ponto de apoio à emergência de experiências de prazer ligadas a zonas particulares do corpo:

⁵ Nesse dualismo, se faz necessário questionar se a conservação da vida, necessidade relativas as funções vitais do corpo devem ser ou merecem ser caracterizadas como pulsões. Laplanche é um dos que afirma que as pulsões de autoconservação se encontram no terreno instintivo. De maneira que podemos afirmar que autoconservação e instinto se encontram muito próximas. Esse dualismo mais tarde será revisitado e transformado na teoria das pulsões de 1920.

as zonas erógenas” (p.71). De modo que as funções de autoconservação não se limitam apenas a garantir a integridade física, mas também criam um espaço onde o prazer pode emergir. Este é o conceito de apoio [*Anlehnung*], no qual as pulsões sexuais, em suas primeiras manifestações, utilizam-se das pulsões de autoconservação para emergir (FREUD, 1915|2021, p.33). Podemos dizer que a vivência de satisfação biológica desperta e anima o desejo erótico. A sexualidade nasce, dessa forma, como desvio das funções autoconservativas biológicas, como perversão do instinto natural, sendo assim não natural.

O processo ocorre à medida que a criança experimenta a satisfação de suas necessidades; essa experiência se torna um terreno fértil para o desenvolvimento das pulsões sexuais. Um exemplo patente freudiano é o prazer associado a atividades como a alimentação, que, no decorrer, transforma-se também em um prazer autônomo à fome. Antes vinculados à necessidade vital de alimentação, cedem lugar a uma série de deslocamentos impulsionados por um “algo a mais”: apetite, desejo, prazer. Como marca Garcia-Roza: o que antes acompanhava e se confundia com a função de nutrição torna-se independente tanto da função, isso é a nutrição, quanto do objeto, no exemplo o alimento. Aquilo que se busca não é mais a satisfação de uma necessidade, mas um prazer já experimentado e agora repetido ou rememorado (1995, p.40). Descola-se, assim, da necessidade um prazer. Regida pelo princípio do prazer e não pelo instinto animal, a sexualidade humana é efeito de uma degradação do natural e por isso mesma é perversa, pois perverte, desvia o natural e polimorfa, pois se apresenta sob aspectos, formas e modos de ser diferentes em cada um (GARCIA-ROZA, 1995, p.30).

Nesse sentido, as pulsões do Eu jamais podem ser satisfeitas autoeroticamente. A presença do outro, do externo e dos objetos são essenciais tanto para a sobrevivência quanto para o desenvolvimento sexual subsequente. Com isso Freud revela que as pulsões sexuais, não emergem independentes, mas, sim, são construídas sobre a base das relações que sustentam a vida desde o início. O libidinal restrito as pulsões sexuais é, assim, fundamentado na vitalidade, pilar essencial para as funções de autopreservação. Tal interdependência entre pulsões sexuais e autoconservativas implica a afirmação de que o desenvolvimento da sexualidade é moldado pelas experiências relacionais, uma vez que a forma como as necessidades são atendidas e como as relações afetivas são estabelecidas influenciam a maneira

como as pulsões se manifestam. Mais uma vez é claro a ponte entre a formação individual e o contato com uma alteridade.

A partir de 1914, com a escrita de *Introdução ao Narcisismo*, Freud reconhece que o Eu também pode ser objeto de investimento libidinal. Essa descoberta fragiliza a fundamentação do primeiro dualismo pulsional e implica uma reconsideração teórica, pois o Eu, longe de limitar-se às funções de autoconservação, torna-se também território fértil para o investimento libidinal, fundindo-se com as forças pulsionais sexuais. O dualismo, logo parece aparentar-se com um monismo. Nesse contexto de reformulação teórica, a análise das pulsões do primeiro dualismo revela que ambas as pulsões têm como finalidade última a conservação da vida, pois, por um lado, a pulsão sexual foca na preservação da espécie, enquanto, por outro, a pulsão do Eu se concentra na preservação do indivíduo, trata-se dessa maneira de forças de natureza semelhante e complementar.

O ano de 1920 marca uma guinada decisiva nas elaborações teóricas do edifício da psicanálise que não termina na transformação de seu primeiro dualismo em uma espécie de monismo pulsional. Em *Além do Princípio do Prazer* (1920) Freud introduz uma nova abordagem para compreender as pulsões e suas manifestações. Confrontado com as consequências devastadoras da Grande Guerra, viu-se compelido a investigar as complexidades da natureza humana e os fenômenos que ultrapassavam as explicações de sua teoria inicial, centrada no princípio de prazer. Para tamanha investigação e reorganização teórica, Freud recorreu a uma variedade de referências provenientes da biologia, da filosofia, da física e de outras disciplinas para sustentar e expandir sua reflexão. São inúmeras as referências: Charles Darwin, Wilhelm Roux, August Weismann na biologia; Platão, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche na filosofia; Ludwig Boltzmann e Hermann von Helmholtz na física. É interessante como, nessa reformulação nada linear, as fontes utilizadas de naturezas opostas, mostram como nosso autor reúne em seu arcabouço teórico seu próprio conflito interno: entre o Freud cientista, influenciado pelo paradigma cientificista de seu tempo, e o Freud pensador que vai além dos limites do cientificismo e lança mão do mito para abordar o que o discurso não alcançava explicar.

Imbuído e inspirado pela ciência natural e pelas concepções filosóficas, Freud condensa seu primeiro dualismo pulsional em pulsão de vida, sob o nome de Eros: uma pulsão universal que busca preservar e unificar, não apenas no âmbito sexual,

mas também no biológico e no social.⁶ A pulsão de vida é responsável por todas as forças que buscam preservar a vida, promover a união, a coesão e a criação, sustentando o organismo e prolongando a vida através do prazer, da reprodução, da construção de vínculos afetivos e da criação de laços sociais, cada vez mais abrangentes. Segundo Garcia-Roza: “Freud afirma que Eros atua em consonância com a cultura, na medida em que reúne os indivíduos em totalidades cada vez mais abrangentes até a constituição de uma grande totalidade que é a humanidade” (1995, p.163).

Mas a radical inovação teórica de 1920 vem inspirada na brutalidade dos conflitos humanos. A magnitude da destruição e o colapso das estruturas dos Estados modernos dessa época levaram o psicanalista a uma profunda reflexão sobre as forças psíquicas envolvidas na contramão de Eros. As atrocidades e a virulência do pós-guerra sugeriam uma inclinação humana não apenas para o prazer, a conservação ou o nobre amor, mas também para a agressão, a destruição e a autoaniquilação. Em seu consultório, novos casos refletiam cada vez mais essa inclinação e na vida a escalada da barbárie aumentava. Mas, se a teoria pulsional se fundamentava pelo ordenamento do princípio de prazer, o qual regularia a vida, haveria aqui uma falha explicativa abissal ou uma contradição teórica irremediável. Freud, então, busca determinar se essa contradição é meramente uma eventualidade de caráter acidental, manifestando-se como uma exceção em certos casos ou se essa observação, trataria de, na verdade, constituir a base para uma nova concepção pulsional de ordem universal. Tal contradição o levou a questionar a primazia do princípio do prazer. Ao voltar sua atenção para os fenômenos humanos que desafiavam sua teoria pulsional anterior, Freud começa a intuir haver uma dinâmica mais complexa:

Então, somente pode ser que na psique exista uma forte tendência ao princípio de prazer, a qual se opõe certas outras forças ou circunstâncias, de modo que o resultado final nem sempre possa corresponder à tendência ao prazer (1920|2024, p.65).

⁶ No campo da filosofia, é interessante observar como o conceito de Eros remete diretamente a um dos grandes nomes da filosofia grega antiga, Platão. A adoção do termo Eros para designar essa força pulsional é um exemplo claro de sua inspiração na obra *O Banquete*, que explora Eros como uma força transcendente, que conduz o ser humano para algo maior do que ele mesmo.

Em *Além do Princípio do Prazer* (1920), a hegemonia do princípio do prazer cai de seu cavalo, como Saulo na estrada de Damasco e sofre uma transformação. Nesse momento de revelação, Freud chega à conclusão de que o princípio do prazer, por si só, não é capaz de explicar toda a complexidade da psique humana. Revela-se uma contradição estrutural em sua antiga teoria, pois: Caso existisse um domínio como esse, a imensa maioria de nossos processos anímicos deveria ser acompanhada de prazer ou conduzir ao prazer, ao passo que a experiência contradiz energicamente essa conclusão (FREUD, 1920|2024). Essa força oposta ao regimento do prazer, mostrou-se a regra: na repetição sintomática observada na clínica, onde tanto os pacientes mais traumatizados quanto os mais amenos neuróticos são movidos a reviver experiências passadas, como uma espécie de indução inconsciente de um eterno retorno do mesmo nietzscheano daquilo que há em sua história de mais insuportável e indesejável. De maneira que tudo o que aconteceu, parece querer repetir-se no presente. Esse rastro do passado infiltrado no presente apresentado fenomenologicamente como a irrupção de uma reatualização desprazerosa, forma assim um modelo através do qual Freud reelabora a natureza das pulsões.

Nesse momento, Freud passa a identificar uma tendência pulsional com uma força ainda mais intensa do que a própria busca por prazer: o retorno ao que já foi vivido, a repetição do passado. Em vez de apenas buscar novas experiências de prazer, a pulsão agora se manifesta como uma compulsão à repetição, um impulso irresistível que leva o sujeito a reviver experiências anteriores. Trata-se não mais de um princípio que orienta, como o é o do prazer, mas de uma tendência que exige o retorno para reencontrar aquilo que já aconteceu. Por conseguinte, o que se desvela, nesse processo, é a tendência compulsiva e, portanto, conservadora das pulsões, que prevalecem sobre o regimento do princípio do prazer. Constatando-se, cada vez mais, um caráter preponderante dos fenômenos ligados a um impulso contrário a hegemonia do princípio do prazer, tudo apontava para uma nova direção. Eis que é elaborada, no capítulo VI, a tese da pulsão de morte [*Todestrieb*], ou também referida, quando voltada a objetos do mundo externo com ajuda de órgãos especiais, com o nome de pulsão de destruição, [*Destruktionstrieb*]. Com essa tese Freud desmonta a preponderância da sexualidade na vida humana, revelando uma força desagregadora

no seio da natureza humana⁷. Diferentemente das pulsões analisadas anteriormente, a pulsão de morte não busca a satisfação libidinal ou a redução do desprazer, mas sim o retorno ao estado primitivo de inércia e ausência de tensão. Freud descreve que a força conservadora da pulsão de morte, cujo objetivo último é a anulação completa de toda excitação, não está vinculada à satisfação, mas opera como uma força que se opõe à vida, trabalhando constantemente na direção do desmonte das estruturas organizadas. É importante destacar que essa pulsão opera de maneira silenciosa e subterrânea e frequentemente mascarada. Uma porção significativa da pulsão de morte é desviada para o exterior, projetada para o mundo externo sob a forma de pulsão de destruição. Essa dimensão aparece como substrato inato da agressividade, da destrutividade e do ódio humanos, que visam não só diminuir a tensão, mas erradicá-las. No limite, a pulsão de morte não se restringe apenas à reconquista de uma equalização tensional, mas avança até mesmo para o desejo de retornar ao inorgânico, ou seja, à ausência de vida e movimento. Clarice Lispector é autora de uma frase que reflete sobre essa condição pulsional Freudiana: “Existe um nada antes do nosso nascimento e um nada depois da morte. O que temos então é um ‘por enquanto’”. Nesse “por enquanto”, o que Freud mostra é que há uma tendência do organismo ao retorno ao nada, como um impulso regresso, que deseja escapar das tensões da existência e retornar à ausência total de tensões.

O destino de sua proposição acerca da pulsão de morte foi inspirado pelo "princípio do Nirvana" de Barbara Low, utilizado por Freud para esclarecer essa tendência pulsional. Assim como no conceito budista de Nirvana, no qual o sujeito busca a cessação do sofrimento através da transcendência da existência e a extinção do incessante desejo, a pulsão de morte representa uma força de desligamento, que leva ao estado primordial de quietude e inércia, radical oposto da turbulenta vida. No entanto, a pulsão de morte não busca a transcendência espiritual ou a harmonia, mas sim a dissolução total, levando o indivíduo a um estado de zero tensão, onde todas as

⁷ Para discutir a introdução da pulsão de morte e das tendências destrutivas na teoria psicanalítica, é essencial reconhecer que Freud, embora revolucionário, não foi o primeiro psicanalista a abordar a ação de forças dessa natureza no psiquismo humano. Psicanalistas anteriores já haviam esboçado a presença de tais tendências: Sabina Spielrein, em seu artigo de 1912, *A Destruição como origem do devir*, Otto Rank, em sua obra *O Trauma do Nascimento*, além de Alfred Adler, que supôs a existência de pulsões de agressão independentes das sexuais, já em 1908. Mas foi Freud quem consolidou esses conceitos em uma estrutura metapsicológica coesa, revisitando essas noções, mesmo que muitas vezes não evidenciando suas fontes de referência e inspiração.

pressões externas e internas cessam e o organismo atinge a liberdade absoluta: a libertação da vida, levando conseqüentemente, a morte, o não ser. É assim que Freud culmina na afirmação: “a meta de toda vida é a morte e, remontando ao passado, o inanimado estava lá antes do vivo” (1920|2024, p.137).⁸

Em efeito de tamanha afirmação, o conceito de pulsão de morte introduz na teoria psicanalítica “a possibilidade de se pensar uma região do campo psicanalítico concebido como caos pulsional oposto à ordem [...] Isso tem como consequência a queda da hegemonia do princípio do prazer” (GARCIA-ROZA, 1995, p.162). Essa nova compreensão pulsional classificada como um impulso que subverte a força do princípio do prazer é descrita diferentemente das pulsões de vida, que são numerosas e ruidosas, como invisíveis e silenciosos. Com efeito, aponta Garcia-Roza o que está para além da visibilidade também está para além da representação e da palavra e, portanto, também está para além do aparato psíquico. Conseqüentemente, a pulsão de morte está para além da ordem, como pura potência dispersa. É interessante notar que Freud não atribui um nome específico às pulsões de morte, ao contrário do que faz com as de vida, simbolizadas por Eros. O uso do termo *Thanatos* como representante das pulsões de morte, embora comum, pode ser considerado inadequado. Na mitologia, *Thanatos* é apenas a personificação da morte, com uma presença bem menos marcante e poderosa em comparação a Eros, que encarna a força do amor, da vida e da criação de maneira expansiva. Freud parece, não só estar ciente disso como também importar propositalmente a não-representação pela nomeação das pulsões de morte (GARCIA-ROZA, 1995, p.159).

Durante esse primeiro momento teórico da virada, Freud pressupõe que as pulsões não se apresentam de modo puro, isolado, mas sim interligadas. No entanto, com *O mal-estar na cultura* de 1930, temos a afirmação da autonomia da pulsão de morte: como disposição pulsional originária do ser humano, pura dispersão, sem ordenamento.

⁸ É importante destacar que a tendência regressiva da pulsão de morte não deve ser vista como uma afirmação onde a pulsão de morte estaria imbuída de uma memória de um tempo anterior ao orgânico⁸. Essa afirmação é, antes, teórica explicativa que representa uma tendência psíquica que busca retornar a um estado de radical ausência de tensão compatível com princípios de termodinâmica, como no segundo princípio da termodinâmica, a entropia, em que todos os sistemas tendem a retornar a um estado de menor energia, de estabilidade ou inércia.

A partir disso temos efetivamente o segundo dualismo pulsional: Eros, ou pulsões de vida, como já referido inclui a pulsão sexual e a de autopreservação, abrangendo uma ampla gama de impulsos voltados para a preservação e a aglutinação em complexidades cada vez maiores; e as pulsões de morte, por outro lado, representam a tendência intrínseca a disjunção, a destruição, incluindo o derradeiro retorno ao inanimado. O homem, tem assim, a tensão absoluta do dualismo, o conflito da vida e da morte no centro de sua natureza. Se no primeiro dualismo, a separação entre pulsão sexual e pulsão de autoconservação destaca uma dicotomia entre busca de prazer e necessidade de sobrevivência, o segundo dualismo oferece, ao integrar a pulsão de morte como uma força autônoma e de fonte distinta, uma perspectiva mais abrangente, na qual a busca por uma dicotomia acaba revelando para além das diferenças, tanto a pulsão de vida quanto a pulsão de morte são necessárias a engrenagem psíquica.

2.5 AS ORIGENS DO APARELHO PSÍQUICO

A obra de Freud, ao longo de sua constante reelaboração, apresenta uma evolução teórica que reflete a riqueza e a complexidade de seu esforço em compreender a psique humana. Seu modelo de compreensão do aparelho psíquico não é diferente, atravessando diferentes fases em um processo evolutivo no qual certas ideias foram preservadas e outras superadas; assim, torna-se indispensável, para garantir a coerência do pensamento freudiano, apresentar essas fases.

Uma das primeiras tentativas de Freud para entender a dinâmica psíquica foi o modelo neurofisiológico, também chamado de modelo 'pente', que consiste em uma metáfora usada em suas trocas de correspondências com Fliess, especialmente em torno do manuscrito *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895). Nesse modelo inicial, a partir de uma abordagem neurológica, inspirado na física e na neurofisiologia, Freud retrata a mente como um sistema de neurônios interligados, por onde fluxos de excitação energética passariam, como os dentes de um pente. O modelo buscava traduzir a mente em termos de quantidades de energia e circuitos neurais, buscando encontrar uma base biológica e cientificamente mensurável para os processos psíquicos. Mais tarde, a rigidez do modelo e as limitações dessa abordagem

mecanicista para descrever fenômenos psíquicos, somadas à incapacidade de capturar os fenômenos inconscientes, o levaram a abandonar esse caminho.

Nesse contexto, Freud introduziu o modelo topográfico, apresentado formalmente em *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Ao contrário do modelo anterior, a primeira tópica propõe uma estrutura que considera os diferentes níveis de consciência e a natureza qualitativa dos conteúdos psíquicos. A metáfora do iceberg tornou-se uma representação clássica desse modelo. Freud utiliza essa representação para ilustrar a divisão do aparelho psíquico em três sistemas: inconsciente, pré-consciente e consciente. A maior parte do iceberg, submersa à água e invisível, corresponde ao inconsciente, região central, o sistema mais profundo e fundamental do aparelho psíquico. No inconsciente, estão contidos desejos, impulsos, memórias e conteúdos reprimidos que não são acessíveis à consciência de maneira direta. Descrito como atemporal e ilógico, o inconsciente é regido pelo princípio do prazer, que busca a gratificação imediata dos desejos e necessidades, independentemente das condições impostas pela realidade externa. A porção logo abaixo da superfície simboliza o pré-consciente, segundo sistema desse modelo, concebido como um terreno intermediário entre o inconsciente e o consciente. O pré-consciente abarca aquilo que não está imediatamente presente na consciência, mas que pode ser trazido ao nível consciente. Dentre suas funções, o pré-consciente atua como um filtro entre o inconsciente e o consciente, impedindo que certos conteúdos inconscientes que poderiam perturbar a consciência acessem-na sem a devida transformação ou censura. Finalmente, a parte do iceberg que está acima da superfície da água visivelmente representa o consciente. Essa é a menor e mais acessível parte do psiquismo, onde estão os pensamentos e percepções dos quais temos consciência de forma imediata.

Nessa tópica, o inconsciente exerce uma pressão constante para que seus conteúdos alcancem a consciência. O pré-consciente, por sua vez, age como uma fronteira reguladora, permitindo que apenas certos conteúdos, que não sejam ameaçadores à estabilidade do aparelho, passem para o consciente. O consciente é a parte desse sistema ligado à percepção a partir do qual percebe estímulos externos e internos e o resultado desse processo de filtragem, onde os fenômenos psíquicos podem emergir, formando uma narrativa coerente, bem como uma resposta deliberada aos fenômenos. Nesse contexto, Freud coincide o Eu [*Ich*] como

designatário da pessoa consciente, representando o aspecto do psiquismo que interage com a realidade externa, sendo a parte do consciente que administra o acesso de conteúdos oriundos do inconsciente para o consciente, como uma espécie de guardião.

O início das formulações freudianas acerca da vida psíquica é pavimentado sob a hipótese do funcionamento do aparelho psíquico sendo guiado pelo princípio de prazer. De acordo com esse princípio orientador, o psiquismo opera em um ciclo contínuo de tensões e descargas pulsionais, seguindo a tendência natural do aparelho psíquico de evitar o desprazer e buscar o prazer, ou reduzir a tensão. Nesse momento, a ênfase de Freud estava na ideia de que o inconsciente busca sempre a realização imediata de impulsos e desejos, evitando o desprazer, percebido como o acúmulo de tensão em seu interior. Entretanto, a partir da virada de 1920, Freud reconheceu que as formulações teóricas do sistema topográfico da primeira tópica já não era suficiente para descrever a complexidade do psiquismo humano. A dicotomia entre o consciente e o inconsciente, proposta inicialmente, mostrou-se limitada ao tentar compreender processos psíquicos multifacetados. Em resposta à lacuna deixada, Freud empenhou-se em uma reestruturação do modelo psíquico. A segunda tópica surge, assim, como uma nova divisão tríplice da mente, que reorganiza e expande a compreensão do funcionamento psíquico por meio da introdução das instâncias do Isso, Eu e Supereu [*das Es, Ich, Über-Ich*]. A introdução das instâncias psíquicas, em comparação ao modelo de compreensão anterior, não apenas refina a descrição da dinâmica psíquica, mas também oferece um entendimento esclarecedor da estrutura e funcionamento da psique, livre de contradições,⁹ resultando em sua concepção final sobre a psique.

Apesar de uma reformulação, os modelos da primeira não são excludentes em relação à segunda tópica freudiana. Ambos, ao contrário, se complementam ao descrever os fenômenos psíquicos sob diferentes perspectivas. Como alegoria dessa complementaridade, Quinodoz afirma que, assim como uma casa pode ser descrita em termos de forma, dimensão ou custo, os modelos tópicos oferecem diferentes ângulos de compreensão sobre o funcionamento do psiquismo (2007, p.226). De

⁹ A primeira divisão topográfica do aparelho psíquico concebida, descrevia "lugares" psíquicos, como níveis de consciência e princípios ordenadores destes. Porém com novas descobertas,

maneira que a primeira tópica oferece uma visão da topografia psíquica, enquanto a segunda apresenta uma perspectiva dinâmica das relações de conflito e mediação entre as diferentes instâncias. Agrupados, os dois modelos contemplam uma compreensão multidimensional do aparelho psíquico.

2.5.1 O ISSO

Prosseguindo com essa reformulação que trouxe consequências drásticas à leitura da alma humana, Freud aprofunda sua reflexão ao adotar o termo alemão *das Es* — o Isso. Inspirado pelas ideias do filósofo Friedrich Nietzsche e do controverso psiquiatra George Groddeck, Freud se volta para a noção de uma força de natureza desconhecida, indomável e enigmática que governa o funcionamento humano. O termo evoca a ideia de que o ser humano não é totalmente senhor de si, sendo conduzido por forças que operam abaixo do nível da consciência. Groddeck afirma que o ser humano é "vivido" pelo *das Es*, uma ideia que desafia a noção de um sujeito autônomo e racional, formulação ressonante com a visão de Nietzsche. Em consonância com tais teorias, os analisantes de Freud frequentemente descreviam suas experiências em termos que sugeriam uma força impessoal e involuntária que abruptamente emergia a partir de uma fala que é vivida como lacunar, sem sentido, espécie de terra estrangeira presente no interior. A surpresa em se ouvir, evidenciava um impulso experienciado como estranho, que encapsulava a sensação de ser governado por algo externo ao polo consciente. A recorrência desse estranhamento pelos próprios analisantes emissores, tornara-se também uma questão para seu psicanalista-cientista: De onde viria isso? "Isso" que desaloja o sujeito em sua própria casa, trazendo algo de estranho em seu peito.

Tais considerações foram grandes objetos de análise e inspiração para Freud, culminando na formação do seu próprio *das Es*: o núcleo mais profundo e primordial do aparelho psíquico, força impessoal que governa o funcionamento do aparelho de maneira primitiva e impulsiva, buscando apenas a satisfação imediata de seus desejos, sem levar em consideração as exigências da realidade ou as normas sociais, constituindo o grande reservatório das paixões, o Isso. Não há tampouco a noção de espaço ou tempo presentificada, pois nesse polo reina o princípio de prazer, que

assume o lugar como se fosse a realidade, formando, assim, um reservatório de forças pulsionais e paixões intensamente contraditórias que estão em constante fluxo e formam a base do aparelho anímico (QUINODOZ, 2007).

A utilização de um pronome neutro para nomear essa instância marcada pela constante contradição e caos, tem implicações profundas para a teoria psicanalítica e para a compreensão do que significa ser humano. Ao escolher essa terminologia, Freud captura a noção de impessoalidade, sublinhando o caráter irracional, que opera de maneira ilógica, contraditória e até mesmo caótica. A ausência de coerência é uma característica fundamental do Isso, o que justifica a renúncia a qualquer nomeação que sugerisse uma identidade coesa, uma vez que representa justamente o oposto de um sujeito consciente, racional e unificado. O ideal cartesiano de um sujeito racional encontra-se em pleno polo de contraste, onde se percebe que na base da estruturação do aparelho psíquico está uma instância psíquica fundamentalmente marcada por forças internas que desafiam a noção de um sujeito da razão, colocando o ser humano em uma posição mais próxima de seus próprios impulsos passionais e primitivos. Assim, desafiando as noções tradicionais de identidade, subjetividade e agência, a coerência do sujeito humano é abalada.

No *Dicionário de Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (1987|2001), o Isso é descrito como o polo pulsional da personalidade. Segundo os autores, os seus conteúdos são a expressão psíquica das pulsões, caracterizando-se por serem de natureza inconsciente. A origem dos seus conteúdos sugere que esse polo é o portador das pulsões universais e primitivas, que constituem o núcleo da vida psíquica. Nas palavras de Freud, o Isso alberga o hereditário, os resíduos de incontáveis existências, que permanecem ativos no inconsciente apesar da passagem temporal, influenciando o comportamento e o funcionamento psíquico (1923|2011, p.48). Mas, ao mesmo tempo que o Isso incorpora conteúdos adquiridos e recalçados, é também moldado pelas experiências individuais.

É imprescindível realizar uma diferenciação a seguir: a diferença entre o Isso e o Inconsciente. O Isso abrange muitos dos conteúdos anteriormente abrangidos pelo inconsciente e substitui o papel do inconsciente como o local onde residem os impulsos e desejos primitivos. Mas isso não abrange o conjunto do psiquismo inconsciente, pois não é sinônimo de todo o inconsciente, uma vez que o inconsciente inclui não apenas o Isso, mas também partes inconscientes do Eu e do Supereu. A

chave de leitura para entender essa aparente contradição é reconhecer que, na segunda tópica, Freud passa a entender o inconsciente como um atributo que pode ser encontrado em vários polos, não apenas no Isso. Portanto, o inconsciente é um território mais amplo, abrangendo conteúdos e processos em todas essas instâncias.

2.5.2 O EU

Contrastando com o polo pulsional do Isso, surge o Eu. Uma instância organizada e coerente temporalmente, orientada para a realidade externa. As reformulações desse período marcam um ponto de virada no pensamento freudiano, aprofundando a compreensão sobre a gênese do Eu. Embora o conceito de Eu já estivesse presente, como vimos anteriormente, esse era inicialmente utilizado para designar a pessoa consciente. Com a evolução de sua teoria, o Eu deixa de ser visto apenas como uma instância de controle consciente.

Nessa nova perspectiva, Freud propõe que a gênese do Eu é oriunda do resultado de uma diferenciação progressiva do Isso, que se desenvolve a partir das experiências obtidas pelo contato com o mundo externo. A célebre frase *Wo Es war, soll Ich werden* revela nuances sobre o sentido que Freud atribui ao processo de transformação psíquica dinâmica de deslocamento entre o Isso e o Eu. Objeto de diferentes traduções e interpretações, seguimos algumas das propostas de Tavares (2010, p.8) que traduz, como “onde estava Isso, deve advir Eu” ou “onde Isso estava, devo tornar-me”. Essas variantes enfatizam a transformação psíquica como um processo em que o Eu assume o lugar de domínio anteriormente ocupado pelas pulsões inconscientes do Isso, promovendo a integração psíquica e a ampliação da autonomia do sujeito. Dessa forma, o Eu emerge do Isso em contato com o mundo externo e gradualmente expande seu domínio, passando a influenciar áreas cada vez mais amplas, empenhando-se em colocar o princípio de realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Isso. Ao interagir com o fluxo pulsional do Isso, o Eu desempenha um papel crucial na mediação entre suas forças e a ação, muitas vezes interpolando o curso das pulsões por meio da introdução da reflexão e do raciocínio como etapas intermediárias, precedendo qualquer reação imediata. Assim, “O Eu representa o que se pode chamar de razão e circunspeção, em oposição ao

Isso, que contém as paixões” (FREUD, 1923|2011, p.31). Isso permite que o Eu adie o escoamento pulsional, evitando que os impulsos se transformem diretamente em ações, e, ao mesmo tempo, controlar o acesso à motilidade, ou seja, regular quando e como esses impulsos podem se manifestar em comportamentos concretos. No entanto, Freud por vezes reduz a independência desse polo, uma vez que o Eu é fundamentalmente dependente do Isso e tem origem no material pulsional que este lhe fornece, chegando a afirmar que o Eu é uma camada superficial que cobre e organiza parte das forças inconscientes, mas que permanece subordinado à pressão das forças do Isso.

Em uma das definições mais célebres Freud afirma que o Eu é antes de tudo corporal: “não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície” (1923|2011, p. 32). Afirmar que o Eu é corporal significa que suas origens e funções estão enraizadas na experiência física e sensorial do corpo. Essa derivação do Eu a partir do corpo ocorre de forma complexa. O corpo é uma fonte de percepções tanto externas quanto internas, pois pode ser percebido como um objeto externo ao mesmo tempo em que fornece sensações internas, como as pulsões provindas do Isso. A justaposição de percepções externas e internas permite que se forme uma imagem do Eu como uma instância diferenciada, mas ainda encarnada no corpo, que é sua origem. A partir das experiências sensoriais, gradualmente se constitui uma representação interna, originada da percepção do corpo. Essa representação é fundamental para o desenvolvimento da noção de um "dentro", que se diferencia do "fora" percebido de maneira rudimentar, como já apontamos. Utilizando a pele, como metáfora explicativa, o Eu é, como ela, uma "superfície" física que define os limites do corpo e permite uma diferenciação fundamental entre a separação interna-externa, o "eu" e o "não-eu". A partir dessa diferenciação, o Eu começa a se organizar como uma estrutura psíquica que é capaz de distinguir entre as sensações internas, que vêm de dentro do corpo, do Isso, e as sensações externas, que vêm do mundo exterior. Assim, é ao mesmo tempo uma estrutura corporal sensível e uma estrutura psíquica que regula as interações com a realidade externa, representando a fronteira entre o interno e o externo.

Até aqui vimos que o Eu pode ser definido como um verdadeiro representante da realidade, que garante um controle progressivo sobre o corpo e as pulsões. Em outras palavras, atua como uma estrutura reguladora, cuja tarefa é mediar os impulsos

do Isso e as exigências da realidade externa, buscando estabelecer um equilíbrio. Ao contrário de Groddeck, que via o Eu como uma entidade passiva diante dos impulsos do seu *Das Es*, Freud concebe o Eu como uma instância ativa que tenta domar esses impulsos, de maneira semelhante a um cavaleiro que precisa refrear seu cavalo, mas, ao mesmo tempo, é dependente deste para seu movimento. Conforme Quinodoz explica: "Do mesmo modo que ao cavaleiro, não resta geralmente outra saída a não ser conduzir seu cavalo para onde deseja ir, se não quiser se separar dele, o Eu costuma transformar em ação a vontade do Isso, como se fosse a sua própria vontade" (2007, p. 227-228). Essa estreita relação faz com que o Eu seja vulnerável a submeter-se ao polo pulsional, especialmente quando as pulsões do Isso se tornam excessivamente intensas ou incontroláveis. Dessa forma, o paradoxo da força e da fraqueza do Eu reside no fato de que ele só pode existir como uma instância organizada porque consegue impor certo controle sobre o Isso, mas, ao mesmo tempo, está constantemente à mercê das forças passionais que compõem a sua própria base.

Além desse aspecto, temos também o Eu como o resultado das modificações sofridas ao contato do corpo com o mundo externo, que permitem que o Eu se transforme constantemente. Mais além Freud (1921) aponta outro elemento do contato com o mundo externo, crucial na formação do Eu: os processos de identificação e a formação da identidade. A identificação é conhecida pela psicanálise como a manifestação mais precoce e primordial de uma ligação afetiva com uma outra pessoa na pré-história do complexo edípico. Essas identificações são mecanismos pelos quais o Eu internaliza características dos objetos externos, integrando-os na estrutura psíquica do indivíduo em um processo que "almeja configurar o próprio Eu de maneira semelhante ao outro tomado como modelo" (1921|2021, p.179). Como bem exprime o escritor Octavio Paz, nessa relação entre o Eu e o outro: "Para ser ele mesmo tem de ser outro. E acontece o mesmo com sua linguagem: é sua por ser dos outros. Para torná-la verdadeiramente sua, recorre à imagem, ao adjetivo, ao ritmo, quer dizer, a tudo aquilo que a faz diferente. Assim, suas palavras são suas e não são" (2012, p.185).¹⁰ Assim, o autor nos ajuda a esclarecer a noção psicanalítica de que a identidade é moldada através das identificações que o sujeito constrói ao longo do desenvolvimento. Uma identidade que se apoia em modelos, que não lhe

¹⁰ Octavio Paz (2012), *O arco e a lira*, São Paulo, p. 185.

pertencem de antemão. De modo que o Eu, em parte, a cada contato com outro cria uma versão própria de si, isto é, constrói, a partir do diferente, um traço de caráter permanente de seu ser.

Isto postulado indica que o Eu não é uma entidade pré-existente ou mesmo autônoma, mas antes uma construção que se desenvolve a partir de experiências e relações com o meio, sendo uma formação intermediária, frágil em sua dependência ao Isso, porosa ao contato com outros e forte em sua capacidade de adaptação e construção permanentes. Como diz o poeta, sintetizando o que referimos até aqui: Somos, enfim, o que fazemos para transformar o que somos. A identidade não é uma peça imóvel de museu, quietinha na vitrine, mas a sempre assombrosa síntese das contradições nossas de cada dia (GALEANO, 2009).¹¹

2.5.3 O SUPEREU

Em seguida, a partir de novas observações clínicas, Freud começou a notar que o Eu parecia não só estar sujeito às forças pulsionais do Isso, mas também a uma segunda força interna diferenciada, que reúne em sua natureza apelos de ideias exigentes e constantes vigilância e censura. Em *O Id e o Ego* (1923), Freud nos apresenta pela primeira vez o Supereu, como a instância do aparelho psíquico que engloba as funções de interdição e de ideal. O Supereu é descrito como tendo duas funções principais em relação ao Eu: a função de ideal, isso é o que o Eu gostaria de ser, guiando-o para ideais e a função crítica e punitiva, as quais monitoram e julgam o Eu, gerando sentimentos tais como a culpa. Como uma instância psíquica que regula o comportamento do sujeito com base nas proibições e ideais absorvidos durante o tempo, também através de modelos identificatórios.

Essa instância funciona como um juiz interno de uma consciência moral, capaz de regular, criticar, punir, ou idealizar o todo do ser e suas ações com base nos padrões absorvidos. O Supereu, amplamente conhecido como o herdeiro do complexo de Édipo, não é de natureza primordial, mas sim uma formação que necessita de desenvolvimento. Freud enfatiza que o Supereu tem uma gênese gradual, que se

¹¹ Celebração das contradições: O Livro dos Abraços.

efetiva a partir das primeiras escolhas objetais do Isso. Sua relação com o Eu está na dupla exigência de um ideal, “assim você deve ser” compreendida também como uma proibição, “assim você não pode ser”. Consequência de uma grande reviravolta, a internalização de normas, valores e proibições transmitidos ao longo do tempo, são impostos como repressões pulsionais do complexo de Édipo, que se impõe como obstáculos a realização dos desejos edípicos. Esse processo de internalização do limite que molda a formação dessa instância, se configura não apenas como um reflexo do Supereu parental, mas também com toda a herança da tradição, que resiste ao tempo e preserva os valores culturais. Trata-se de um longo e árduo processo no qual a criança atravessa progressivamente até a renúncia à satisfação dos desejos ilimitados onde há a inscrição e a marca de uma interdição. Especialmente no contexto da resolução do complexo de Édipo, a identificação à lei surge como alternativa que pode ser considerada como um caso de identificação bem-sucedida com a instância parental. Nessa passagem, o Eu infantil estabelece o mesmo obstáculo dentro de si, “conservando o caráter do pai” (1923|2011, p.43). Freud também ressalta outros fatos significativos a gênese do complexo de Édipo: “o longo desamparo e dependência infantil do ser humano [...]” (1923|2011, p.43). Sobre isso afirma em uma rápida passagem que “quando pequenos, nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós” (1923|2011, p.46). Sendo assim, de certa forma uma “formação substitutiva do anseio pelo pai” (1923|2011, p.46). Freud conclui que da existência de uma instância que impõe as exigências e ideais mais elevadas ao ser humano decorrem naturalmente a possibilidade de emergência da consciência moral individual e dos sentimentos sociais.

2.5.4 AS INSTÂNCIAS EM INTERAÇÃO

Essa análise das instâncias nos permite ver isoladamente seus fundamentos e suas funções, mas da mesma forma é fundamental entender como reunidas esses polos mentais relacionam entre si e como essas relações complexas moldam a vida psíquica. Freud simplifica o entendimento dessa complexa dinâmica ao comparar o Eu a um empregado que serve a três mestres, cada um exigindo algo diferente: o mundo externo, que impõe demandas de adaptação e sobrevivência; o Isso, que

busca a satisfação imediata de seus impulsos e desejos; e o Supereu, que representa a moralidade e as normas internalizadas, muitas vezes idealistas, severas e punitivas (QUINODOZ, 2007). A metáfora do cavalo e cavaleiro corrobora na ilustração dessa relação. Nessa, o Isso é comparado ao cavalo, fonte de energia e impulsos da qual o Eu retira sua força para mover-se, enquanto o Eu é o cavaleiro, que tenta conduzir e controlar o cavalo, com as rédeas do Supereu direcionando suas forças de forma a navegar pelas exigências culturais conforme os limites da lei. Esta metáfora enfatiza o papel do Eu como mediador, que busca satisfazer ao mesmo tempo os desejos do Isso e enfrentar as imposições do Supereu, que atua como um juiz interno, impondo um ideal de comportamento e repreendendo quando este não atende aos padrões morais enraizados. Como uma espécie de "fronteira" entre o indivíduo e o mundo externo, o Eu tem a função de mediar as necessidades e desejos do Isso e as exigências da realidade, por um lado, tentando controlar e moldar os impulsos do Isso para que eles se tornem aceitáveis ao mundo exterior, mas por outro lado, também usa a ação para alcançar os desejos até mesmo os mais primitivos. O Eu tenta, assim, satisfazer os impulsos interno e ao mesmo tempo tornar "dócil" o indivíduo frente às necessidades e exigências do mundo civilizatório. Por esse motivo, o Eu é frequentemente descrito como uma "pobre criatura" sujeita a essas pressões incessantes, lutando para equilibrar-se nessa tensão conflituosa: centro da oposição entre razão e paixões.

2.6 AS RAÍZES PULSIONAIS DA CULTURA: TOTEM E TABU

Publicado em 1913, *Totem e Tabu* representa um marco na obra de Freud ao expandir os limites da psicanálise para além do consultório e permitir sua aplicação na interpretação de fenômenos culturais e sociais. Nesta obra, percebemos o cuidado de Freud em criar uma hipótese fundadora, descrita como uma espécie de estado de natureza mítico fixando, com isso, a universalidade dos impulsos humanos e os alicerces sobre os quais as normas culturais, a moralidade e a civilização são edificadas.

Em um momento em que a antropologia estava em plena expansão e as teorias evolucionistas influenciavam fortemente as ciências humanas, Freud adota uma

abordagem que une essas perspectivas à sua ciência do inconsciente, propondo uma nova leitura das origens da civilização e as raízes da moralidade. No entanto, *Totem e Tabu* não deve ser visto como um estudo etnológico em si, mas como uma obra psicanalítica, que busca, a partir das teorias antropológicas vigentes à sua época em especial a de James Frazer, William Robertson Smith e Andrew Lang, assim como as ideias de James Jasper Atkinson, Edward Westermarck e Charles Darwin, promover a compreensão e o papel das dinâmicas inconscientes na gênese da civilização.

Por sua natureza especulativa, arbitrária e, ao mesmo tempo, determinista, esse trabalho atraiu severas críticas. Contudo, Freud deixa claro que o objetivo de *Totem e Tabu* não é produzir uma descrição histórica efetivamente exata, mas, sim, explorar as dinâmicas psíquicas envolvidas na origem de práticas primitivas que fomentaram as bases da civilização moderna. O autor reconhece suas preferências arbitrárias na escolha dos estudos sociais, as incertezas de suas próprias premissas e as dificuldades envolvidas em suas conclusões. Assim como mantém aberta a discussão de múltiplos argumentos, que carecem muitas vezes do exame histórico dos quais estamos privados de observação. Assim, é claro em *Totem e Tabu* (1913) que seu intuito é realizar uma reconstrução hipotética, similar ao processo analítico, onde elementos manifestos, no caso o material etológico, são interpretados para vislumbrar significados subjacentes. Em notas de rodapé o autor expõe plena noção da limitação de seu estudo afirmando que “seria tão tolo visar a exatidão nessas questões quanto seria inadequado insistir na certeza” (1913|2005, p.146). Desse modo, sobre as dificuldades de determinação do estado original escreve Freud:

Assim a determinação do estado original de coisas permanece sendo invariavelmente uma questão de interpretação. Finalmente, não é fácil sondar os modos primitivos de pensar. Interpretamos mal os homens primitivos com tanta facilidade quanto o fazemos com as crianças e estamos sempre prontos a interpretar suas ações e sentimentos de acordo com nossas próprias constelações mentais (1913|2005, p.108).

Como expõe essa passagem, o caráter definidor dessa obra é uma análise que opera uma reconstrução do estado original, através da interpretação de traços morais arcaicos, com o intuito de compreender as estruturas e dinâmicas que teriam formado os primeiros agrupamentos humanos. Com esse objetivo, Freud volta-se a pensar o homem pré-histórico, evidenciando sua busca por uma conexão entre os impulsos arcaicos e as estruturas culturais modernas. O escrito de *Totem e tabu* (1913), inicia,

assim, com uma reflexão que encapsula a tentativa de revelar o vínculo entre o passado e presente:

O homem pré-histórico, nas várias etapas de seu desenvolvimento, nos é conhecido através dos monumentos e implementos inanimados que restaram dele, através das informações sobre sua arte, religião e atitude para com a vida, que nos chegaram diretamente ou por meio de tradição transmitidas [...], e através das relíquias de seu modo de pensar que sobrevivem em nossas maneiras e costumes. Aparte disso, porém, num certo sentido ele ainda é nosso contemporâneo. [...] e sua vida mental deve apresentar um interesse peculiar para nós, se estamos certos quando vemos nela um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento (FREUD, 1915|2005, p.12).

Sem dúvidas, Freud nunca ignorou o imenso lapso temporal que nos distancia dos homens primevos, mesmo assim, afirmou a contemporaneidade do primitivo até mesmo nas sociedades mais civilizadas e de inegável progresso da razão. Com essa perspectiva, o autor de Viena nos convida a ver o homem primitivo não apenas como uma figura histórica distante, mas como um reflexo das forças inconscientes que ainda operam na civilização moderna. Dessa maneira, podemos ler *Totem e Tabu*, como uma chave interpretativa simbólica que demonstra a separação do homem primitivo e do homem civilizado, ao mesmo tempo, que mostra a continuidade entre esses tempos, evidenciando o quanto do rastro do passado, mesmo em seus elementos mais antigos, ainda marcam os passos do presente da humanidade.

A primeira parte deste escrito é dedicada à análise das práticas das tribos aborígenes da Austrália, que, de acordo com a literatura, são descritas pelos etnógrafos como as mais próximas dos chamados "selvagens". Em muitos aspectos, essas tribos parecem representar formas de organização social e cultural extremamente primitivas:

Eles não constroem casas, nem abrigos permanentes; não cultivam o solo; não criam animais domésticos; não conhecem nem mesmo a arte da cerâmica. Vivem inteiramente dos animais que caçam e das raízes que arrancam. Reis e chefes são desconhecidos entre eles; os assuntos comuns são decididos por um conselho de anciãos. É altamente duvidoso que se lhes possa atribuir qualquer religião moldada na adoração de seres superiores (FREUD, 1915|2005, p.12).

Mas, apesar da aparência primitiva, esses australianos demonstram uma organização surpreendentemente complexa, marcada por um conjunto de regras e proibições não escritas, mas que regulam eficazmente a vida em comunidade. Nessa forma de

organização, no lugar das instituições religiosas e sociais é ocupado um sistema chamado de totemismo. Onde cada tribo subdivide-se em clãs, cada um dos quais adota um totem — geralmente um animal — que passa a representar o nome e a identidade coletiva tanto dos indivíduos quanto do grupo, sendo transmitido de forma hereditária e vinculadora das gerações. Freud menciona que segundo Frazer (1910) e Wundt (1912), os membros do clã totêmico chamam-se a si mesmos pelo nome do totem e geralmente acreditam ser realmente descendentes dele. Por consequência de uma ancestralidade compartilhada, esses são irmãos e irmãs obrigados a ajudar-se e a proteger-se mutuamente pelo laço totêmico, que, nesse sentido, é mais forte que os laços de família no sentido moderno. Desse modo, o totem ocupa um lugar central, fornecendo uma base estrutural de ordenamento da vida, a qual resume Freud:

O totem do clã é referenciado por uma corporação de homens e mulheres que se chamam a si próprios pelo nome do totem, acreditam possuir um só sangue, descendentes que são de um ancestral comum, e estão ligados por obrigações mútuas e comuns e por uma fé comum no totem. O totemismo, assim, constitui tanto uma religião como um sistema social. Em seu aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e o seu totem. No seu aspecto social, consiste nas relações dos integrantes dos clãs uns com os outros e com os homens de outros clãs (1913|2005, p. 109).

Ao totem se atribui uma série de proibições, dentre elas o aspecto mais relevante para a psicanálise é a exogamia, notório correlato nas pesquisas do desenvolvimento social. Freud (1913|2005) aponta que a exogamia impede que membros do mesmo totem possam se casar ou manter relações sexuais entre si, sendo a morte a penalidade comum para tais infrações. Tal proibição promove a obrigatoriedade da criação de laços com outras tribos ou clãs, demonstrando o que Freud nomeou como um verdadeiro sentimento de horror ao incesto, muito mais extenso uma vez que não trata apenas dos membros originários de uma família, mas, sim, de todo um clã, que compartilham uma mesma origem totêmica. Assim, afirma Freud: “o papel desempenhado pelo totem como antepassado comum é tomado muito a sério. Todos os descendentes do mesmo totem são parentes consanguíneos. Formam uma família única e, dentro dela, o mais distante grau de parentesco é encarado como impedimento absoluto para as relações sexuais” (1913|2005, p.16). A linguagem das tribos australianas reforça a relação diversa como empregam a denominação desse parentesco: as palavras que indicam "pai" e "mãe", por exemplo,

não se referem apenas aos pais biológicos, mas são usadas para todos os que poderiam ter desempenhado o papel de pais, da mesma forma, os termos "irmã" e "irmão" não se limitam aos filhos dos mesmos genitores, sendo empregados para designar todos aqueles com quem a relação de parentesco simbólico se estende dentro da tribo (1913|2005, p.17). Decorre também da crença de hereditariedade outras proibições e objeções do clã referentes a evitações sociais, que são universalmente consideradas por Freud como medidas protetoras contra o incesto, sendo a violação dessa proibição punida com a penalidade máxima e mais severa: a morte. A crença na origem genitora para com o animal-totem também coloca outra proibição fundamental no sistema totêmico, que impede os membros de matar o animal totêmico, uma vez que esse é visto como sagrado e protetor do grupo, um símbolo de identidade e pertença que confere ao grupo um vínculo comum de origem territorial e espiritual. Assim afirma Freud: “Em primeiro lugar o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que [...] reconhece e poupa os seus próprios filhos” (1913|2005, p.13).

No segundo ensaio intitulado *Ambivalência dos Sentimentos*, Freud aprofunda a investigação do conceito de tabu, em que descreve uma proibição autoimposta, desprovida de fundamento lógico ou de uma justificativa racional. O tabu, segundo Freud, consiste em uma série de restrições a que certos povos se submetem sem compreender plenamente sua origem. Ainda assim, sabem que a transgressão dessas normas implica consequências severas, como punições automáticas, reforçando a natureza sagrada e inviolável dessas proibições. Diferentemente das proibições religiosas ou morais as restrições do tabu, afirma Freud:

Não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que se impõem por sua própria conta. Diferem das proibições morais por não se enquadrarem em nenhum sistema que declare de maneira bem geral que certas abstinências devem ser observadas e apresente motivos para essa necessidade. As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida (1913|2005, p.28).

Freud, inicialmente, argumenta que o tabu, revela a complexidade da inclinação inconsciente para a transgressão presente no humano. A base do tabu é uma ação proibida que, paradoxalmente, atrai o desejo humano, refletindo a tensão entre o que é considerado aceitável e o que é visto como transgressão. O termo tabu, de origem polinésia, escreve Garcia-Roza: “reúne dois significados o ‘sagrado’ e o ‘proibido’

numa síntese ‘temor sagrado’. Aquilo que é tabu provoca ambivalência dos homens, tentando-os a transgredir a proibição” (1995, p.28).

Essa inclinação não é meramente individual, mas ressoa coletivamente, sugerindo que o desejo de desafiar o que é considerado proibido pode ser visto como uma expressão da luta interna entre aquilo para cuja realização existe forte inclinação inconsciente e as regras sociais que os cerceiam. Em uma longa citação Freud cita Frazer (1910), a respeito dos motivos dessas proibições e tabus, já revelando indícios do caminho argumentativo, que posteriormente seria trilhado em sua construção de um estado de natureza:

A lei apenas proibiu os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam; o que é 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 uma propensão natural a cometer. Se não existisse tal propensão, não haveria tais crimes e se esses crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Desse modo, em vez de presumir da proibição legal do incesto que existe uma aversão natural a ele, deveríamos antes pressupor haver um instinto natural em seu favor e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faço porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é prejudicial aos interesses gerais da sociedade (FRAZER 1910, in FREUD, 1913|2005, p.128).

Dessa forma, ambas as interdições totêmicas: a proibição do incesto e a de matar o animal totêmico refletem uma relação ambivalente e natural de desejo e temor. Ao proibir tais atos, o grupo estabelece um limite para os impulsos pulsionais, referidos por Frazer como instintos naturais e universais, impondo uma forma de respeito e preservação que, em um sentido psicanalítico, reflete a internalização da interdição. Essa proibição, segundo Freud, não apenas fortalece a coesão do grupo, mas também funciona como uma maneira de reprimir pulsionalmente os indivíduos, que encontram no totem uma figura sagrada que não pode ser destruída ou desrespeitada, assim regulando os impulsos sexuais e destrutivos. Dessa forma, o totemismo, promove uma espécie de código de lei e ordem social não escritos. Suas proibições funcionam como mecanismos de repressão que exercem o controle sobre os impulsos agressivos e sexuais, traçando os primeiros contornos da moralidade e da lei.

Quanto mais avança em seu estudo Freud (1913|2005, p.113) afirma que se torna mais incontestável a suposição de que o totemismo constitui uma fase regular

em todas as culturas, preparando o caminho para a civilização. E mais urgente se torna a necessidade de uma compreensão sobre o enigma de sua origem e quais necessidades psíquicas essa dá expressão. Freud se baseia para a primeira tarefa, na tentativa de elucidar a origem da civilização e responder como poderia essa forma peculiar de organização ter se organizado, na hipótese de Charles Darwin sobre o estado primevo do homem. Nesse, as vivências originais do homem aconteciam em pequenas hordas organizadas de maneira hierárquica e dominadas pelo macho mais velho e mais forte. Nessas hordas, o ciúme e a autoridade do líder mantinham o controle sobre o grupo e garantia a exclusividade sobre as mulheres. Para responder a segunda inquietação, a que necessidade humana se valera a criação desse modelo, Freud observa – depois de analisar as diferentes teorias nominalistas, sociológicas, psicológicas, assim como a relação entre o totemismo e a exogamia – que em comum com as duas proibições máximas presentes no totemismo estão ligados os atos centrais da tragédia de Édipo, descritos na peça de Sófocles. Édipo, sem saber, mata o próprio pai e desposa a mãe, transgredindo essas duas interdições universais que Freud identifica como sendo as mais antigas e essenciais à organização das tribos humanas.

Assim nessa relação estaria vinculada uma necessidade de repressão e regulação dos impulsos humanos, oferecendo rígidas interdições, que estruturam a convivência em sociedade, que estão, em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o complexo de Édipo constitui o núcleo de todas as neuroses, para agora também estar no alicerce da fundação e início da civilização. Essa é a forma que Freud amarra na mesma hipótese de origem a exogamia e o totemismo.

2.7 A HORDA PRIMITIVA COMO ESTADO DE NATUREZA: O MITO FREUDIANO

Ademais, tendo esse longo estudo anterior como base, Freud afirma agora seu suposto estado de natureza, da qual essa rudimentar forma de organização social totêmica teria surgido. Por se tratar de um ponto breve, mas central em sua tese, abordaremos primeiro a hipótese em si e, em seguida, exploraremos suas camadas simbólicas.

Iniciando a partir de uma construção hipotética que parece verdadeiramente monstruosa, temos em mãos uma obra que tem seu ápice na descrição do que o autor afirma ser “um vislumbre de uma hipótese que pode parecer fantástica” (FREUD, 1913|2005, p.145), mas que oferece recursos para pensarmos o surgimento do laço social civilizatório. Como tentativa de elaboração, Freud constrói um dos mitos mais emblemáticos e influentes de sua obra: o mito do pai da horda primitiva. Onde tenta empreender uma operação de reconstrução lógica obtida através dos estudos apresentados anteriormente, e responder possivelmente como se originaram as primeiras normas sociais e as proibições culturais, que, com o tempo, se transformaram nos fundamentos da civilização moderna. A narrativa freudiana descreve um momento arcaico onde havia uma estrutura de horda primitiva hierárquica e opressiva fundamentada na figura do pai. Esse pai exercia um domínio completo e autoritário da horda, reservando para si todos os privilégios. Sua autoridade era mantida através da força e da intimidação, consolidando um sistema de poder que reforçava tanto a submissão dos demais membros quanto a centralização de todos os desejos e liberdades em si mesmo. Dentre seu direito a tudo e a todos, encontrava-se o monopólio sexual sobre as mulheres e filhas. Os filhos homens, submetidos à autoridade despótica do pai, viviam em um estado de intensa frustração e repressão pulsional, sendo, muitas vezes, expulsos ou mortos ao crescerem, como uma forma de impedir a disputa pelo domínio do clã e das mulheres. Esse líder, ao mesmo tempo que reprime os impulsos de seus filhos, também lhes oferece uma referência de força e autoridade, gerando sentimentos contraditórios de amor e ódio. Até que, em um dado momento, os filhos unidos pelo desejo de superar a tirania do pai conspiram para assassiná-lo e o que teria sido impossível individualmente é conquistado coletivamente. Em sequência do sucesso dessa revolta, há outro ato coletivo praticado logo após: a devoração canibalesca do corpo do pai.

O assassinato do pai trouxe a tão desejada liberdade e abriu os caminhos para a satisfação pulsional aos membros da horda, mas diferente do que talvez se esperasse, o grupo não encontrou uma libertação pacífica da tirania; ao contrário, deparou-se com um novo dilema após o assassinato. Com o desaparecimento da figura de autoridade, os filhos se deparam com uma nova e imprevista problemática: se por um lado o poder do pai era sentido como opressor, velando para si toda a

liberdade, sem a presença do pai não havia mais proteção e ordenamento, pelas quais as pulsões de todos eram reguladas. De modo que, o que antes era contido pela presença paterna agora irrompe de maneira desorganizada, com as pulsões individuais emergindo sem direção comum. A partir da extinção da regulação tirânica, a horda sem um núcleo de coesão se confronta com a questão sobre quem assumiria a liderança, uma vez que, sem a figura autoritária central, todos os membros se encontravam em uma posição hierárquica equivalente. Daí se segue que uma vez que cada um queira, como o pai, ter todo o poder e liberdade para si, o fratricídio se torna uma possibilidade próxima e a sobrevivência da horda como um todo se torna ameaçada. A nova organização terminaria, nas palavras de Freud, “numa luta de todos contra todos” (1913|2005, p.148) e o caos, marcado pela liberdade pulsional irrefreada, assim se torna um risco iminente de desintegração da horda.

Esse cenário anárquico, marcado pelas pulsões desinibidas promove o desamparo, constituindo o núcleo de tensão pulsional. Freud acentua em sua reflexão a inclinação fundamentalmente sexual das pulsões envolvidas nessa disputa, pois embora os homens tivessem se unido para derrotar o tirano, todos permaneciam rivais uns dos outros em relação às mulheres, seguindo a máxima que: “Os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem” (Freud, 1913|2005, p.148). Assim, a liberdade visada, ao invés de libertar os irmãos, coloca-os em um estado de ameaça constante, onde a violência pulsional poderia facilmente devastar o grupo, revelando, nas palavras de Freud o ser humano como “uma besta selvagem, alheia à tendência de poupar a própria espécie” (1930|2021, p.363).

Mas a ideia Freudiana não finda na agressividade e desejo de liberdade ilimitada, abrindo espaço para demonstrar a força do desamparo e do amor. Se ao matar o pai, os filhos libertam suas pulsões reprimidas, especialmente os desejos agressivos e sexuais, até então monopolizados pela figura do pai primevo, com isso eles também perderam a proteção paterna contra diversas espécies de perigo, dentre eles a liberdade pulsional desenfreada, que acaba por gerar uma situação de medo [*Angst*] coletiva. Paradoxalmente, a eliminação do pai sacia os filhos de sua agressividade, mas, ao mesmo tempo que conquistaram liberdade, perdem a proteção e a ordem proporcionadas por ele, ficando desamparados. Assim, afirma Freud: “[...] depois que o ódio foi apaziguado com a agressão, no remorso pelo ato veio à luz o amor [...]” (1930|2021, p.388). O pai era uma figura extremamente opressora, mas

também era profundamente amado, pois ele representava força, proteção e um modelo de ideal. Assim, a necessidade de proteção coexistia com o desejo de destruição, como também o desejo de o eliminar estava misturado a um desejo de identificação.

Em relação ao ato praticado, os irmãos tornam-se conscientes da ambivalência de seus impulsos, ao mesmo tempo, amorosos e mortíferos. Como forma de reparação da morte do pai amado e de evitar a perpetuação da destruição de uma guerra geral, estabelecem uma solução simbólica. Esses criam uma estrutura como resposta à necessidade de estabelecer a coesão social e evitar o colapso da horda sem que, com isso, houvesse o retorno de uma liderança extrema e autoritária, que poderia vir a imprimir uma repetição do ato de revolta. No lugar do pai assassinado, os membros da horda elegem um totem, como representante do pai, o qual passa a simbolizar o impedimento a uma posição de autoridade ilimitada. Como função regulatória, o totem proíbe a violência desmedida e as relações sexuais entre membros do mesmo grupo, preservando a integridade e o funcionamento do clã, sem recorrer ao autoritarismo do antigo pai. Dessa maneira, o totem passa a incorporar as qualidades de autoridade e respeito antes atribuídas ao pai, enquanto também simboliza a interdição a qualquer um que deseje ocupar o lugar do antigo pai. Sobre isso, Freud afirma:

[Os irmãos] anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo (1913|2005, p.147).

Simultaneamente venerado e temido, o totem se torna um emblema de poder e proteção, que concentra a reverência e o respeito de todos, mas também a lembrança constante da proibição fundamental: o desejo irrestrito de poder.

2.8 A INTERNALIZAÇÃO DA LEI

Com a cena mítica de canibalismo Freud simboliza a manifestação de uma ambivalência, em que ódio e amor coexistem. Ao mesmo tempo que os filhos matam

o pai para se libertarem de sua tirania odiosa, também o veneram, querem ser como ele e amam-no pela sua proteção. Simbolicamente, o canibalismo dá conta de descrever a tentativa de destruir o pai como figura de autoridade despótica e tomar seu lugar desejante. Por outro lado, o ato de ingestão do corpo paterno reflete uma forma de incorporá-lo e manter viva a presença do pai dentro de si, que envolve não só a capacidade de desejar, mas, também, a força coercitiva e vigilante paterna que os protegia dos próprios desejos.

Mais tarde, em *O mal-estar na cultura* (1930), Freud formulará que o ato de canibalismo representa a internalização e a formação do Supereu. Nesse processo, a agressividade e o controle, que o pai exercia sobre a horda, voltam-se contra o próprio Eu, constituindo uma instância psíquica interna que perpetua a autoridade tirânica como consciência moral. O Supereu emerge como uma representação desse pai primitivo que, embora morto, continua a impor renúncias e restrições pulsionais ao indivíduo, mantendo a função de controle e punição no âmbito psíquico. A agressividade é introjetada e transformada em vigilância moral, instaurando um conflito interno que estrutura a moralidade e os limites do sujeito. No interior do Eu, essa força opõe-se como consciência moral, exercendo contra o Eu a violência [Gewalt] antes exterior. Assim, a fundação do Supereu se dá por identificação ao pai tirânico e como uma espécie de punição pelo ato de agressão praticado contra ele, criando uma transferência da violência, na qual cada repressão hostil reforça a inclinação agressiva dessa instância psíquica. A morte do pai não eliminou a dinâmica psíquica subjacente à sua autoridade, mas sim a transmutou pela internalização da instância do Supereu. Assim, o sentimento de culpa, longe de se dissipar, persistiu e se intensificou, pois agora operava de dentro. Com isso não só “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (FREUD, 1913|2005, p.147), como também se perpetuou nas gerações seguintes devido a intransponibilidade das inclinações humanas, consolidando um ciclo de reforço contínuo (1930|2021, p.388).

Diante desse mito, Freud revela que é necessário a morte do pai não castrado, presente e almejado no interior de todos nós, para que seja possível a construção de uma sociedade estável. É notório que em nenhuma passagem anterior é revelado a possibilidade de laço social pacífico, antes é a inclinação ao desejo desmedido, à agressão e o medo que dominam as relações. Após o parricídio, tais inclinações não desapareceram, mas são redirecionadas ao Supereu, que passa a exercer um

controle cada vez mais rígido sobre o Eu, e as instâncias instituídas coletivamente. Por conseguinte, a cada nova geração herda-se não apenas a interdição simbólica do pai, mas também o conflito entre desejo e repressão, alimentando o ciclo de culpa e reforçando a autoridade do Supereu. Assim, a força do pai morto não reside apenas na memória, mas na estrutura psíquica e cultural que sustenta a civilização, impondo limites às pulsões e moldando a subjetividade humana.

Mesmo tendo sido gestada na violência desmedida, a proibição internalizada é protetora porque vela a destrutividade pulsional em sua forma não-representada. Com a formação da instância moral, é proibida a consumação do desejo ilimitado, conduzindo à renúncia pulsional, cuja ausência acarretaria o risco de uma guerra fratricida. Assim, temos uma proibição e a abdição de impulsos em nome de uma imposição regulatória da paz entre iguais. A lei simbólica, uma vez instaurada, permite a passagem da ação potencialmente destrutiva ao símbolo. Agora representado por um nome, compartilhado em comum e fraternalmente através de um mesmo totem. Sob o qual todos são vetados da liberdade irrestrita, que levaria à tirania ou à autodestruição. Dessa forma, é a lei, através do símbolo totêmico, que sustenta a convivência e une os membros da comunidade.

Conforme Fulks (2003) o valor dessa hipótese fundadora é ter estabelecido a noção psicanalítica do pai como vetor de passagem do homem da natureza à cultura, ou seja, a internalização da figura do pai como lei, que posteriormente submete os seres humanos aos processos de simbolização na cultura. Portanto, o mito da horda primitiva surge, como uma metáfora para a fundação da civilização, onde a organização social e a moralidade se estabelecem não pela imposição direta de um líder, mas pela criação de normas e símbolos que limitam e canalizam os impulsos irrestritos, naturais ao humano. O lugar de autoridade absoluta, que tudo pode, fica assim vacante e, a partir desse lugar deixado “vazio” e na transferência da violência é possível a construção do laço social, que impede o retorno do estado de isolamento, submissão e despotismo, em que viviam anteriormente na horda.

A respeito dessa compreensão, retiramos da finalidade das instituições, limitar as pulsões destrutivas, aquilo que diz respeito a ordem não do singular, irrepitível, nem da exceção, mas do universal no humano, pois pressupõe uma realidade pulsional de inclinação à destrutividade originária e autônoma do ser humano (1930|2021, p.375). A qual persiste e acompanha o homem aonde quer que ele vá,

pois é “traço indestrutível da natureza humana” (1930|2021, p.366). A tese Freudiana aponta que a lei apenas criminaliza e proíbe aquilo que naturalmente é uma inclinação humana, uma vez que caso não fosse uma inclinação comum, não haveria a existência de tais ações e tampouco a necessidade de impor um controle e uma proibição sobre elas. Nesse contexto, os atos parricidas e de natureza incestuosos do mito freudiano simbolizam um evento fundacional, um ponto de partida que surge a partir da eclosão da natureza, brutalmente, humana, revelando a destrutividade que precisou ser regulada para permitir o desenvolvimento das primeiras formas de organização social e cultural. Com isso, temos a dedução máxima dessa obra: é preciso uma lei simbólica sobre a qual uma cultura se erga.

2.9 ENTRE O MITO E A ATUALIDADE

Diante da afirmação dessa espécie de estado de natureza, muitos argumentam que a hipótese freudiana representa apenas uma condição mítica fantasiosa relacionada a um modelo patriarcal encerrado nos confins do século XX. Outros, em uma crítica mais generosa, afirmam que essa visão está restrita aos primórdios da humanidade, portanto ultrapassada e incapaz de refletir a maneira de ser e agir do ser humano contemporâneo. Contudo, a tese freudiana sustentada é que esse modelo ainda segue influenciando o presente, no qual persistem traços remanescentes na forma da atual hostilidade à cultura, latente nos membros da comunidade humana.

Essa força já era clara o suficiente a Freud ao observar os horrores da primeira guerra mundial e a desilusão moral que envolveu as grandes nações. Esses eventos mostraram o potencial para a barbárie escondido sob a superfície da civilização, onde avanços culturais e científicos não impediram e de certo modo, até facilitaram a expressão de uma agressividade brutal e sistemática. Os anos posteriores trouxeram o horror sem precedentes do Holocausto, comprovando o que Freud descreveu como a força destrutiva latente na humanidade. Esperava-se que, após tais catástrofes, intensificadas pelo risco de destruição mundial trazido pelas tecnologias atômicas, a humanidade aprendesse a lidar com suas forças primitivas, mas a guerra continua a pairar como uma iminência constante e revela-se como uma ameaça que jamais foi totalmente eliminada. Dessa forma, a atualidade desses exemplos aponta para a

relevância dessa temática e por isso segue atual explorar e esclarecer sua tese sobre a natureza humana.

Se em totem e tabu percebe-se similitudes com a matriz Hobesiana, é com a virada dos anos 1920 e o ápice da obra *O Mal-estar na cultura* de 1930 que a tese freudiana a respeito da natureza humana amadurece. Nesse momento, compõem-se os fundamentos de sua teoria sobre a natureza humana:

O ser humano não tem uma natureza pacata, avida de amor, e que que no máximo até consegue defender-se quando atacado, mas que, ao contrário, a ele é dado o direito de também incluir entre as suas habilidades pulsional mais uma poderosa parcela de inclinação para a agressão. Em consequência disso, o próximo não é, para ele, apenas um possível colaborador e um objeto sexual, mas é também uma tentação, de com ele satisfazer a sua tendência a agressão, de explorar a sua força de trabalho sem uma compensação, de usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, de se apropriar de seus bens, de humilhá-lo, de lhe causares dores, de martirizá-lo e de matá-lo. *Homo homini lupus*; quem é que tem coragem depois de todas as experiências da vida e da história de contestar essa frase? (1930|2021, p.363)

Homo homini lupus: para Freud, essa também é a tendência natural da humanidade. Em nada aproximada a uma condição de harmonia ou paz, mas sim um "domínio do maior poder" (1930|2021, p.428), em que a violência bruta ou a força sustentada intelectualmente comandam as relações entre os indivíduos. Nesse cenário, a força física e a capacidade de impor à vontade sobre os outros, assim como no restante do reino animal, determinam a hierarquia do grupo, dividindo seus membros em senhores e escravos. Freud identifica e afirma o ser humano como "um animal de horda, um ser individual de uma horda conduzida por um chefe" (1921|2021, p.199). No qual há a existência de um chefe, tido como o pai tirânico, fonte que concentra o poder e o domínio irrestritos sobre todo o agrupamento, reservando para si o monopólio dos objetos de desejo. Essa figura não é fruto acidental, mas antes representa a força da natureza das moções e tendências antissociais presentes em todos os seres humanos. Por isso o risco é o de guerra generalizada e aniquilação quando o pai é assassinado e não de paz. No fundo, o desejo pulsional natural é ilimitado e irrestrito, impulsionando o ser humano a buscar a satisfação e felicidade sem considerar as consequências ou restrições, governada pelo princípio do prazer. Esse impulso desenfreado culmina na lei do mais forte, onde aqueles com maior poder ou capacidade dominam e subjagam os outros, apropriando-se de tudo o que estiver ao seu alcance.

Nesse estado originário, a horda vivia sem leis, pela tirania do pai, onde reina a desigualdade não só entre as capacidades humanas como também entre os gêneros: temos por um lado o pai tirânico e outros homens “fracos” e por outro, as “fêmeas”, colocados dessa maneira nas palavras do fundador da psicanálise de uma forma quase zoológica. Ambos as ditas “fêmeas” e os homens fracos estão submetidos à tirania. Mas nesse mito fundador as mulheres não são retratadas com a mesma agência que os homens, nem mesmo são chamadas de mulheres capazes de atuar na revolta e na instituição da nova ordem. Freud descreve-as de uma maneira que podemos inferir um status inferior, vistas principalmente como objetos de desejo e posse causa de guerra. Dessa forma, retratadas como meros objetos de posse passivos na dinâmica de poder entre os homens em um regime sem leis.

Após o assassinato, é presentificado uma igualdade natural de forças entre os homens, mas também uma igualdade no tocante a aspiração dos objetos de desejo, o que resultaria na desagregação desse vínculo incipiente. Dessa maneira, a consolidação da saída do estado de natureza não ocorre quando os oprimidos se rebelam contra a poderosa figura individual de autoridade, que poderia ser apenas a expressão de uma rebelião contra sua própria submissão pulsional e busca por uma parcela de poder. A verdadeira passagem pode ocorrer quando a coalizão enfraquece não o poder do pai ou de qualquer outro, mas o poder de todos os indivíduos, restando seus desejos e, finalmente, estabelecendo uma ordem de organização grupal, na qual todos renunciam à liberdade total das satisfações pulsionais.

Findada a lei do mais forte é necessária a construção de um sistema que exige a criação de normas, regulamentos e leis que imponham limites à inclinação natural humana à destrutividade. Assim como a criação de estruturas e mecanismos que assegurem a efetividade da justiça e o cumprimento das regras estabelecida, para que haja a:

[...] garantia de que uma vez que passe a existir a ordem de direito, ela não seja novamente infringida em favor de um indivíduo [...]. O resultado, ao final, deve ser um direito ao qual todos – pelo menos aqueles capazes de viver em comunidade – contribuíram com seus sacrifícios pulsionais, e que não deixe ninguém – novamente, com a mesma exceção – tornar-se vítima da violência bruta (FREUD, 1930|2021, p.345).

O pacto de ruptura do desejo individual ilimitado simboliza o verdadeiro ponto de origem da organização social, das restrições morais e da cultura, cedendo lugar a um

conjunto de princípios e práticas acordadas coletivamente. O reconhecimento e o estabelecimento de limites instaura a obrigação do cerceamento das liberdades individuais em prol da convivência e segurança, evitando um ciclo de repetição em busca do poder individual total, que levaria a destrutividade. A teoria da civilização Freudiana, portanto considera a vida em sociedade como produto de um pacto autoimposto que protege a sobrevivência da humanidade de ser absorvida pelo indivíduo e a vazão explosiva de suas pulsões, dada a convergência dos objetos de desejo e o risco de destruição geral produzida pela igualdade natural.

Com a instituição do interdito, é inaugurada a possibilidade de uma nova ordem. Disso decorre, a ordem simbólica, que se impõe no lugar do caos de uma guerra que levaria, novamente, à tirania e, novamente, à rebelião. Assim, através de um pacto altamente contrário a inclinação natural é que, ao invés de se restabelecer a tirania e consequentemente o privilégio de um em detrimento de todos, há a renúncia desse lugar de ilimitado desejo e poder, que configura uma formação reativa, uma vez desejado por todos. Inaugura-se o princípio de justiça, que visa assegurar a igualdade perante tal união e proteção de todos, em uma comunidade de iguais, incluindo homens e mulheres.

Dessa forma a coesão social denuncia a violência primordial da busca por poder e a transfere em benefício do coletivo. A partir de um desenvolvimento, que enfraquece a força individual e fortalece o espaço político: “a violência é rompida pela união, e agora o poder desses que estão unidos constitui o direito, em oposição a violência do indivíduo” (FREUD, 1933|2021, p.428-429). O direito é assim o poder da comunidade, que previne a partir da criação de regulamentos, instituição de órgãos que estabelecem a observância e a execução das prescrições das leis. Assim, para a criação de uma instância como essa e o estabelecimento da lei, é necessário que a ela seja outorgado o poder necessário. Instâncias sem poder de nada valeriam, afirma Freud, pois a gênese do direito nasce da violência bruta e seria o que chamou de “um erro de cálculo” não considerar que ainda hoje o direito necessita do apoio da violência (1933|2021, p.433). Portanto, até mesmo a existência de uma comunidade depende do poder da violência, sobrepujando o indivíduo através da transferência de poder a uma unidade maior, desde que contida nos limites estabelecidos e acordados, é a condição necessária para a vida em comum.

Ao formar-se uma comunidade de interesses que preenche o requisito do contrato social do interdito e a transição da violência bruta para o direito e para a formação da instância moral no interior de cada indivíduo “estabelecem-se entre os membros de um grupo humano unificando ligações afetivas, sentimentos comunitários nos quais se assenta a sua verdadeira força” (FREUD, 1933|2021 p.429). Mas se a coação da violência é uma das bases para o edifício do direito e da sociabilidade, apontam Iannini e Santiago: “nada garante que tal coesão não possa também transformar-se em segregação do diferente ou em violência pura contra outras comunidades igualmente coesas” (2021, p. 47). Para isso, temos o clássico exemplo da coesão nacionalista que verteu na mais terrível violência. Tal manobra, dessa forma, nunca é completamente bem-sucedida, uma vez que os desejos mais primitivos, ligados à natureza das pulsões são imperecíveis e renascem constantemente, a cada dia, a cada nova criança integrante da espécie humana que carrega em germe a tendência de vir a ser “virtualmente um inimigo da cultura” (FREUD, 1927|2021, p.234). O processo de adaptação e subordinação à ordem social necessário para a coesão da cultura nunca é definitivo e garantido ou tampouco isento de tensões. Mas, ao contrário, o trabalho da cultura está sempre em aberto, sendo desafiado tanto pelas restrições impostas por seus instrumentos, gerados pelas tensões inevitáveis entre as demandas do indivíduo e as exigências do coletivo; quanto pela tendência pulsional a retroceder do domínio do direito para o domínio da violência.

Nesse contexto, o Estado ideal freudiano seria “uma comunidade de seres humanos que submeteu a sua vida pulsional à ditadura da razão” (1933|2021, p.438). No entanto, “um estado de tranquilidade como esse só é concebível teoricamente” (1933|2021, p.430) como uma esperança utópica. Antes torna-se gradualmente, num processo dinâmico e contínuo de resistência ao natural, mantido no tempo pela exigência contínua, a cada indivíduo recém-chegado, que também ceda sua parcela pulsional ao ingressar na vida comum (FREUD, 1915|2021, p.109). Em síntese, o ponto zero da civilização é o fim da possibilidade do gozo pleno referente ao desejo pulsional, mas é a instauração do pacto que faz a passagem para a ordem do direito, que afirma o interdito como regra universal e possibilita o laço social constantemente ameaçado pela natureza humana.

2.9.1 DO NATURAL AO CIVIL: A RENÚNCIA PULSIONAL COMO FUNDAMENTO DA CULTURA E O MAL-ESTAR PSÍQUICO

Os seres humanos para Freud, parecem estar sempre atados a uma dualidade: prazer e desprazer; amor e ódio; pulsão de vida e pulsão de morte; ordem social e impulsos individuais; civilização-cultura e natureza. Esse último ainda carece de uma definição mais precisa dentro do conjunto teórico da obra de nosso autor.

Como já explorado, a transformação e saída do estado de natureza, refere-se ao processo pelo qual a vida humana transcende suas condições que o assemelham ao animal, passando de desigualdade inata (1933|2021, p.438) a uma igualdade pactuada, e a desinibição pulsional do primitivo a uma inibição coletiva fundadora do social. O desfecho que coincide a saída do estado de horda, perpassa a força incendiária das pulsões, que eclodem a guerra de todos contra todos, para enfim haver a inauguração do início do processo de civilização. Dessa forma, o pacto não coincide com a institucionalização do Estado, mas abre o processo que levará ao final à construção do Estado. Nesse processo, as alterações psíquicas concomitantes a passagem a cultura consistem em um deslocamento progressivo das metas pulsionais e de uma restrição de suas moções, com “o fortalecimento do intelecto, que começa a dominar a vida pulsional, e a interiorização da inclinação à agressão, com todas suas consequências vantajosas e perigosas” (1933|2021, p.441).

É importante destacar, nesse ponto, que Freud não distingue cultura [*Kultur*] de civilização [*Zivilisation*], utilizados como correlatos, aliando-se, à definição clássica proposta por Edward Tylor, que descreve essa construção como a de “um complexo que inclui as ciências, as crenças, as artes, a moral, as leis, os costumes e outras faculdades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (TAYLOR, 1920, p. 1 apud IANNINI; SANTIAGO, 2020, p. 63). Dessa forma, cultura e civilização são como dois lados de uma mesma moeda, sendo que:

um deles abrange todo o saber e a capacidade que os seres humanos adquiriram para dominar as forças da natureza e extrair desta seus bens para a satisfação das necessidades humanas; e no outro, todos os dispositivos necessários para regular as relações dos seres humanos entre si, e especialmente a distribuição dos bens acessíveis (1930|2020, p.234).

De maneira geral, Freud afirma que “nossa cultura é construída sobre a repressão de pulsões”, pela qual cada indivíduo “cedeu uma parte de seu patrimônio, de seu poderio absoluto, das inclinações agressivas ou vingativas de sua personalidade” e “dessas contribuições nasceu o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais” (1908|2020, p.72-73). Ou seja, a cultura civilizada em oposição ao estado natural se forma, em parte, como: 1) necessidade vital de expressão pulsional erótica e de segurança à vida em meio a natureza; 2) uma tentativa de estabelecer uma convivência ordenada e segura nas relações humanas; 3) derivada dos sentimentos familiares do erotismo que levava cada um dos indivíduos à renúncia pulsional.

Mas à medida que as metas pulsionais são progressivamente deslocadas e suas manifestações restringidas, o que inicialmente poderia vislumbrar uma adaptação ou equilíbrio entre os impulsos individuais e as exigências sociais, torna-se um processo de tensionamento psíquico. Tornando-se ainda mais evidente na necessidade de controle sobre o corpo e outras forças naturais, que, precisam ser disciplinadas e moldadas pelos ideais de beleza, limpeza e ordem. Ideais esses que não são apenas exigências estéticas, mas refletem uma imposição simbólica e social sobre o selvagem. Onde as pulsões, longe de serem devidamente apaziguadas, se veem submetidas a um controle excessivo, que pode ser comparada a uma panela de pressão e à medida que a pressão interna aumenta, a necessidade de uma válvula de escape se torna mais urgente. Nesse sentido, Freud faz uma afirmação provocativa sobre a relação do indivíduo nessa ruptura radical com o natural, sugerindo que, em última análise, cada indivíduo torna-se assim um potencialmente inimigo da cultura, uma vez que “as paixões pulsionais são mais fortes do que interesses sensatos” (1930|2021, p.364). Isso significa que, por mais que a cultura tente moldar e controlar as pulsões para o bem social garantidoras da segurança, os seres humanos estão sempre, em algum nível, em conflito com essas limitações, tornando-os de forma latente também seus próprios adversários (FREUD, 1930|2020, p.234-235). Podendo atingir, quando uma válvula é incapaz de liberar a necessária pressão, o resultado de uma explosão.

Para o homem pré-histórico, afirma Freud, as coisas eram de fato melhores nesse aspecto, pois ele não conhecia nenhuma restrição à pulsão, mas em contrapartida, a garantia de uma vida longa desfrutando de tal felicidade era ao

mesmo tempo das mais exíguas (1930|2020, p.367-368). No entanto, nesse antagonismo entre a ordem natural e a civilizatória, em nenhum momento Freud recorre a qualquer saída indicando um retorno ao natural como solução. Antes demonstra aversão ao que declara serem tais correntes de pensamento apenas utopias, opondo-se a uma visão na qual o indivíduo, mesmo com abundâncias naturais e sem limitações, viveria de acordo com seus desejos e, portanto, seria naturalmente bom e feliz. Freud é claro em afirmar que de forma alguma a vida pulsional natural-primitiva é invejável por sua liberdade; não esquecendo que as opções eram restritas ora ao gozo total de um em detrimento a subordinação escrava de todos, ora à instalação do caos da guerra de todos contra todos. Ora as opções são mesmos terríveis, alternando-se entre tirania e anarquia.

Mas, mesmo sendo um pacifista defensor da cultura, reconhece que essa viragem é bastante complexa, sendo até mesmo “desvantajoso para o indivíduo o respeito pelas normas morais, a renúncia ao exercício brutal do poder” necessário de ser sacrificado (1915|2021, p.105). Pois o anseio por felicidade¹², que engloba a experiência de intensos sentimentos de prazer é abdicado no abandono do estado de origem e ingresso a civilização. Nesse sentido, através do pacto, os indivíduos cedem “um tanto de possibilidade de felicidade por um tanto de segurança” (2021, p.368). Pois o programa do princípio do prazer “é absolutamente irrealizável, [...] poderíamos dizer que a intenção de que o ser humano seja “feliz” não está no plano da “Criação” (1930|2021, p.320).

No entanto, mesmo sendo “gravemente opressivos” os sacrifícios que a cultura opera nos indivíduos ela é o que viabiliza que a vida em comum seja possível (FREUD, 1930|2020, p.235). O psicanalista é dessa forma um fiel defensor de seus dispositivos que protegem “das moções hostis dos seres humanos tudo aquilo que serve para a conquista da natureza e para a produção de bens”, sustentando a vida (FREUD, 1930|2020, p.235). A cultura, com suas normas, leis e instituições, é nas palavras de nosso autor o que “devemos o melhor do que nos tornamos”, mas com isso traz também “uma boa parte daquilo de que sofremos” (1933|2021, p.440). O diagnóstico

¹² Felicidade, dentro da obra de Freud, por um lado, designa a ausência de dor e de desprazer e, por outro, a experiência de intensos sentimentos de prazer; mas no sentido mais restrito da palavra, refere-se apenas a última meta (1930|2021, p.320).

do mal-estar crônico do ser humano na cultura é dessa forma irremediável, mas ainda assim para Freud a cultura precisa ser defendida contra o indivíduo até o final (1930|2021, p.235). Afinal, “tudo o que estimula o desenvolvimento cultural também trabalha contra a guerra” (1933, p.441).

2.9.2 A APTIDÃO A CULTURA: HOMOLOGIA ENTRE O PROCESSO DE EVOLUÇÃO CIVILIZATÓRIA E O DA CONSTITUIÇÃO PSÍQUICA

É notável a comparação aproximativa entre o primitivo humano e as crianças, Freud repetidas vezes faz essa associação, o que nos leva a pensar em uma semelhança, no que diz respeito ao processo que ambos percorrem ao ingresso no mundo cultural. Passemos a homologia entre o processo de evolução civilizatória e o da constituição psíquica para compreendermos no que tais processos coincidem.

O desenvolvimento individual sofre interferência de dois anseios: o anseio do programa do princípio do prazer, que deseja por felicidade e por satisfação, o anseio por união, pareado por Eros e *Ananque*, a real necessidade do desamparo humano ao ingressar na vida e nas diversas fontes de ameaças oriundas da natureza. Como já explorado, o processo de desenvolvimento do indivíduo coincide com o processo cultural no anseio pela união com os outros na comunidade, necessário para lograr a vida individual e para a formação de grupos sociais, mas rebela-se, em parte, no anseio pela satisfação individual. Isso porque para o processo da cultura a meta de reunir cada vez mais pessoas em um único grupo é a tarefa principal, deixando a felicidade individual muitas vezes em franca oposição com o grupo, dada a natureza pulsional inclinada ao egoísmo e a agressividade.

Para Freud (1915|2021), a reconfiguração das pulsões humanas, o processo pelo qual as forças mais primitivas e destrutivas do ser humano são transformadas e adaptadas à vida em sociedade, ocorre por meio da influência de dois fatores principais: um interno e outro externo. O fator interno está relacionado à capacidade do ser humano de reconfigurar essas pulsões sob a influência do erotismo, isto é, do amor, compreendido no sentido mais amplo do termo, e dos estímulos de *Ananque*, a necessidade real. Como necessidades fundamentalmente humanas, o anseio por

proteção, pertencimento, valorização e afeto atuam como forças internas eróticas que promovem a renúncia a certas satisfações individuais. Através dos componentes eróticos que permeiam as ligações libidinais entre os humanos, as pulsões hostis sofrem uma espécie de metamorfose convertendo as pulsões agressivas e egoístas em sociais. Nas relações sociais, ocorre o mesmo processo de desenvolvimento da libido, cuja tarefa é a reunião de seres humanos isolados em uma comunidade cada vez mais ligada por laços libidinais (1930|2021, p.397). Assim, o amor atua como forte fator cultural no sentido de uma viragem do egoísmo para o altruísmo (1921|2021, p.176).

Por outro lado, o fator externo que contribui para a reconfiguração das pulsões é representado pelas exigências e pressões da cultura através da educação e da repressão institucional. A sociedade impõe regras, normas e expectativas ideais que restringem e direcionam as energias pulsionais na direção do bem comum. Assim, as instituições sociais como a família, a escola, a religião e o sistema jurídico desempenham um papel importante na repressão pulsional, impondo uma coerção externa. Essa dupla influência, o fator interno – o amor e o desejo/necessidade de ser amado – e as normas culturais, fator externo, promovem a reconfiguração das pulsões, num processo complexo e gradual, onde o desejo humano de pertencer e a pressão social agem simultaneamente para transformar as inclinações primitivas. Dessas influências inatas e adquiridas resulta a “aptidão para a cultura”, que cada ser possui (FREUD, 1915|2021, p.109).

Para Freud, esse processo de reconfiguração das inclinações hostis é fundamental, pois sem isso elas tenderiam a predominar, dificultando qualquer tipo de laço social. Como apontado, o processo de transformação pulsional é um processo individual, mas também social na medida que se ergue coletivamente sobre as bases da civilização. Sem esse, as forças de Eros não conseguiriam prevalecer sobre as forças da pulsão de morte no contexto da vida em grupo. Contudo nem mesmo a transmutação radical que dá início às ações civilizatórias de novos seres ou o próprio Estado civilizado [*Kulturstaat*] já plenamente desenvolvido é capaz extirpar as moções primitivas. Essa transformação não elimina as pulsões agressivas e egoístas; uma vez que são moções pulsionais de caráter elementar, constituintes da “essência mais profunda do ser humano”, as quais novamente reafirma Freud “são da mesma espécie em todos os seres humanos” (1915|2021, p.107).

Dessa maneira, tais moções permanecem invariavelmente presentes, mas percorrem um longo caminho de desenvolvimento, no qual são: “inibidas, dirigidas para outras metas e outros âmbitos, entram em fusão umas com as outras, trocam seus objetos e se voltam, em parte, contra a própria pessoa” (FREUD, 1915|2021, p.107). O Supereu é um dos mais fortes propulsores desse desenvolvimento e representante dos anseios culturais no interior do psiquismo, dirigindo muito da natureza das pulsões a serviço da comunidade humana. Mas, é claro as custas de deslocar sua intensidade agressiva para o próprio interior, isso é contra o Eu e sua parcela de moções pulsionais oriundas do Isso. Relembremos que essa instância tem como uma de suas funções entre muitas a de ser o mandante da consciência moral, que vigia e julga o Eu. Para isso utiliza-se da agressividade como forte censura sádica contra o Eu, colocando severas exigências ideais, cuja falta de cumprimento é castigada e punida. É assim que agora tal parcela da natureza humana age como rígida consciência moral e exerce a mesma disponibilidade rigorosa para agressão, que o Eu teria com prazer saciado em outros indivíduos. Metaforicamente, o Supereu é dessa forma uma espécie de cavalo de troia enviado da cultura, que a partir da estalagem interior enfraquece as tendências hostis, não-sociáveis e destrutivas da natureza humana de virem a ser exteriorizadas. Assim, a cultura trata o Eu “como se fosse a ocupação de uma cidade conquistada” (FREUD, 1930|2021, p.377), que agora está sob o domínio de um cerceamento severo: a tensão da consciência.

Com isso, a agressão da consciência moral conserva a parcela de destrutividade agora dirigida internamente, de tal maneira que cada parcela não satisfeita que seria voltada ao exterior é assumida pelo Supereu, aumentando sua agressividade contra o Eu. “A relação entre Supereu e Eu é a do retorno, desfigurado pelo desejo” (1930|2021, p.385), uma vez que a agressividade dessa instância contra o Eu, é originada da parcela pulsional, em seu impulso primordial, a interdição externa, isso é a cultura e seus representantes. Ora, portanto a força agressiva humana nunca é superada, mas segue conservada, lembremos que “o anímico primitivo, em sentido pleno, é imperecível”, até mesmo em suas instituições e ferramentas (FREUD, 1915|2021, p.113). De maneira que uma certa parcela das pulsões agressivas é propriamente a condição de existência da vida comum, na qual é possível que o indivíduo seja sobrepujado pela transferência de sua violência para o poder e sobrevivência da própria comunidade. Por meio de instâncias exteriores como o

direito, a comunidade: “trabalha com os mesmos meios, persegue os mesmos fins; realmente, a diferença reside apenas no fato de que ele não é mais a violência de um indivíduo que se impõe, mas da comunidade” (FREUD, 1930|2021, p.429). Afinal, para Freud o direito como poder de uma comunidade, segue sendo violência, pronto para se afirmar contra qualquer indivíduo que se oponha a estrutura comunitária.

Desse estudo, compreendemos que o preço a pagar pela saída do estado animalesco ao avançar para a cultura é a perda de uma parcela grande de satisfação em consequência da intensificação das restrições, anteriormente coações externas que evoluem internamente para serem implantadas no Supereu. É através do longo percurso de transformações que os pequenos inimigos da cultura, as crianças, se tornam seres sociais, dotados de capacidade moral. Com esse desenvolvimento, afirma Freud: “as pessoas nas quais ele se consumou passaram de adversários para portadores da cultura”, disso segue, que “quanto maior for o seu número em um grupo cultural, mais segura estará essa cultura e mais ela poderá prescindir dos meios externos de coação” (1927|2021, p.240-241). No entanto, é necessário não subestimar a tendência de a pulsão de morte vir a ser destrutiva e dar-se por conquistada a vitória de Eros na civilização, visto que “do mesmo modo como o ser humano primitivo se encontra virtualmente conservado em cada indivíduo, a horda originária pode restabelecer-se a partir de uma multidão qualquer de seres humanos” (1921|2021, p.200). A história belicosa da humanidade está repleta de episódios passados e atuais, que seriam excessivamente longos de enumerar, onde a barbárie emerge do interior das mais altas ditas civilizações.

Apesar de imanente fragilidade e de tantas dificuldades, Freud aposta na possibilidade de uma vida em sociedade. O desafio segue sendo como a cultura, com suas normas, instituições e transformações, pode sustentar Eros, enfrentando e canalizando a força das tendências mortíferas e autodestrutivas da natureza humana. O sucesso dessa afirmação dependerá da capacidade da aliança fraterna da cultura em equilibrar e direcionar os impulsos individuais imperecíveis, garantindo a sobrevivência e o progresso da humanidade. Não é radical afirmar que o futuro da espécie humana está intrinsecamente ligado à luta e o acordo entre esses dois “poderes celestiais” (FREUD, 1930|2021) e à forma como conseguiremos ou falharemos em coletivamente redirecionar tais forças para a criação, a cooperação e o desenvolvimento. A luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte irá selar o destino

da civilização rumo ao progresso ou rumo à destruição: “mas quem pode prever o êxito e o desfecho?” (FREUD, 1930|2021, p.405). A questão segue em aberto e a única dose de certeza que Freud nos deixa é a do rastro de mal-estar que a cultura deixa.

3. FORÇAS QUE MOVEM O HUMANO: ENTRE O *CONATUS* E O *TRIEB*

Thomas Hobbes e Sigmund Freud compartilham a tentativa de pensar o que move o ser humano a partir de uma força interna irreduzível. Essa busca trata, nada mais, nada menos, do que responder à pergunta sobre o que fundamentalmente move os seres humanos e quais os destinos desse movimento interior. Iremos adentrar na comparação dos paralelismos, mas também nas distinções importantes que refletem suas respectivas visões sobre a natureza humana e a possibilidade de sua gestão para a ordem social.

Para o filósofo de Malmesbury, essa força é o *conatus*, traduzido pela palavra *endeveur*, ou, em português, esforço, pela qual exprime com clareza o fundamento físico e mecanicista de sua teoria do movimento, inspirado diretamente na ciência galileana. Vejamos o texto: “que uma coisa que está em repouso mantém-se assim a menos que algo a perturbe é uma verdade que ninguém duvida; porém que uma coisa que está em movimento continua em movimento eternamente, a menos que algo a detenha, é uma afirmação não muito fácil de entender, mesmo sendo a razão idêntica” (1651|2014, p.27). Se nada pode mover-se sem ser movido por algo, o ser humano, tal como qualquer corpo, é atravessado por forças internas e por choques com o mundo externo, objetos, sons, luz, resistência, que atingem os órgãos dos sentidos. Desse contato: “o corpo externo ou objeto pressiona, por mediação, os nervos e outras fibras e membranas do corpo, e neles penetra até atingir o cérebro e o coração, causando uma resistência, reação e esforço do coração, em busca da libertação” (1651|2014, p.25). Esse esforço, dirigido de dentro para fora, é o *conatus*; impulso vital que, uma vez iniciado, persevera no movimento.

Como afirma Limongi: “O *conatus* é o princípio do movimento no corpo: é o início do movimento vital, incessante e contínuo, que define a existência corpórea”

(2000, p. 421). Nesse sentido, representa o movimento que anima o corpo humano em todas as suas dimensões: sejam elas perceptivas, sensoriais ou racionais. Está na base de ambos os tipos de movimento involuntários: respiração, circulação do sangue, e até mesmo na ação consciente e nos movimentos voluntários: paixão, imaginação, deliberação, razão. Tanto o desejo quanto a aversão são formas de modulação desse movimento fundamental interno, provocadas pelas sensações e experiências, pelas quais Hobbes fornece a estrutura binária das paixões nos movimentos de atração e de repulsa. Sendo assim, o impulso contínuo direciona ao que preserva a vida e afasta o que a ameaça. Sua função é a autopreservação e a continuidade do movimento da vida.

Dado seu movimento incessante, essa moção interior busca sempre se expandir, a menos que seja contida. O sujeito hobbesiano é, dessa forma, um corpo em perpétuo movimento, regulado por leis naturais que não fazem distinção essencial entre paixões, pensamentos ou ações. Por conseguinte, a manutenção do movimento constitutivo de um corpo transforma-se na condição fundamental da conservação de sua própria identidade, isto é, da sua vida, pois, precisamente por ser finito, o homem realiza essa espécie de esforço para preservar sua própria existência, que nunca cessa, enquanto o ser humano estiver vivo. Dessa maneira, como afirma Ribeiro, o homem, feito indivíduo, se define pelo caminho de seu *conatus* (1984, p.213).

O *conatus*, como exposto por Hobbes, pode ser descrito como o esforço inato do ser humano para manter sua existência, mas esse impulso não está restrito à sobrevivência física, se manifestando também em busca do prazer e da felicidade. Assim, esse conceito é a força motriz que orienta a ação humana. Porém, a luta pela autossustentação, em um ambiente onde todos estão em movimento irrefreado, resulta no estado de natureza, caracterizado pela insegurança e pelo medo de morte violenta. É nesse ponto que o conceito de *conatus* se conecta diretamente com a teoria política hobbesiana, onde, paradoxalmente, o mesmo impulso que visa a autoconservação pode levar à destruição mútua. Se, por um lado, ele é o motor das ações humanas, por outro, ele precisa ser controlado e moderado para garantir a paz. Assim, ao observarmos a filosofia hobbesiana, é possível perceber que o conceito de *conatus* está intimamente ligado à ideia de que a natureza humana, quando desprovida de uma regulação de seus movimentos, na direção da preservação da vida, tende para sua destruição.

Já em Freud, o *Trieb* é a tentativa psicanalítica de compreender e explicar esse movimento, como uma força que brota do interior somático do indivíduo e faz mover o psiquismo. Como "mola-mestra do mecanismo psíquico" (FREUD, 1987), a pulsão é uma força que tem origem no corpo, mas que, ao ser demandado um trabalho interno, adquire uma dimensão psíquica. Freud concebe a natureza dessa força como essencialmente fronteira, situando-se justamente na zona de indistinção entre o físico e o representacional. A pulsão é assim somatopsíquica. Como apontado, esse termo está diretamente ligado ao verbo *Treiben*, que carrega conotações de impulsão e movimento, assim como em Hobbes, sugerindo uma força dinâmica que propulsiona o ser humano à ação no mundo. Segundo Scarfone (2005, p.12), a pulsão freudiana está enraizada na língua vernacular alemã e em conceitos latinos, dentre esses o próprio *conatus*.

Como pressão constante, a pulsão "jamais atua como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como um impacto constante" (FREUD, 1915|2021, p.124). A pulsão, como o *conatus*, não cessa: ela é uma pressão a insistir e a buscar descarga, a menos que algum fator interno ou externo a desloque, a reprima ou a satisfaça parcialmente. Já a meta da pulsão, ou alvo pulsional, por outro lado, é sempre, em todos os casos, alcançar a satisfação, equivalendo-se ao prazer. Direcionando o ser humano à busca do prazer e à evitação do desprazer, assim como a dinâmica entre apetite e aversão hobbesiana. Como em Hobbes, o desejo sempre será apenas parcialmente realizado, pois a pulsão, por sua própria natureza, é caracterizada por ser uma pressão incessante de fontes internas geradoras, engendrando uma tarefa contínua durante a vida. Assim como em Hobbes, o desejo é insaciável, imperecível enquanto houver vida: imaginá-lo como um ser não desejoso é imaginá-lo sem vida.

Porém, enquanto o *conatus* hobbesiano é uma força orientada para a afirmação da vida, principalmente garantindo a sobrevivência individual, em Freud, o movimento que anima o sujeito não é unitário, mas dual e antagônico. Diferentemente do *conatus* hobbesiano, que visa a autopreservação como tendência única do movimento interno, o sujeito freudiano carrega em si a ambiguidade, que tanto impele para a preservação da vida quanto para sua destruição. Assim, enquanto o *conatus* hobbesiano tem como meta fundamental a autopreservação individual e pode ser racionalizado e engendrado no pacto em nome da segurança comum, as pulsões, na teoria freudiana,

operam para além da lógica da conservação. Em Freud, temos o dualismo pulsional, por um lado, Eros, ou pulsões de vida, que englobam tanto as pulsões sexuais quanto as de autoconservação, as quais têm como finalidade não só a conservação individual, como em Hobbes, mas também a ligação, a união e o aumento da complexidade da vida, seja no plano biológico, seja no plano social; como o princípio que move em direção à sustentação do laço comunitário, à coesão e à continuidade das formas. Mas, no polo oposto e autônomo da dinâmica pulsional, encontramos a pulsão de morte que opera como força de desligamento, regressão, voltando-se à destruição. Seu movimento impele a redução absoluta da excitação, visando o estado de zero tensão, que só é possível ao retorno ao estado inorgânico, onde cessam todos os movimentos. Trata-se de uma tendência conservadora no sentido mais radical, pois busca o fim da vida como supressão da diferença, da ligação e da organização. O movimento interno freudiano é atrelado, desse modo, à tensão contínua entre essas duas forças fundamentais, união e desagregação, que atuam conjuntamente.

Embora Hobbes também reconheça na natureza humana uma tendência que leva à destruição e ao conflito da guerra generalizada, essa não é atribuída a um movimento autônomo que movimenta o ser humano em direção à morte, como o é em Freud. Em Hobbes, a inclinação à destrutibilidade decorre da combinação entre os direitos naturais, atrelados ao esforço contínuo de autopreservação, que, na falta de um poder comum, transformam-se em campo de guerra. Essa dinâmica leva à destruição não por uma força motriz que tende à morte, mas como espécie de efeito colateral da busca por segurança e poder, que também asseguram a vida, num cenário onde não há autoridade comum que regule os impulsos. Já em Freud é justamente a luta de Eros e morte, pulsão de vida e pulsão de destruição formam “o conteúdo essencial da vida” (1930|2021, p.376). Uma dessas pulsões é tão indispensável quanto a outra e da ação conjunta e antagônica dessas surgem as manifestações e ações humanas na vida (1933|2021, p.434).

3.1 OLHAR SOBRE O HUMANO: DO HOMEM A CRIANÇA.

Em Thomas Hobbes, a investigação sobre a natureza humana se dá a partir de um ponto de maturação já alcançado. Trata-se de uma antropologia fundada na figura do adulto racional, em plena posse de suas paixões e razão calculadora. Abstraindo-se do desenvolvimento dos processos que marcam a constituição do sujeito, Hobbes investiga os homens, como observa Ribeiro: “[...] como cogumelos, feito brotassem, já maduros, da terra” (1984, p.157). O desenvolvimento da infância, enquanto etapa de constituição do adulto, não é tematizada como momento relevante para a compreensão de sua filosofia política. Muito pelo contrário, esse período de formação é tratado como um estado, ao lado da loucura e da ignorância, de incompletude, ou seja, como uma exceção, mesmo que provisória, à plena maturação das capacidades físicas e mentais. Essa incompletude refere-se, principalmente, à carência da razão, como capacidade fundamental para o cálculo e a deliberação.

A escolha de Hobbes não é arbitrária, mas fundada em seu modelo de dedução lógica. Assim como o método geométrico, sua grande inspiração, sua filosofia política parte de definições claras e indubitáveis, que funcionam como axiomas a partir dos quais se pode deduzir logicamente todas as consequências subsequentes. Pode-se inferir que tomar o infante, ou mesmo o processo de constituição do sujeito, seria irrelevante ou introduziria incerteza ao sistema e, talvez compromettesse a clareza das deduções. De todo modo, Hobbes prescinde dessa formação do sujeito, pois o homem adulto, já em posse da razão, é o modelo conceitual ideal, uma vez que está em sua forma plena de desenvolvimento. Além disso, o humano é tomado em sua maturidade precisamente porque é aí que se revela o perigo que precisa ser contido, a guerra de todos contra todos, e só a partir da razão, aliada as paixões é que os homens podem deliberar, pactuar e fundar a paz.

Como previamente apontado, essa dedução é construída hipoteticamente, mas em parte corresponde a experiência histórica concreta da guerra civil inglesa; em concordância com Mcpherson (1968), percebemos na construção do homem natural hobbesiano, o molde de seus contemporâneos em guerra civil. O que não obstante, pode vir a ser sempre uma tendência possível em resposta à crise de ordem, do poder e da paz. É a partir desse problema que, Hobbes recorre a uma figura do humano

plenamente formado. A infância, nesse modelo, como fase provisória e incompleta da natureza humana não pode ser, justamente por isso, uma chave para compreender o que leva a belicosidade humana atingir a todos desenfreadamente. Ademais, é a partir do adulto e não do infante que se pode pensar o contrato e a fundação do Estado, que por definição são racionais. O pacto social, que transforma o estado de guerra de todos contra todos, a-social, em convivência civil regulado por um poder externo, só pode ser pensado entre indivíduos que possam calcular riscos e benefícios, reconhecer a ameaça da morte, desejar a paz e esperar a felicidade. A infância, nesse contexto, não oferece as condições mínimas para o exercício dessas operações, pois está associada à carência de razão, necessária para a validade do contrato. Apenas sujeitos plenamente formados, dotados de capacidade para julgar e agir, podem ser considerados agentes, ao mesmo tempo, causa do conflito e condição de subversão. Portanto, Hobbes enxerga o adulto como ponto de partida necessário, tanto para manter a coerência interna de seu sistema quanto para deduzir, com precisão, as condições que tornam possível a ordem política em uma guerra de todos contra todos, como o é a Guerra Civil.

Em Hobbes, a razão não é uma faculdade inata, mas algo que se desenvolve progressivamente, alcançada mediante esforço, a partir do movimento do *conatus* impellido pela necessidade de autopreservação. Nesse processo, Hobbes reconhece o papel essencial da linguagem, considerando-a indispensável para o raciocínio, afirmando que “sem palavras não é possível calcular” e que ela é “sobejamente necessária para o bem-estar do ser humano” (1651|2014, p. 42). Contudo, sua análise da linguagem parece limitada a funcionalidade dessa como instrumento de tradução e transmissão de pensamentos formados para a preservação da vida. Trata-se novamente de uma razão dedutiva e geométrica, orientada para a previsibilidade e o controle, cuja finalidade é compreender as consequências e regras gerais, a partir do cálculo lógico. Dessa maneira, a razão hobbesiana, presumivelmente, apresenta-se como um movimento autopromovido, independente, sem relação constitutiva com os outros. Somente após sua constituição, a razão se manifesta na interação com outros seres humanos, sendo expressa por meio da linguagem, que tem um caráter essencialmente instrumental: um meio para comunicar vontades e propósitos, com o objetivo de transmitir desejos e aversões de interesse recíproco, “para que possamos nos ajudar mutuamente” (1651|2014, p.39). Contudo, Hobbes não investiga como o

sujeito chega a essa capacidade de raciocinar, através das palavras, tampouco analisa os processos de constituição da linguagem ou da subjetividade. O caminho da formação dos seres humanos permanece não tematizado, assim como a dimensão do outro enquanto alteridade constitutiva das capacidades humanas, incluindo a linguagem e, conseqüentemente, a capacidade de calcular. Como apontado, Hobbes parte do homem já plenamente constituído, detentores de linguagem, ao mesmo tempo passional e racional, prontos para o pacto. Resta uma lacuna do como, a partir do que, o esforço vital do *conatus* consegue progredir à maturação da razão.

Ainda que Hobbes não idealize o homem e reconheça que ele é profundamente influenciado pelas paixões, sua teoria mantém uma estrutura de sujeito unificado e racional. Ao contrário do pressuposto do ser humano unificado hobbesiano, Freud propõe um sujeito dividido, conflituado, submetido a determinações que lhe escapam; tendo como elemento central o inconsciente, onde operam à revelia da consciência, forças e instâncias, que não estão subordinadas à lógica racional, desmontando a ideia de que o sujeito seja o mestre em sua própria casa. Se por um lado Hobbes prioriza a estabilidade do modelo lógico e político sobre a complexidade da constituição da natureza humana, deixando uma lacuna na formação e na relação necessária com outros para a sobrevivência e maturação — elementos que, podemos argumentar, são cruciais, na compreensão humana, até mesmo para compreendermos as razões que inclinam a guerra, Sigmund Freud, parte daí. Diferentemente de Hobbes que deriva o sujeito como entidade já formada, Freud, da escuta de seus pacientes adultos reconstrói os caminhos regressivos de sua constituição psíquica. É pela via da regressão, do retorno aos primórdios da vida psíquica que sua atenção recai. De modo que, para Freud o adulto não é um ponto de partida, mas um enigma a ser reconstruído, através dos processos de constituição, atravessado pela linguagem, pela sexualidade e pela cultura.

Como previamente abordado, o sujeito freudiano é, por excelência, um sujeito naturalmente desamparado e dependente. Em sua origem, Freud nos mostra o ser humano como um corpo prematuro e pulsionalmente desorganizado, incapaz de regular suas próprias excitações, agir com eficácia ou satisfazer suas necessidades por conta própria. Diante do desamparo, o humano não responde com êxito: não se alimenta, não se protege, não se regula, não raciocina, tampouco fala. Dessa forma, Freud busca explicar a constituição e o caminho que faz “brotar” seres devidamente

amadurecidos em suas capacidades físicas e psíquicas. É obvio que a comparação com Hobbes não pode ser injusta, há uma lacuna na formação da natureza humana, que é abordada após plenamente desenvolvida, o que não é o mesmo que afirmar que sua formação se dá de maneira independente.

Retornando a Freud, é da impotência vital e estrutural, decorrente da precocidade humana, que o sujeito é lançado, inevitavelmente, à relação com o outro, representado pelas figuras parentais. Essas figuras fornecem as chamadas ações específicas, que contêm o excesso de estímulos a que o corpo infantil está exposto e, com isso, proporcionam as primeiras experiências de satisfação. É a partir dessa ajuda estrangeira, primeiro objeto de amor, que nomeia as sensações, organiza a percepção e inscreve os primeiros traços mnêmicos que o sujeito é introduzido na linguagem, e finalmente provém a base e o material constituinte do sujeito capaz de ser racional. A partir do contato com o mundo exterior e dessa relação de alteridade, num processo gradual e contínuo, o polo pulsional arcaico e caótico, o **Isso**, que em sua essência, pura busca pela satisfação imediata, reservado às forças de Eros e da pulsão de morte, deriva-se o polo racional. A razão, nesse contexto, não é, assim como não é também em Hobbes, inata. Em Freud ela aparece como um produto posterior do trabalho de ligação, representação e simbolização que o Eu desenvolve em resposta às exigências do Isso, com o contato do mundo exterior e a ligação estruturante dos outros representantes da linguagem.

A formação do ser humano, assim é inseparável da presença de um outro, primeira proteção e amparo contra todos os perigos e ameaças do mundo externo. Nesse sentido, destaca-se o papel central da identificação na constituição do Eu, como o mecanismo mais precoce de ligação afetiva. Com isso percebemos, que a constituição do sujeito não é uma categoria transcendental ou primária; “não existe um Eu antes ou independentemente de uma autoridade que funcione como modelo, como objeto, como auxiliar e/ou como adversário” (1921|2021, p.226). A organização do mundo interno e mesmo a constituição do indivíduo dependem de uma operação simbólica externa e é a entrada na linguagem que transforma o corpo em sujeito desejante. O outro, enquanto portador da linguagem e mediador das inscrições simbólicas, desempenha um papel imprescindível nesse processo, oferecendo ao sujeito as coordenadas para sua inserção no universo simbólico e, mais tarde, na ordem social.

Nesse processo, o ser humano, inicialmente governado pela espontaneidade de suas pulsões, dado que o estado inicial é caracterizado pela liberdade sem limites, pela busca insaciável de prazer e pela ausência de qualquer forma de contenção é somente com a presença do outro, que introduz a restrição, a interdição e, mais tarde, a moralidade da comunidade e da cultura, pelas quais as pulsões passam a ser domesticadas. Assim, da tensão entre o desejo incontrolado e a necessidade de adaptação do sujeito ao mundo, que exige renúncia, contensão e repressão dos desejos mais primitivos, o Supereu, emerge como a marca simbólica de uma transformação do egoísmo a sociabilidade. A partir da qual o desejo passa a ser submetido ao crivo dessa instância psíquica que controla, limita e regula os impulsos dentro do indivíduo. O meio assim causa uma reconfiguração das pulsões disruptivas sob a influência do erotismo e pela necessidade de amor, que é também primordialmente amparo. Só após um longo caminho de desenvolvimento é que podemos compreender através dos destinos das pulsões aquilo que revela o caráter de um adulto (1915|2021, p.108). O processo primário, isso é:

o conjunto das energias mentais primitivas e indomadas desde o início instalados na mente, está inteiramente sob o domínio do princípio do prazer: ele quer satisfação, imprudentemente, de modo totalmente brutal, sem paciência para reflexão ou o adiamento. Mas, com os anos de desenvolvimento, a mente consegue sobrepor um processo secundário que leva em conta a realidade; ele regula o funcionamento mental de modo menos apaixonado e mais eficiente, introduzindo o pensamento, o cálculo, a capacidade de a diária satisfações para gozá-las posteriormente (GAY, 1989|2001, p.133-134).

Contudo, mesmo dado um avanço considerável, os estados primitivos podem sempre ser restabelecidos, dada a origem e separação de nossa constituição anímica em um Eu coerente e um recalcado inconsciente deixado fora dele, essa estabilidade está exposta sempre a abalos. Ansiando por satisfação: “aquilo que foi excluído fica batendo para entrar pelas portas guardadas por resistências” (1915|2021, p.208). Dessa maneira, até mesmo a formação de um sujeito racional e moral está sujeito a regressão, a suspensão das inibições e a submeter-se mais aos afetos do que ao intelecto.

Ao contrastarmos as perspectivas de Hobbes e Freud, evidencia-se a ausência crucial da alteridade na teoria hobbesiana, o que compromete a compreensão do ser humano como um ente relacional. Hobbes deixa um hiato em sua teorização ao

prescindir do processo de desenvolvimento, ignorando os movimentos que levam a razão e a autonomia. Ao desconsiderar essa etapa fundamental, ele concebe o humano como um ser isolado, sem vínculo com o outro, já plenamente formado em suas capacidades, como se o sujeito emergisse de imediato com toda a sua estrutura racional e emocional intacta. Esse enfoque negligencia a dinâmica de constituição gradual do sujeito, que depende, dada sua fragilidade e necessidade de amparo, da interação com o outro para o desenvolvimento completo de suas capacidades. Diferentemente, Freud vê a presença do outro como essencial para a formação do sujeito. Para ele, o sujeito não é um ser autossuficiente, mas, desde suas origens, um ser em construção dentro de uma rede de relações, onde o outro estrutura, dá forma e limita à subjetividade. O processo de amadurecimento da natureza humana, nesse sentido, funciona como o modelo ideal freudiano, pois revela em seu microcosmo a luta interna entre as pulsões de vida e morte, refletindo a selvageria primitiva pulsional, que só começa a ser organizada à medida que o sujeito se insere no universo simbólico e social. Desse modo, enquanto Hobbes parte de uma visão do sujeito como um ente maduro, isolado e atomista, Freud entende o ser humano como um sujeito profundamente relacional, cuja subjetividade só se forma por meio da interação com o outro, sempre sujeito a regressão a fases primitivas.

3.2 DO ESTADO DE NATUREZA À CIVILIZAÇÃO: A COMPARAÇÃO ENTRE HOBBS E FREUD

O estado de natureza, tanto em Hobbes quanto em Freud, é um recurso teórico que visa descrever a condição originária do humano, anterior à constituição da ordem social e civilizatória. Cumpre-nos, agora, investigar de que maneira essas concepções se entrelaçam e se distanciam, desvelando tanto as afinidades quanto as divergências nas abordagens da gênese da ordem social.

O estado de natureza hobbesiano tem como ponto de partida indivíduos isolados, autônomos, em posse de suas faculdades racionais e passionais, equiparados em capacidades, em pé de igualdade. Como detentores de direitos naturais plenos, sua condição é marcada por uma liberdade negativa absoluta: todos têm direito a tudo, o que equivale a não haver garantias de nada. Em sua estrutura

mais íntima, esse homem é movido por um conatus vital, um esforço contínuo de autopreservação, que também se desvela em um desejo que ultrapassa a necessidade, ininterrupto e insaciável em busca da felicidade. Orientado ao poder e ao domínio, que é a maneira mais eficaz de garantir sua segurança, o homem natural é, ao mesmo tempo, ameaça de outros e ameaçado por outros pelo summum malum: a morte violenta. Lançado em um estado de instabilidade latente, onde a guerra de todos contra todos não é apenas uma condição de conflito permanente, mas uma disposição constante, sustentada pela ausência de segurança compartilhada.

Freud, por outro lado, constrói, inspirado na antropologia, uma lógica interpretativa mitopoética, cuja cena arquetípica está em *Totem e Tabu* (1913). Seu mito fundacional, correlato do estado de natureza, não é povoado por indivíduos isolados, mas por uma forma pré-social rudimentar, derivada da família. Centrada na figura de um pai tirânico que monopoliza o poder, reprimindo a todos, essa estrutura original contém uma ordem hierárquica assimétrica bem definida, sob a qual as mulheres e os filhos estão submetidos. Diferentemente do estado natural hobbesiano, as mulheres são retratadas como passivas e sem agência em relação aos homens, sendo vistas como objetos de desejo e posse, o que as coloca em um status inferior na dinâmica de poder descrita; já os filhos são iguais apenas na exclusão, igualmente privados do acesso ao desejo, vivendo em um regime de repressão coletiva exercida pelo pai. Dessa maneira, Freud não parte da igualdade como princípio fundante, como Hobbes, mas sim da hierarquia patriarcal. Os indivíduos não operam em um regime de direitos, pois na horda não são sujeitos livres; pelo contrário, “vivem sob opressão escrava” (1930, p.368). Somente após a comunhão violenta que culmina no parricídio do tirânico, instaura-se entre os irmãos uma igualdade de força e de poder que, sem a mediação externa anterior, os expõe à liberdade pulsional, levando ao risco de uma guerra fratricida: “homo homini lupus, [...] revelando o ser humano como uma besta selvagem, alheia à tendência de poupar a própria espécie” (1930, p.363). Tal desvio remete diretamente ao protótipo hobbesiano do estado de natureza, equiparando-se na igualdade e no direito natural. Freud assim se associa ao pensamento político de Thomas Hobbes, que, há quase três séculos, revelava que, na falta de um poder comum, a humanidade está fadada a mergulhar em uma guerra perpétua. Em ambos os casos, a ausência de uma instância reguladora externa expõe à dominação da força bruta. A lógica que se instala é a da ameaça generalizada: o desejo, sem

regulação, converte-se em violência e domínio do mais capaz; e a vida, sem mediação, aproxima-se do colapso da morte violenta.

No entanto, há uma distinção estrutural entre suas concepções que não pode ser negligenciada: enquanto Hobbes faz o homem natural brotar isoladamente da terra, plenamente desenvolvido, na antropogênese freudiana, o sujeito não é tomado como um indivíduo autossuficiente, mas como um ser prematuro, corporalmente desamparado e psiquicamente em formação, cuja constituição depende inteiramente da presença do outro, mediada pelo laço afetivo de uma horda. Dessa forma, a natureza do vínculo entre os sujeitos que se enfrentam na guerra de todos contra todos é distinta. Em Hobbes, os indivíduos no estado de natureza são estranhos entre si, autônomos e isolados, movidos pela autopreservação e pelo desejo de fruição. O conflito é estruturado na ausência de laços: o outro é ameaça, obstáculo, meio ou recurso. A guerra emerge da colisão entre estranhos que possuem uma natureza equivalente, e o conflito é, assim, mecânico, nascendo da soma de vontades particulares em choque, na ausência de um poder comum que os modere. Já em Freud, por sua vez, os indivíduos que guerreiam são parte de uma mesma família. A violência, nesse caso, não irrompe entre estranhos, mas entre sujeitos que partilham um laço primário e uma mesma fratria originária. Ao contrário de Hobbes, Freud inscreve a violência no interior de uma estrutura familiar, onde a rivalidade e a guerra são também uma expressão da relação, atravessada pelo vínculo. A cena de guerra, em Freud, não é aquela do cálculo racional entre indivíduos igualmente passionais, mas sim a de um drama familiar, marcado pela ambivalência afetiva. Do impulso agressivo que leva ao conflito e à morte, apenas em Freud surge o sentimento fraterno de remorso, revelando que, por trás do ato de destruição, também havia amor; que a morte do outro não é indiferente; que existiu um vínculo de identificação com aquele contra quem se voltou o ódio.

Ambos os modelos de estados de natureza partem da fragilidade constitutiva do ser humano, mas em registros diferentes: o primeiro na ordem da conservação do corpo e do risco da morte violenta; o segundo, ampliando também para a ordem da regulação das pulsões e do desamparo estruturante. Em Hobbes, o medo surge como um afeto elementar e generalizado diante da ameaça externa de morte, engendrando um cálculo que antecipa o risco como possibilidade iminente, justificando o ataque e o domínio preventivos como meios de autopreservar-se. Porém, quando o homem não

é capaz de realizar previsões e antecipar-se, se vê submerso em um terror irracional, que ultrapassa os limites do cálculo racional, tornando-o vulnerável e impotente diante da incerteza. Em Freud, o medo emerge da experiência frente à consciência do parricídio. Na ausência daquele que antes protegia a todos, ainda que de modo tirânico, regulando os desejos e organizando o grupo, os irmãos ficam entregues à experiência mais arcaica da existência: o desamparo. O que Freud expõe com radicalidade é que, ao matar o pai, os filhos não apenas se libertam da opressão: eles também perdem a instância que fornecia limites, amparo, direção. Não se trata apenas da ausência de uma figura de autoridade externa, que antes ocupava o lugar da interdição, mas da súbita exposição a um excesso de liberdade pulsional, para o qual não há amparo nem direção. O confronto se dá, assim, com a insustentável exposição à própria pulsionalidade, que revela o sujeito entregue à voracidade e ao descontrole de Eros e da pulsão de morte. O pai, enquanto figura que restringia as pulsões, era também aquele que fornecia a moldura simbólica necessária para a constituição do Eu. Nesse sentido, o parricídio é também uma ameaça à estruturação psíquica de todos, pois dissolve o princípio ordenador que serviu de modelo de identificação.

Dessa vivência de colapso, desvela-se que o desejo, quando solto, é insuportável: a liberdade para desejar tudo implica também a liberdade para destruir tudo, ameaçando dissolver qualquer possibilidade de laço. Funda-se um paradoxo, assim como o do direito natural hobbesiano, onde “perdurando esse direito de cada um sobre todas as coisas, ninguém poderá estar seguro de que viverá durante todo o tempo que normalmente a natureza nos permite viver” (1651|2014, p.111). Mas, diferentemente de Hobbes, onde o outro é compreendido essencialmente como fonte de ameaça, causa de medo e objeto de desconfiança mútua, Freud o inscreve como condição necessária para a constituição do sujeito psíquico, sendo, assim, imprescindível tanto para a sobrevivência quanto para o desenvolvimento subsequente e a afirmação da vida contra as ameaças da natureza. O Eu, como Freud descreve, não é nem primário, nem soberano: ele é construído, como uma diferenciação progressiva a partir do Isso, na e pela relação com os demais que atuam como modelos, objetos, mas também como adversários, inimigos. Em Hobbes, o outro é apenas obstáculo à autopreservação, alguém que disputa os mesmos objetos, recursos, segurança e poder, tornando-se, desde o princípio, apenas um inimigo potencial ou real. A relação é, e só pode ser, marcada pelo cálculo defensivo, pela

antecipação racional, pelo ataque e pelo medo da morte violenta. O laço fraterno só surge como possibilidade posteriormente. Ao contrário, o que Freud mostra com lucidez é que a vida psíquica individual exige o laço com os demais de maneira estruturante, assim como protege-nos da natureza hostil, e que sua perda deixa o sujeito à deriva, desamparado, pois é essa alteridade que atribui sentido, organiza os afetos e impõe limites às moções pulsionais. Assim, sem a referência de um freio, a excitação interna conduz ao descontrole, dissolvendo-se na guerra. Após o parricídio, é a ausência dessa função, protetora e organizadora que o Outro exercia, que inaugura o risco da guerra fratricida. Nesse sentido, no mito de Freud, a fraternidade surge após o ódio comum ao pai, quando confrontados com o remorso, com a perda do objeto de amor e com a desproteção deixada pela morte do pai. O que inicialmente os unia era o ódio compartilhado. Há, portanto, uma gênese do ódio enraizada na luta pela afirmação do Eu, anterior à constituição plena de vínculos fraternais.

Dessa forma, ambos os autores reconhecem que há no ser humano uma tendência ao conflito, um motor interno que, sob certas circunstâncias, irrompe em violência. Contudo, as razões que levam à guerra em cada autor estão ligadas a concepções distintas de natureza humana e dos princípios que a regem. Apesar das diferenças contextuais e conceituais, há uma convergência fundamental entre suas teorias, marcada pela intensidade e pela desordem do movimento interno, do qual a natureza não exige nenhuma restrição. Ambos localizam, na origem, um campo de excesso natural; os indivíduos, sejam esses estranhos ou familiares, são guiados por paixões e movem-se, na ausência de um poder pacificador, por impulsos que não conhecem contenção. O excesso em ambos está na liberdade sem freios, uma força desmedida que atravessa o sujeito antes da regulação pela lei. Assim, tanto em Hobbes quanto em Freud, a natureza humana originária não é pacificada, o que antecede a cultura ou o Estado não é um espaço de convivência harmônica, mas um espaço de desmedida, em que a violência não é acidente, mas estrutura. A ausência de um poder regulador que contenha a expressão irrestrita das forças passionais impossibilita qualquer garantia de vida segura ou feliz, instaurando, assim, uma disposição permanente à violência e ao conflito generalizado.

Ao contrário das concepções clássicas que enxergam a passagem da natureza à civilização como um desenvolvimento gradual — onde a família constitui o primeiro elo de uma cadeia progressiva que culmina no Estado — Hobbes rompe com a lógica

aristotélica da continuidade natural, ao conceber que o Estado nasce não da maturação progressiva das formas comunitárias. Já em Freud, a família é o embrião da civilização, mas sua fundação não se dá como prolongamento da ordem doméstica. Embora o ponto de partida em Freud seja a horda primitiva, ou seja, uma estrutura familiar arcaica, isso não significa que a passagem à cultura ou à civilização seja espontânea. Sua hipótese aponta que a organização da cultura nasce de um acontecimento de ruptura, que emerge de um colapso da ordem primária, a partir de um assassinato comum, no qual “a horda patriarcal foi substituída pela horda fraterna” (1913|2005, p.150).

A saída do estado de natureza em Hobbes e em Freud se dá por meio de um pacto fundador, mas a natureza desse pacto, sua motivação e seus efeitos instituintes revelam diferenças fundamentais. Em Freud, os irmãos motivados pelo remorso, o medo do desamparo e o reconhecimento da própria destrutividade pulsional conduzem à elaboração de um pacto que marca a saída do estado de horda em dois níveis complementares. Em primeiro lugar, trata-se de um pacto com o pai morto, seguido do pacto fraternal. O pai é introjetado como instância psíquica — o Supereu — que, habitando o interior do sujeito, impõe-se como vigilância constante, fonte de exigência moral, interdição e punição. A figura do pai vira símbolo comum, totem compartilhado, que veda a repetição do gozo absoluto e da violência desmedida, erigindo a lei contra o incesto. Em segundo lugar, os irmãos pactuam entre si, reconhecendo sua igualdade e renunciando à apropriação exclusiva do poder e do desejo, estabelecendo a limitação recíproca de sua liberdade. Trata-se, portanto, de uma transposição do poder do pai real para um sistema simbólico compartilhado, que passa a funcionar como regulador pulsional. Esse pacto é simultaneamente uma renúncia e uma reconfiguração, pela qual todos, de igual modo, renunciam ao desejo total de gozo e poder, assim como ao uso da violência. Assim, institui-se uma lei comum que passa a mediar as relações entre os membros da horda, simbolizando a passagem da força bruta à lei simbólica, que mais tarde deixou de limitar-se a apenas a horda e a incluir toda a humanidade.

Já em Hobbes, o pacto trata-se de um contrato político, acerca da transferência mútua de direitos, que, se conservados, impediriam a paz da humanidade, firmado entre indivíduos racionais, isolados e equiparados nas faculdades do corpo, da mente e do espírito. Movidos por paixões elementares, sobretudo o medo da morte violenta,

o desejo e a esperança, os homens hobbesianos reconhecem que, para viver, é necessário renunciar ao direito natural absoluto e transferir seu poder a um soberano capaz de assegurar a paz comum. É assim que a preocupação com a própria autoconservação e a garantia de uma vida feliz levam os indivíduos a viverem em Estados. O pacto hobbesiano é racional, calculado, e tem como consequência a fundação do Estado civil, dotado de força legítima e responsável por garantir a paz e a ordem. A lei instaurada é externa, positiva, imposta de fora para dentro, rompendo com a simetria original por meio de uma assimetria funcional entre governantes e governados.

O pacto que se estabelece em Freud, então, opera no sentido inverso ao hobbesiano: não cria, mas dissolve a assimetria, instituindo entre os irmãos uma igualdade baseada na renúncia recíproca. Enquanto para Hobbes a paz nasce da construção de um poder superior que subjuga igualmente todos os indivíduos em nome da segurança comum, em Freud, é a renúncia compartilhada ao gozo absoluto e à satisfação da tendência à agressão que se consolida, não apenas por via de uma coerção externa, mas interna, introjetada no aparelho psíquico como Supereu, formação da consciência moral. Instância que herda, simbolicamente, o lugar do pai morto e, com ele, a função de interditar, regular e punir. Transferindo e conservando a antiga agressividade da autoridade sob a forma de agressividade da consciência moral, essa exerce uma atividade de censura. A lei, nesse sentido, não atua de fora para dentro, mas se inscreve como marca interna a partir da repressão das pulsões destrutivas. Em Hobbes, ao contrário, somente um poder externo, capaz de reprimir os afetos e conter a violência pela via da coerção, é capaz de criar estabilidade social, convertendo o medo difuso da morte em temor à lei. Afinal, as leis naturais são contrárias às paixões, e, na ausência de um temor respeitoso, não há segurança capaz de garantir proteção recíproca entre os homens. Portanto, é necessária a sujeição para haver a paz.

Nesse paralelo, ambos reconhecem na transferência do poder individual para o coletivo os alicerces da ordem social. A busca por poder individual cede lugar ao pacto coletivo, sendo necessário cercear as liberdades individuais em prol da convivência e da segurança, a fim de evitar a repetição de um ciclo destrutivo de busca pelo poder absoluto. Em Hobbes, essa transferência resulta na formação do poder externo do Leviatã, que se torna a força suprema responsável por regular as paixões

humanas e garantir a estabilidade social, detendo a "espada", ou seja, o monopólio da violência. O uso da força e do temor são, assim, recursos interligados no Estado, visando garantir que as leis sejam cumpridas. Como uma soma dos direitos de todos os indivíduos que pactuaram, o Estado exerce um poder centralizado, cuja função é organizar e assegurar a manutenção da paz. Dependendo da forma de governo, o poder e a soberania podem se concentrar em uma única pessoa, como na monarquia, ser compartilhados por um grupo, como na aristocracia, ou exercidos coletivamente pelos cidadãos, como na democracia. O Estado, em todos os casos, é estabelecido quando os indivíduos pactuam transferindo seus direitos a um homem ou um grupo de homens que passará a deter o poder, pelo qual todos, sem exceção, ficam subordinados. Contudo, é importante observar que, na transferência de direitos, não está incluída a renúncia ao direito à vida nem à liberdade de defendê-la, caso seja necessário.

Em Freud, embora haja uma ênfase na internalização da violência através do Supereu, que funciona como um regulador interno das pulsões, representando a lei interna, o psicanalista também reconhece, como Hobbes, a importância das instituições sociais e do direito como formas de coação externa e controle dos impulsos humanos. Como na teoria política do filósofo de Malmesbury, para isso é necessária a transferência do uso da força individual para reprimir a destrutividade natural. Assim, a renúncia pulsional e a apropriação das tendências agressivas, mediada pela força do direito e da comunidade política, representam o passo civilizatório decisivo. A liberdade e a força individuais cedidas pelo pacto simbólico tornam-se, então, bens fundamentais da civilização, que não podem prescindir do uso do poder e da violência para manter a comunidade coesa.

Desse modo, análise comparativa entre os estados de natureza em Hobbes e Freud revela não apenas as semelhanças entre suas concepções da natureza humana, mas um núcleo partilhado: a renúncia, em ambos os casos, é a chave que abre a porta para a civilização. A liberdade desmedida se desintegra em violência, tornando-se um terreno de guerra constante, onde o desejo não regulado se torna uma força descontrolada e fatal. Para conter esses impulsos a criação de um poder regulador — seja externo ou interno — é a condição essencial para a paz e a convivência social, sem a qual a natureza humana eventualmente tende ao conflito ou a tirania. Mas se em Hobbes o pacto se dá entre estranhos, ancorado principalmente

no medo, mas também no desejo e na esperança de alcançar melhores fins, na busca da autopreservação individual; em Freud ele se ancora no desamparo, no remorso e na ambivalência afetiva da dupla ódio-amor presente em uma horda familiar, encenando a disputa de Eros e da pulsão de morte, através da pulsão de agressão e de autodestruição.

CONCLUSÃO

Uma estrela
 quiçá tenha luz,
 nada, nada está perdido.
 PAUL CELAN

A reflexão comparativa entre as teorias de Thomas Hobbes e Sigmund Freud, embora enraizada em contextos históricos e epistemológicos distintos, revela uma inquietação comum acerca da natureza humana. Ambos os pensadores buscam compreender a origem do conflito intrínseco entre o indivíduo e seus pares, apontando para uma impossibilidade natural de convivência pacífica. Em suas abordagens, no entanto, surgem divergências centrais que revelam diferentes concepções da natureza humana e do papel do outro na configuração do laço social-civilizatório.

Ao invés de tentar esconder ou negar as rachaduras da natureza humana, Sigmund Freud e Thomas Hobbes, partem do desmonte do ideal racional humano, entendendo que o resultado de negarmos sua face animalesca é o espanto de nos vermos, tarde demais, refletidos no espelho, tomados pelo selvagem que se carrega no interior. Mas apesar de todo ceticismo que revela a escuridão do coração humano, há uma luz que entra nas brechas de sua imperfeição, proporcionando um caminho para a esperança. A falibilidade humana não recai assim em pura resignação, mas abre espaço à verdadeira transformação, que não vem de um pretense ideal, mas da capacidade de reconhecer e compreender as lacunas que nos tornam quem somos. A natureza humana, embora marcada por suas raízes, é capaz de ultrapassar-se a si mesma, mas para isso é necessário como disse Goethe: “renunciar à nossa existência para existir” (1970, p. 224). A vocação natural ao excesso não é dessa forma uma categoria que necessariamente aprisiona o ser humano, podendo sim ser trabalhada.

Resgatando a célebre frase de Thomas Hobbes, na qual apresenta o homem como lobo do homem — uma grande inspiração para Freud em *O Mal-estar na Civilização* — observa-se que ela é frequentemente lembrada apenas parcialmente. Regredindo, ainda mais às raízes, descobrimos que o provérbio que inspira a teoria política hobbesiana tem sua origem na obra *Asinaria*, do comediante romano Plauto (254-184 a.C.), que, na linha 495, escreve: “Lupus est homō hominī, nōn homō, quom quālis sit nōn nōvit”, que pode ser traduzida livremente como “O homem não é homem,

mas um lobo para um estranho, quando não conhece a sua natureza". A chave para a profundidade está no conhecimento da própria natureza humana e é o desconhecimento que nos condena à ferocidade em relação ao outro. O verdadeiro desafio, portanto, é realizar o percurso do *Nosce teipsum* — conhece a ti mesmo. Da desconfiança ao estranho, Thomas Hobbes e Sigmund Freud, propõe a leitura de nossos corações, esses que são os verdadeiros estanhos a nós mesmos. Somente partindo da introspecção verdadeira de sua natureza, inteirando-se de todas suas peculiaridades que dela o homem pode se deslocar. Porém da má fama do moderno filósofo apenas recorda-se o recorte de sua frase originalmente formulada em 1642, na obra *Do cidadão*: “[...] que o homem para o homem é um lobo descarado”, mas esquece-se sua inspiração e sua revelação seguinte: “[...] que o homem para o homem é uma espécie de deus” (1642|1991, p.1). A versão parcial mutila, simplifica e contradiz o sentido pleno da frase original, omitindo a dualidade essencial. Dessa outra dimensão da natureza humana, revela-se que apesar da propensão à belicosidade, o homem também carrega em si a capacidade para o sublime. Sigmund Freud, ao se unir a afirmação da belicosidade da natureza humana, também segue essa trilha ambígua que nos mostra que, do paradoxo entre lobo e deus, podemos descobrir tanto o nosso pior quanto o nosso melhor, encarnados na disputa celestial entre pulsão de morte e pulsão de vida.

Dessa forma, apenas partindo da solidez do conhecimento de si que é possível rebelar-se contra a natureza, como aponta Ribeiro (1984), educando seu desejo, nunca o renunciando. Para Thomas Hobbes, isto requer o pacto, pelo qual os homens deliberam viver de outro modo. Para Sigmund Freud, é necessário o interdito, transformando posteriormente a renúncia ao ilimitado, em instância psíquica, o Supereu. Dessa maneira, se “voltar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, afastar-se da comunidade dos homens” como afirma Freud (1913|2005, p.81), o progresso e a afirmação dos vínculos civilizatórios pagam o preço de ter de revelar a face destrutiva humana, que não pode ser ignorada. Negá-la implica o risco de uma “cegueira” — tal como a de Édipo — que fugindo de seu destino prepara a realização da predição dos oráculos em total ignorância do que orienta sua vida. O fim trágico de seu destino culmina no isolamento, afastando-o de sua própria comunidade. Porém para que a afirmação da face destrutiva humana não seja o mesmo que uma subordinação resignada ou resulte em pura anarquia pulsional, se exige a tarefa de

implementar uma ordem que imponha a renúncia pulsional submetida a todos igualmente. Nisso consiste a superação da natureza humana, de sua face animalesca.

Assim, o triunfo da lei que nos humaniza está em reconhecer que da natureza humana não nos reduzimos nem deduzimos: um trabalho contínuo é necessário para conciliar o homem com o homem, as paixões com a vida. Dessa metamorfose, é possível transitar da guerra à paz; do lobo ao deus mortalmente humano. Esse paradoxo, que constitui o permanente dilema ao qual o homem está submetido, deve ser enfrentado para que, apoiados sobre os ombros de dois gigantes, possamos enxergar mais além. Como aponta Rocha (2011), a crença na possibilidade de conjugar a preservação da vida com o movimento compulsivo de um gozo ininterrupto talvez expresse um dos grandes desafios da atualidade: restabelecer a fronteira entre o sujeito desejante e o gozo voluptuoso e incessante, que, não raro, o retira da vida. Esse segue sendo, sem dúvida, o desafio essencial da civilização.

REFERÊNCIAS

BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Record, 2023.

BIRMAN, Joel. *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BLOOM, Harold. *Como e por que ler*. Tradução de José Roberto O'Shea. Revisão de Marta Miranda O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.

FREIRE, Christiane Monteiro. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*; tradução e notas de Maria Rita Salzano Moraes; revisão de tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*; tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*; tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 16: O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2005.

FULKS, Betty Bernardo. *Freud e a cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Artigos de metapsicologia, 1914-1917*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*; tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret Ltda, 2014.

HOBBS, T. *De cive*. Tradução de Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig e Bernard Gert. Edição de Bernard Gert. Atlantic Highlands: Humanities Press; Hassocks: Harvester Press, 1978.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. Discurso, São Paulo, Brasil, n. 31, p. 417–440, 2000.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico, paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. Tese de doutorado, USP, 1999.

MACPHERSON, C. B. *Introduction of Leviathan*. Penguin, 1968.

RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RIBEIRO, R. J. *Medo e Esperança em Hobbes*. In: Artepensamento IMS, 2003.

RIBEIRO, R. J. *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero*. In: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de

Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.

RUNCIMAN, D. *Confrontando o Leviatã: Uma história do pensamento político moderno*. São Paulo: Editora Todavia, 2023.

SANTILLAN, J. F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

SOBOLESKI, O. *O medo: uma paixão política em Thomas Hobbes*. Dissertação de mestrado, Unioeste, Toledo, 2011.

STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

STRAUSS, Leo. *Os Pensadores*. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2022. Coleção Folha. Os Pensadores; v. 30. Obra originalmente publicada em 1958.

STRAUSS, L. *La filosofía política de Hobbes – Su fundamento y su génesis*. Trad. Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

WEBER, T. *Hobbes: um positivista ou um jusnaturalista?* Revista Quaestio Iuris, 10(3), p. 1568–1581, 2017.

QUINODOZ, Jean-Michel. *Ler Freud: guia de leitura da obra de S. Freud*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2007.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br