

Capítulo 4

O indivíduo e o sujeito

Denise Maria de Oliveira Lima

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

LIMA, DMO. O indivíduo e o sujeito. In: *Diálogo entre a sociologia e a psicanálise: o indivíduo e o sujeito* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 191-246. ISBN 978-85-232-1180-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CAPÍTULO 4

O INDIVÍDUO E O SUJEITO

A presença do social não é uma exterioridade, mas uma imanência constitutiva do sujeito. (ROUANET, 1985, p. 115)

A trajetória assumida, neste trabalho, se iniciou com o terreno epistemológico no qual me situo, seguindo pela delimitação dos campos dos quais tratei – sociologia e psicanálise –, estabelecendo alguns dos possíveis pontos de interseção e confluência entre ambas, exemplificando e ilustrando, através de Norbert Elias, com seu conceito de civilização. Em seguida, foi apresentada uma síntese das obras de um dos autores que mais contribuíram para esse diálogo, Sérgio Paulo Rouanet.

Chegou a hora de eu fazer esse diálogo, à luz da teoria da complexidade, a partir dos cruzamentos interdisciplinares da sociologia e da psicanálise, inspirada pelos autores que fizeram isso antes de mim, em especial Rouanet. Chegou a minha hora, portanto, de enfrentar o esforço de teo-

rizar sobre a questão dos mecanismos sociais e psíquicos que constituem o ser humano e que o bloqueiam em sua emancipação: de um lado, temos o indivíduo – condicionado por mecanismos sociais –, de outro, o sujeito – determinado por mecanismos psíquicos – os quais, entrelaçados, imiscuídos, amalgamados, compõem – em rede complexa –, a subjetividade humana, sobredeterminada.

Antes de tudo, uso o termo indivíduo para designar o agente social, diferenciado de um todo, distinto de uma massa homogênea, dotado de uma consciência individual, destacada de uma consciência coletiva. Refiro-me àquele que convive em sociedade, que pratica ações, sofre condicionamentos, enfim, ao indivíduo contemplado pela sociologia. Dizendo de outra forma, levo em consideração a dimensão social do ser humano, independentemente de sua dimensão psíquica, esta tratada pela psicologia, e, em especial, pela psicanálise.⁹⁶

Uso o termo sujeito para designar a dimensão psíquica do ser humano, estudada pela psicanálise: o sujeito dividido, o sujeito que desconhece a si próprio. O sujeito inconsciente, sobredeterminado, em sua vida mental, pelas instâncias do Eu, Supereu e Id,⁹⁷ pelo princípio do prazer e da realidade, pelas pulsões, pelas defesas. O indivíduo está num plano intermediário entre o singular e o universal, ou seja, no plano do particular (não é de todos e nem de um só); o sujeito está no plano do singular.⁹⁸

⁹⁶ Como separar coisas inseparáveis? Como separar o ser social do indivíduo singular? Penso que, advertidos desse paradoxo, poderemos focalizar, teoricamente, um aspecto, para efeitos de estudo, não perdendo de vista o outro que lhe é imanente.

⁹⁷ Para compreender o caráter complexo da tradução recorro a Paulo Cesar de Souza, tradutor de Freud, Nietzsche e Brecht, em *Palavras de Freud. O vocabulário freudiano e suas versões* (1998).

⁹⁸ Proponho essa delimitação dos conceitos de indivíduo e sujeito para melhor desenvolver os condicionamentos/determinações que os constituem e os submetem, sem desconsiderar outras definições, como a de sujeito cognoscente de Kant e a de indivíduo histórico de Weber. Assim, pretendo direcionar, em razão do diálogo mais direto entre a psicanálise e a sociologia, a sobredeterminação que os conceituam como agente (do lado da sociologia) e como singular sujeito (do lado da psicanálise).

INDIVÍDUO

Nesta parte do presente trabalho, vou recorrer a Pierre Bourdieu e a Norbert Elias e às suas respectivas concepções de *habitus*, com as quais pretendo discutir a formação e os condicionamentos sociais do indivíduo. Antes disso, porém, vou expor um estudo sobre o tema que traz elucidações importantes para a sua conceitualização. Trata-se de uma série de ensaios escritos por Barbara Freitag, em *O indivíduo em formação* (2001).

Cada indivíduo é um representante singular da espécie humana, que potencialmente é dotado de razão. Apesar das diferenças de cor, religião, classe social, nacionalidade, existe uma natureza humana comum a todos os homens [...]. (FREITAG, 2001, p. 19)

O indivíduo, para que seja um representante da espécie humana, pode e deve ser educado,⁹⁹ socializado – é uma condição *sine qua non*.¹⁰⁰

Freitag desenvolve seu estudo sobre a educação a partir de uma ótica interdisciplinar, promovendo um diálogo entre os pontos de vista filosófico, psicológico, literário, sociológico e psicanalítico.¹⁰¹

Do ponto de vista filosófico, recorre a Sócrates, Platão, Rousseau e Kant, para examinar a questão da ensinabilidade do conhecimento e das virtudes, a qual exige esclarecimentos

[...] sobre a natureza humana e sua plasticidade, sobre a função do educador, os processos de transmissão do conhecimento, os valores e os conteúdos veiculados, sobre a natureza da sociedade e seus grupos de interesse [...]. (FREITAG, 2001, p. 8)

⁹⁹ Não estou me referindo à dimensão formal da educação, mas, simplesmente, no sentido dicionarizado da palavra.

¹⁰⁰ Essa é a ideia de Kant, de Durkheim, de Freud, de Elias, entre outros, para os quais, cada qual à sua maneira, o indivíduo só pode viver em sociedade se for por ela ser socializado.

¹⁰¹ Não é demais salientar que Freitag também estabelece o diálogo interdisciplinar em seus trabalhos, inclusive em suas conferências, como, por exemplo, “Um diálogo entre a arquitetura e a psicanálise”, proferida na Academia Brasileira de Letras, em 2007.

Do ponto de vista psicológico, examina as condições e predisposições dos indivíduos para o aprendizado de conhecimentos teóricos e práticos e para a construção do julgamento moral, à luz de Jean Piaget (1932) e Lawrence Kohlberg (1983-1987), seu discípulo de Harvard, entre outros.

Do ponto de vista literário, busca chamar atenção para o fato de que a literatura clássica e a contemporânea podem fornecer,

[...] de forma fascinante e sedutora [...] subsídios inestimáveis para a compreensão dos processos de moldagem [*Bildung*] dos personagens segundo uma imagem ou modelo socialmente recomendado e individualmente desejado [...]. (FREITAG, 2001, p. 9),

bem como assumir, além da função estética, uma função pedagógica, ou seja, a literatura pode funcionar como agente socializador, ao lado de pais, mestres, textos pedagógicos etc. Para isso, discute romances que são considerados de formação, como os de Rousseau, de Goethe e de Pestalozzi.

Do ponto de vista sociológico, examina as instituições socializadoras (família, escola, igreja, associações etc.) como uma moldura socialmente preestabelecida, com suas normas e exigências, através das quais “[...] bem ou mal fica assegurada a objetivação de aspirações subjetivas e pulsionais no interior da sociedade dada [...]” (FREITAG, 2001, p. 10), através da leitura de Durkheim e outros. Para ilustrar essa temática, analisa a formação do indivíduo através da instituição, recorrendo à obra-prima de Raul Pompéia, *O ateneu* (1888).

Freitag admite ter sido guiada também pelos mecanismos inconscientes estudados por Freud em *A Interpretação dos sonhos* para essa sua reflexão sobre a formação, a socialização, a construção e o aprendizado dos indivíduos.

É muito interessante a apropriação que ela faz dos conceitos de condensação e deslocamento, mecanismos próprios do funcionamento inconsciente: pela condensação, reúnem-se, num mesmo bloco temático, descrições e análises dispersas nos textos literários, filosóficos, sociológicos e psicológicos, ou seja,

Ao juntar, em um mesmo texto, conotações distintas de um mesmo conceito, relacionando textos que pertencem a diferentes campos do saber, ganha-se em

riqueza e sofisticação semântica, captando todas as nuances de um conceito, mesmo que estas estejam dispersas pelos múltiplos saberes. Neste sentido, a perspectiva inter e multidisciplinar pode resultar em um alargamento do horizonte conceitual e em uma melhor compreensão de fenômenos sociais e psíquicos altamente complexos. (FREITAG, 2001, p. 12)

Freitag exemplifica esse processo com conceitos que têm uma multiplicidade de conotações, que se desdobram em múltiplas facetas, como é o caso da *Paidéia* grega ou da *Bildung* alemã,¹⁰² de difícil tradução para o português; também como o conceito de “disciplina”, central para a questão da educação, pode ter conotações diversas, condensadas, positivas e negativas, às quais, analisadas, enriquecem a sua compreensão.

Com o conceito de deslocamento, é possível desmembrar um mesmo bloco temático em suas múltiplas dimensões, transpondo-as de um texto para outro.

Este desvendamento dos múltiplos significados e sua projeção para diferentes áreas do saber resultam em uma definição mais precisa e sutil, conquistada, neste caso, através do *deslocamento* do conceito da área pedagógica, onde seu conteúdo semântico parece claro e inquestionável, para outras áreas do conhecimento, onde novas conotações lhe são ou podem ser acrescidas, com ganho de informação e alargamento da consciência crítica. (FREITAG, 2001, p. 13)

E pergunta Freitag: nessa analogia com a psicanálise, quem seria o paciente? Seria a educação, em suas múltiplas conotações dos conceitos de *Paidéia* e *Bildung*! Ao colocar a educação no divã, ela vai se aprofundar nos conteúdos condensados desse conceito, bem como deslocá-los para as diversas áreas do conhecimento, revelando, também, as determinações inconscientes a que estão submetidos e proporcionando-nos, como diz, um “alargamento da consciência crítica”.

¹⁰² A autora recorre às várias tematizações de diversas disciplinas para conceituar a *Bildung*. Da estética e da arte, toma emprestado o conceito de moldagem de um personagem segundo um ideal; da teoria moral e psicológica, toma a conotação de construção do caráter da pessoa; da sociologia e da ciência política, busca um objetivo social e um ideal comunitário, a ser posto em prática por todos e cada um. (FREITAG, 2001, p. 12-13)

Admite, também, como pano de fundo, a *episteme* iluminista, “[...] a busca da autonomia (intelectual e moral) e da liberdade do homem dotado de razão no plano individual e coletivo [...]” (FREITAG, 2001, p. 16), que tem em comum, com os filósofos gregos, a defesa do indivíduo, da razão e da universalidade da natureza humana.¹⁰³

Temos, nesse estudo, uma importante reflexão sobre a educação, sem a qual o ser humano não adquire essa condição, sobre a pedagogia de qualidade, sobre a possibilidade e a necessidade de formar “[...] um cidadão [...] mais virtuoso, honesto, sábio e justo [...] uma sociedade [...] mais ética, justa e solidária, através de um esforço conjunto e coletivo de *educação para todos* [...]”. (FREITAG, 2001, p. 26)

Esse estudo é importante, também, para mostrar que o conceito de indivíduo está atrelado às condições sociais, históricas, políticas, econômicas e psíquicas, imprescindíveis à sua constituição, emergência, sobrevivência e convívio no contexto da sociedade na qual está inserido – em que se destaca o processo de educação, que deve ser voltada para “[...] a realização de um ideal pedagógico comprometido com a idéia da perfectibilidade humana e da perfectibilidade da humanidade [...]”. (FREITAG, 2001, p. 22)

É preciso reconhecer que

[...] precisamos conhecer a fundo a natureza dos processos sociais e psicológicos que envolvem a constituição da consciência moral do indivíduo e a validação social de normas e valores [...] no interior de grupos e sociedades históricas [...]. (FREITAG, 2001, p. 50)

¹⁰³ A *universalidade da natureza humana* quer dizer que todos somos iguais, apesar das diferenças culturais, sociais etc. Iguais no sentido de que somos todos companheiros do mesmo barco, neste navegar que é preciso, no mesmo planeta, que, por sinal, nem é muito grande, diante do universo. Sabemos que não podemos admitir duas categorias de cidadãos – como já aconteceu em outras épocas e ainda acontece, hoje – os que têm condições aquisitivas para ter direito à educação e a tudo o que ela pode propiciar, e os que são excluídos, carentes, imigrantes e pobres do mundo inteiro.

CONTEXTUALIZANDO O CONCEITO DE *HABITUS*

Para situar o conceito de *habitus* na vasta rede teórica de Bourdieu e de Elias, vale à pena lembrar, rapidamente, os seus principais conceitos, com os quais aquele está em conexão. Apresento, primeiramente, os de Bourdieu.

Espaço social: ao apresentar o modelo de espaço social, Bourdieu toma como ponto de partida o caso particular da França – pesquisa inseparavelmente teórica e empírica, a respeito de um objeto bem situado no tempo e no espaço, ou seja, a sociedade francesa nos anos 70, que mobiliza uma pluralidade de métodos quantitativos e qualitativos, estatísticos e etnográficos, macro e micro sociológicos, de observação e de avaliação – mas que pode ser aplicado a qualquer outra sociedade. Para capturar a lógica mais profunda do mundo social, de acordo com o teórico, torna-se necessário submergir na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, para, então, construí-la como “caso particular do possível” (expressão tomada de Gaston Bachelard).

Uma análise do espaço social tem como objetivo apanhar o invariante, a estrutura, na variante observada, apreendendo estruturas e mecanismos de construção, de reprodução e de transformação do espaço social, de forma que este venha a representar um modelo com validade universal.

Qual é a noção de espaço para Bourdieu: conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento. E, também, por relações de ordem, como acima, abaixo, entre.

O espaço social é um campo de forças, campo de lutas, no qual os agentes se enfrentam com meios e fins diferenciados, conforme a sua posição na estrutura do campo, contribuindo para a sua conservação ou para a sua transformação. O espaço social é constituído pelos agentes ou grupos, aí distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas, de acordo com os dois princípios de diferenciação: **o capital econômico e o capital cultural.**

Os agentes são distribuídos no espaço social segundo duas dimensões: a primeira, de acordo com o volume global de capital que possuem (dos dois tipos); a segunda, de acordo com o peso relativo dos diferentes tipos de capital – econômico e cultural – no volume global de seu capital. Por exemplo: os que possuem um grande volume de capital global (econômico+cultural), como empresários, profissionais liberais, professores, opõem-se aos menos providos, como os operários não qualificados. Na perspectiva do peso relativo do capital econômico e do capital cultural, os empresários (ricos em capital econômico) se opõem aos professores (relativamente mais ricos em capital cultural do que econômico).

Às duas dimensões desse espaço correspondem dois conjuntos de mecanismos de reprodução diferentes – cuja combinação define o modo de produção – que fazem com que o capital puxe o capital e com que a estrutura social tenda a perpetuar-se (não sem sofrer deformações importantes).

O espaço de posições sociais se converte em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (*habitus*). Cada classe de posições corresponde a uma classe de *habitus*: as diferentes posições no espaço social correspondem a um sistema de separações diferenciais nas propriedades dos agentes, isto é, em suas práticas e nos bens que possuem.

O espaço social, realidade invisível, é espaço de diferenças, de posições diferenciadas e definidas pelo lugar que ocupam na estrutura de distribuição dos tipos de capital, o qual, por sua vez, comanda as representações desse espaço, bem como as tomadas de posição nas lutas que irão conservá-lo ou transformá-lo. O espaço social é a realidade primeira e última que determina até as representações que os agentes sociais podem ter dele.

Capital é a incorporação quantitativa e cumulativa de qualidades ou bens. Quando os bens, econômicos ou financeiros, herdados ou adquiridos, se acumulam no curso do tempo em mãos de agentes ou instituições, temos o *capital econômico*.

O *capital cultural* se refere à aquisição progressiva de conhecimento: quanto maior o conhecimento específico em várias áreas de produção cultural, maior é o *capital cultural*.

A reprodução da estrutura de distribuição do *capital cultural* se dá na relação entre as estratégias das famílias e a lógica específica da instituição escolar. Quais são estas estratégias de reprodução: estratégias de fecundidade, estratégias matrimoniais, de herança, econômicas e estratégias educativas. Bourdieu enfatiza as instituições de ensino – sua posição no espaço social, marcadas hierarquicamente pelas instâncias de consagração e reconhecimento – como geradoras de *capital cultural*.

Além do capital *econômico* e *cultural*, Bourdieu faz referência ao *capital político* – o que assegura a seus detentores uma forma de apropriação privada de bens e de serviços públicos, espécie de posição na hierarquia dos aparelhos políticos e a antiguidade de cada agente e sua linhagem nas dinastias políticas – e o *capital social* – que se refere às relações acumuladas de familiares e amigos cujas posições oferecem bens ou serviços.

Em suas análises mais antigas sobre a honra, reformuladas várias vezes, Bourdieu verifica que as lutas pelo reconhecimento são uma dimensão fundamental da vida social, baseando-se na acumulação de uma forma particular de capital, o *capital simbólico*. Honra, aqui, tem o sentido de reputação, de prestígio, de capital fundado sobre o conhecimento e o reconhecimento, sobre a autoridade e a fama.

Quanto à *Teoria dos campos*, já foi apresentada em capítulo anterior.

A noção de *trajetória*: a relação entre os agentes – e suas disposições que constituem seus *habitus* e as forças do campo – se objetiva em uma trajetória e em uma obra.

Diferente da biografia, a trajetória descreve a série de posições sucessivamente ocupadas pelo autor em estados sucessivos do campo – é apenas na estrutura de um campo, relacionalmente tomado, que se define o sentido dessas posições sucessivas. A noção de trajetória difere da biografia porque:

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um

sujeito cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede [...]. (FREITAG, 2001, p. 71)

Enfim, só podemos compreender uma trajetória se tivermos construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou.

Passemos agora a alguns conceitos fundamentais de Norbert Elias, cujo esclarecimento talvez seja útil para se entender o seu conceito de *habitus*, o qual está inserido nessa rede teórica.

Civilização, para Elias, diz respeito, em primeiro lugar, à auto-regulação individual de impulsos do comportamento, determinado por afetos e pulsões, já que ele não acredita que o ser humano seja civilizado por natureza. Elias admite, no entanto, que o ser humano possua uma disposição que torna possível, sob determinadas condições, um controle de tais impulsos para que consiga conviver consigo próprio e com os outros seres humanos. Sem controle desses impulsos, os processos de civilização não seriam possíveis.

Se Elias diz que os seres humanos não são civilizados por natureza, está dizendo que não possuem uma regulação “nativa” dos seus afetos e pulsões, regulação esta necessária para conviver com os seus pares. Mas, ao possuir uma disposição que torna possível a autorregulação, os seres humanos podem consegui-la, mediante “[...] a aprendizagem pessoal dos controles dos afetos e pulsões, no sentido de um modelo de civilização específico da sociedade [...]”. (ELIAS, 2006, p. 21)

Elias se pergunta, ao investigar o processo de civilização, quais são os elementos invariáveis, e, também, os variáveis, a que o conceito de civilização se refere. Os elementos invariáveis, que encontramos em todas as sociedades humanas, são as coações exteriores – tanto as naturais como as sociais – que se convertem em autocoações, indispensáveis, mas “[...] nem todos os tipos de coação exterior são apropriados para produzir o desenvolvimento de instâncias individuais de autocoação e muito menos para fomentá-las em massa [...]”. (ELIAS, 2006, p. 22) Assim, diz ele, por exemplo,

A coação exterior na forma de violência física é menos indicada para a formação de instâncias constantes de autocontrole que a persuasão paciente; coações exteriores que oscilam freqüentemente entre a ameaça violenta e a demonstração calorosa de amor são menos indicadas que as coações exteriores constantes fundamentadas no calor afetivo, que dá segurança. (ELIAS, 2006, p. 22)

O amplo processo de civilização – desde que o mundo é mundo, dos primórdios aos dias atuais – tem sido dominante, mas convive constantemente com contraprocessos descivilizadores, os quais, nada garante, possam prevalecer. Elias se refere ao enorme crescimento das “unidades de subsistência humana”, ou seja, pequenos grupos ou tribos, compostos de poucas pessoas, que se multiplicaram, com o curso do tempo, em estados nacionais que compreendem milhões e milhões de pessoas. Isto tem exigido novos modelos de civilização, ou seja, o aflorar de novas “figurações” (conceito apresentado a seguir).

Observamos que ainda não temos o conceito de civilização, no sentido estrito. A não ser uma de suas condições, que é a autorregulação dos impulsos individuais, que permite o convívio dos seres humanos entre si. E que esta autorregulação provém, inicialmente, de fatores exteriores, sem os quais os indivíduos não podem aprender o autocontrole.

O que é variável no processo de civilização são os seus processos especiais, de tribo para tribo, de nação para nação. Que diferem, em razão das particularidades de seu destino social. Assim, é variado o desenvolvimento dos processos especiais de civilização, bem como as figurações dos modelos, que encontram uma de suas “[..] expressões mais prementes no *habitus* social comum dos indivíduos que formam entre si uma determinada unidade de subsistência [...]”. (ELIAS, 2006, p. 23) Isto se refere às formas específicas de auto-regulação, absorvidas mediante o aprendizado de uma linguagem comum, ou seja, no caráter comum do *habitus* social.

Dos elementos invariáveis, comuns a todos os processos de civilização (e também de descivilização) se destaca a sua direção. Por exemplo, o equilíbrio entre as coações exteriores e as autocoações se transformam no sentido de um direcionamento específico. Assim, nos estágios iniciais de desenvolvimento, as instâncias de autocoação – mais frágeis e perme-

áveis às pulsões – precisam do reforço constante por meio de coações exteriores. Entre estas, destacam-se as forças da natureza, as ameaças provenientes de grupos inimigos e, até mesmo, dos próprios membros do grupo, além das coações da imaginação coletiva, representadas por espíritos, deuses e mitos, os quais, em estágios posteriores, serão substituídos, em grande medida, pela consciência e pelo entendimento individuais.

Esta passagem indica uma direção do processo de civilização. Não quer dizer que o incremento dos autocontroles seja significativo para tal processo. Pois, diz Elias, a intensidade do autocontrole não é critério para o direcionamento de um processo de civilização. Autocoações muito intensas dos impulsos convivem com sua liberação descontrolada ou com coações cruéis em relação a outros seres humanos.

Um dos principais critérios para o direcionamento do processo de civilização, diz Elias, é a transformação do *habitus* social dos indivíduos em direção a um modelo de autocontrole proporcionado, universal e estável. (ELIAS, 2006, p. 24) Ainda que possam depender das coações exteriores, ganham maior autonomia, no curso do processo de civilização. Significa a capacidade (pouco investigada, diz Elias) do desvio dos impulsos de seus fins primários para fins secundários, e, também, da “[...] transformação sublimatória dos impulsos comportamentais mais animalescos, prenes de pulsões [...]”. (ELIAS, 2006, p. 25) No trecho que se segue, Elias nos traz mais um critério embutido no seu conceito de civilização:

Em conexão com a crescente autonomização das instâncias individuais de auto-regulação – das quais fazem parte o entendimento e a consciência, o ego e o superego –, amplia-se também manifestamente o alcance da capacidade de um ser humano de se identificar com outros seres humanos, em relativa independência do grupo a que pertençam, e portanto amplia-se também sua capacidade de sentir simpatia por eles. Descivilização significa então uma transformação em direção oposta, uma redução do alcance de simpatia. (ELIAS, 2006, p. 25)

Podemos ver, portanto, que o conceito de Elias de civilização, e de processos de civilização, tem a ver com a capacidade, – *aprendida* –, dos seres humanos se identificarem com outros seres humanos, de convive-

rem uns com os outros. De desenvolverem relações de empatia, de aprenderem a se colocar no lugar do outro. De se transportarem para o lugar do outro, em tudo o que este tem de igualdade (todos somos seres humanos) e de desigualdade (todos somos absolutamente singulares). Esta capacidade de simpatia não é natural, não vem da natureza do ser humano, mas deve ser aprendida socialmente, no sentido de que as pulsões individuais devem ser controladas.

Elias se refere, explicitamente, a Freud e a seu conceito de pulsão. Devemos consultar o fundador da psicanálise para entender o conceito de pulsão, que é complexo. Pulsão de vida (autopreservação e preservação da espécie, inicialmente opostas, mas, depois, na segunda tópica, reunidas sob este nome: vida) e pulsão de morte, que diz respeito (menos que autodestruição e a agressão contra o outro) à volta a um estado inorgânico do ser. Não sei o quanto Elias se aprofundou na teoria freudiana das pulsões, mas sei que ele pegou o substancial deste conceito: é preciso ter um controle sobre elas, recalá-las, reprimi-las, seja lá qual for o termo da escolha de cada um, para que o convívio humano seja possível. Sem o autocontrole das pulsões, o indivíduo mata, quer para si o que o outro quer também, ou seja, não há possibilidade de convívio pacífico entre os humanos. Freud pensava assim. Em *O mal-estar na civilização*, um de seus estudos sociais, Freud apresenta a sua ideia de que o homem não vive na natureza, e sim na cultura, e, para tal, é preciso que as pulsões sejam reprimidas. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, formula sua teoria da identificação, preciosa para o entendimento desta discussão.

A essência da teoria de Elias consiste em afirmar que o ser humano tem que aprender a conviver com os seus semelhantes, pois ele não é capaz, sozinho, de autorregulação de seus impulsos afetivos. Precisa de mecanismos exteriores de coação... Mas de onde vêm tais forças exteriores de coação?

Não existem “forças exteriores de coação” a não ser por força dos indivíduos que compõem qualquer sociedade humana. Se eles não são capazes, sozinhos, de autocoação, como poderiam ser capazes de promover coações exteriores a eles? Poderíamos, aqui, introduzir o conceito freu-

diano de repressão? Como funcionam, como forças exteriores de coação, o direito, as normas, as leis? O próprio “dom” de Mauss é socialmente regulado. O indivíduo age socialmente, pois é um ser social, sujeito aos “fatos sociais”.

Deixemos esta questão para depois. Aqui, também, os estudos da psicanálise e os de sociologia podem ser entrelaçados.

Vamos, agora, ao conceito de figuração, o qual, talvez, pode trazer uma luz a essa discussão.

Figuração exprime uma forma, absolutamente determinada, com que os seres humanos convivem, em todas as sociedades, grandes ou pequenas, “[...] mesmo no caos, na desintegração, na maior desordem social [...]”. (ELIAS, 2006, p. 26) Este conceito se refere especificamente aos seres humanos, os únicos que formam configurações uns com os outros, em razão de sua interdependência fundamental.

Diz Elias (2006, p. 25) que o modo da vida conjunta, em pequenos ou grandes grupos é, de certa forma,

[...] singular e sempre co-determinado pela transmissão de conhecimento de uma geração a outra, portanto por meio do ingresso do singular no mundo simbólico específico de uma figuração já existente de seres humanos [...].

Os seres humanos só podem se orientar no mundo e se comunicar uns com os outros mediante símbolos socialmente aprendidos, a exemplo do aprendizado de uma língua, sem a qual permanecem fora das figurações, e, portanto, deixam de ser humanos.

O crescimento de um jovem em figurações humanas, como processo e experiência, assim como o aprendizado de um determinado esquema de auto-regulação na relação com os seres humanos, é condição indispensável do desenvolvimento rumo à humanidade. *Socialização e individualização* de um ser humano são, portanto, nomes diferentes para um mesmo processo. Cada ser humano assemelha-se aos outros e é, ao mesmo tempo, diferente de todos os outros. (ELIAS, 2006, p. 26)

Aqui, Elias faz uma observação de que as teorias sociológicas deixam sem resolver o problema da relação entre indivíduo e sociedade. Correndo o perigo, de um lado, de tratar o indivíduo como se existisse por si mesmo. E, de outro, de tratar a sociedade como se fosse um sistema para além dos indivíduos singulares. Para ele, a sociedade humana não é um aglomerado cumulativo de indivíduos.

[...] uma criança se torna um indivíduo humano por meio da integração em determinadas figurações (como, por exemplo, em famílias, em classes escolares, em comunidades aldeãs ou em Estados), assim mediante a apropriação e reelaboração de um patrimônio simbólico especificamente social. (ELIAS, 2006, p. 26)

E as figurações se transformam, possuem peculiaridades estruturais. São representantes de uma ordem de tipo particular, não são fixadas, nem com relação ao gênero humano, nem biologicamente. As figurações que os seres humanos formam uns com os outros se transformam em planos e tipos diferentes. Por exemplo, um ser humano singular pode ter certa autonomia em relação a determinadas figurações, mas não em relação às figurações em geral (apenas em casos extremos, como o da loucura). Por outro lado, as figurações podem ter certa autonomia em relação a determinados indivíduos, mas não em relação aos indivíduos em geral.

Um ser humano singular pode possuir uma liberdade de ação que lhe permita desligar-se de determinada figuração e introduzir-se em outra, mas se e em que medida isto é possível depende de fato das peculiaridades da figuração em questão [...]. (ELIAS, 2006, p. 27)

Com isso, ele admite evitar o dilema sociológico indivíduo *versus* sociedade, dilema “[...] que se baseia na verdade em um jogo, de tipo extracientífico, com palavras ou com valores [...]”. (ELIAS, 2006, p. 27)

Gey Espinheira (2008, p. 17), ao comentar o conceito de figuração de Elias, nos diz:

Relação que os indivíduos tramam entre si em determinados contextos significativos produzindo interdependências de sentido em suas ações.

Precisamente por compreenderem o sentido das ações é que a interdependência traça o significado maior do contexto social em que esses indivíduos estão, de modo que se pode perceber a realidade tanto a partir da estruturação da configuração, como pelo sentido dela nos indivíduos que aí estão a jogar o jogo da vida cotidiana.

Podemos entender figuração como uma disposição complexa de uma ordem possível, na qual é preciso que o indivíduo seja integrado para adquirir a condição de humano; que esteja inserido na rede de transmissão de conhecimento das gerações anteriores – e, principalmente, imerso no patrimônio simbólico social, representado principalmente pela linguagem. E que tenha aprendido determinado esquema de auto-regulação (controle dos afetos e pulsões), na relação com os outros.

Os seres humanos singulares se transformam. As figurações que eles formam, uns com os outros, se transformam. Enfim, o conceito de figuração diz respeito à constante mutação, presente nos processos sociais, ainda que tenha características estruturais específicas, que remetem, basicamente, ao modo de se estabelecer o convívio entre os seres humanos, que precisam uns dos outros. Poderíamos invocar aqui o Direito, o *jus naturalis*, a gênese da instituição das regras e normas do convívio social.

Vamos, agora, ao terceiro conceito fundamental de Elias: o de processos sociais.

O termo *processos sociais* designa um modo para se explicar conceitualmente tendências de longa duração, não planejadas, que levam do passado ao futuro, passando pelo presente, em cujo interior as relações sociais e as configurações constituem apenas um momento desses processos. Ao mesmo tempo em que não planejadas, essas tendências são estruturadas e orientadas no desenvolvimento de estruturas da sociedade e estruturas da personalidade. Não posso deixar de lembrar Bourdieu, como já visto, quando ele diz que as estruturas são estruturantes porque são estruturadas.

O conceito de processo social refere-se às transformações amplas, contínuas, de longa duração – ou seja, em geral não aquém de três gerações

– de *figurações* formadas por seres humanos, ou de seus aspectos, em uma de duas direções opostas [...]. (ELIAS, 2006, p. 28, grifo do autor)

O que ele quer dizer é que os processos sociais são bipolares, no sentido de um caráter de uma ascensão, e, outro, de um declínio, independente do fato do observador considerá-los bons ou ruins. Outros instrumentos conceituais para a investigação dos processos sociais são definidos aos pares, como integração e desintegração, engajamento e distanciamento, civilização e descivilização. Estes indicam a sua direção, o que os distinguem dos conceitos históricos, uma vez que os processos sociais podem ter, em estágios anteriores ou posteriores, a mesma direção. Por exemplo, movimentos de distanciamento ou integração podem ser observados tanto na Idade da Pedra, como na época atual. Esses pares de conceitos opostos, que “[...] servem para a determinação da direção dos processos sociais, [...] podem servir para a determinação de oposições e tensões estruturais no interior de um movimento processual em cada época considerada [...]”. (ELIAS, 2006, p. 29) São necessários para a determinação de fases de um processo social, e, principalmente, pela mudança nas relações de poder, que favorecem determinadas posições sociais, desfavorecendo outras.

Ele defende que existem rupturas na dominância de um centro de poder, ou seja, os processos sociais não planejados têm uma dinâmica imanente de lutas de poder que determinam as direções. Nesta perspectiva, os processos sociais são impulsionados pelas tensões e conflitos relacionados à monopolização de meios de satisfação das necessidades sociais, os quais, na verdade, são meios de poder. Elias parece que antevê a direção dos processos sociais, quando diz que estes englobam a humanidade. Diz ele que “[...] antigamente, o conceito de humanidade referia-se a uma imagem ideal distante, sempre pacífica e harmônica. Hoje, refere-se a uma realidade rica em conflitos e tensões [...]”. (ELIAS, 2006, p. 31)

Elias não dissocia processos sociais e ações individuais, para ele inseparáveis. Assim, como o indivíduo recebe uma língua já dada, específica de uma determinada sociedade, suas ações são derivadas de processos sociais que já estão em andamento. Se estes são, relativamente, autônomos

diante de ações de seres humanos singulares, não são independentes destas ações e dos seres humanos que as praticam. “Essa autonomia relativa dos processos baseia-se na vida em comum de uma pluralidade de seres humanos mais ou menos dependentes uns dos outros e que agem uns com os outros, ou uns contra os outros [...]”. (ELIAS, 2006, p. 31). Diz ele:

A autonomia relativa dos processos sociais baseia-se, em outras palavras, no contínuo entrelaçamento de sensações, pensamentos e ações de diversos seres humanos singulares e de grupos humanos, assim como no curso da natureza não-humana. Dessa interdependência contínua resultam permanentemente transformações de longa duração na convivência social, que nenhum ser humano planejou e que decerto também ninguém previu. (ELIAS, 2006, p. 31)

Acrescenta Elias – que tem o cuidado de dizer que os conceitos abordados são úteis ao trabalho empírico e teórico da sociologia dos processos – os processos sociais, embora não planejados, mantêm a mesma direção por centenas ou milhares de anos. Por exemplo, temos a ascensão das unidades de subsistência, de menores a cada vez maiores, a um patrimônio de símbolos de conhecimento cada vez mais adequados à realidade.

No âmbito do conceito de constância de direção, Elias não deixa de falar da dinâmica das lutas de eliminação, das lutas concorrenciais entre os grupos humanos providos de maior, ou de menor patrimônio de conhecimento, que remetem, por sua vez, à luta pela sobrevivência. Mas, enfim, “faz parte das peculiaridades dos processos sociais que eles possuam direções, mas assim como a natureza, não possuem nem objetivo nem fim.” (ELIAS, 2006, p. 33)

HABITUS EM BOURDIEU

Chegamos, finalmente, ao conceito de *habitus* de Bourdieu. Ele introduz este conceito ao tentar compreender, através de suas análises da consciência temporal, as condições de aquisição do *habitus* econômico capitalista em pessoas formadas em um cosmos pré-capitalista. Ele admite que a noção de *habitus* foi objeto de inumeráveis usos anteriores,

por autores como Hegel, Husserl, Weber, Durkheim, Mauss, que se inspiraram, senão em uma mesma intenção teórica, mas em uma mesma intenção de busca: as disposições adquiridas, socialmente constitutivas, geradoras das práticas dos agentes.

A noção de *habitus*, enquanto social incorporado e, portanto, individualizado, tende a se sobrepor à oposição entre indivíduo e sociedade – oposição canônica absurda cientificamente, segundo Bourdieu, pois que uma oposição que somente tem realidade política, entre partidários do indivíduo e partidários da sociedade. Seu método de análise, portanto, considera a estrutura (espaço social) e as práticas dos agentes.

Ao rejeitar o pressuposto fundamental do estruturalismo em que os atores sociais são considerados como simples marionetes, regulados por leis mecânicas que lhes escapam, funcionando dentro de um modelo, de regras a partir de uma estrutura – Bourdieu traz tal conceito para explicar um paradoxo. Ele refere-se à ideia de que os atores sociais não são autômatos regulados, nem, tampouco, calculadores racionais. Ou seja, o *habitus* permite o *sens de jeu* (sentido do jogo), que engendra uma infinidade de golpes adaptados à infinidade de situações possíveis, as quais nenhuma regra, por mais complexa que seja, pode prever.

A noção de *habitus* foi reinventada para dar conta desta contradição: condutas orientadas com relação a fins, sem estarem conscientemente dirigidas para e por esses fins. Reinventada, pois retirada de um velho conceito aristotélico-tomista. Aristóteles, e, depois dele, a maior parte dos filósofos modernos, considera o hábito como específico dos seres vivos, opondo-se à inércia dos corpos brutos. Sublinha o filósofo grego que o hábito – disposição permanente, oposta àquilo que é passageiro – pode ter por origem quer a natureza, quer o costume.

Bourdieu afirma que o *habitus* é estruturado através de processos de socialização, provenientes, principalmente, da família e da escola, marcadas pela posição que ocupam no espaço social.

Assim, Bourdieu faz uso deste conceito para escapar da alternativa entre o estruturalismo sem sujeito e a filosofia do sujeito. (Os que acusam Bourdieu de contradição, ou de acúmulo de explicações mutuamente

excludentes, desconhecem por completo as lógicas paraconsistentes que aboliram, da lógica aristotélica, o princípio da não-contradição e o princípio do terceiro excluído).¹⁰⁴

O que é o *habitus*? O próprio Bourdieu (1988, p. 26) responde:

[...] sistema de esquemas adquiridos que funcionam em estado prático como categorias de percepção e de apreciação ou como princípios de classificação ao mesmo tempo princípios organizadores da ação [...]

que constituem o agente social como operador prático de construção de objetos. Um sistema adquirido de preferências, de estruturas cognitivas duradouras – e de esquemas de ação que orientam a percepção da situação e a resposta adequada – que se constituem em diferenças nas práticas e nas opiniões expressas, e que se tornam diferenças simbólicas, portanto, uma linguagem.

O *habitus* é o princípio gerador de práticas distintas e distintivas; é diferenciado, mas também diferenciador. É distinto, mas opera distinções. Contém esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão, de gostos diferentes. Estabelece diferenças entre o que é bom e mau, distinto e vulgar, sem que sejam as mesmas. Vale ressaltar, um mesmo comportamento, por exemplo, pode parecer distinto para um, pretensioso para outro e vulgar para um terceiro.

O *habitus*, portanto, é um conceito que reúne tanto determinações inconscientes – socialmente constituído, abrange a incorporação de sistemas de percepção, de apreciação e de classificação pelos agentes das ações – quanto determinações conscientes. Espécie de “sentido prático”, constituindo-se em um sistema de apreciação – repetindo – não pautado pelo cálculo racional, apesar de incluir as capacidades ativas, criadoras e inventivas do agente.

O *habitus* é a presença da estrutura social na consciência individual, e, ao mesmo tempo, é a presença da dimensão simbólica do sujeito na estrutura social.

¹⁰⁴ Ver *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. (COSTA, 1980)

No lugar de regras, de modelo, de estrutura, fala-se de estratégias, o que implica em situar-se a partir do ponto de vista dos agentes. A ideia de estratégia, como orientação da prática, não é consciente e calculada, nem mecanicamente determinada.

Segundo Bourdieu (1988, p. 23):

[...] o *habitus* produz estratégias que, por mais que não sejam o produto de uma tendência consciente de fins explicitamente apresentados sobre a base de um conhecimento adequado das condições objetivas, nem de uma determinação mecânica pelas causas, são objetivamente ajustadas à situação [...].

Embora tenha todas as aparências da ação racional, na verdade

[...] as condições do cálculo racional não estão dadas praticamente nunca na prática: o tempo é contado, a informação é ilimitada etc.... os agentes fazem, muito mais do que procedessem ao azar, **o único que se pode fazer** [...].¹⁰⁵ (BOURDIEU, 1988, p. 23, grifo nosso)

A noção de *habitus* esclarece a questão da distinção e da diferença – os dominantes só aparecem numa posição dominante porque, tendo nascido em uma posição distinguida, afirmam sua diferença sem necessidade de querê-la; basta ser o que são para ser o que é necessário ser. Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes.

A relação entre o agente e o mundo fica explicada pela influência recíproca de um e de outro: nem tanto o agente, nem tanto o mundo:

[...] o *habitus* mantém com o mundo social, de que é produto, uma verdadeira cumplicidade ontológica, princípio de um conhecimento sem

¹⁰⁵ O grifo foi dado para acentuar que as práticas dos agentes não são conscientemente planejadas de antemão frente às situações e circunstâncias, mas que, diante delas, o que se faz é o único que se pode fazer, com todos os esquemas e sistemas contidos nos seus *habitus*.

consciência, **de uma intencionalidade sem intenção** [...].¹⁰⁶(BOURDIEU, 1988, p. 23, grifo nosso)

A teoria do agente (dimensão social) por oposição à do sujeito (dimensão psíquica) retira deste a determinação soberana de suas ações, sem negar que o agente tem um domínio prático das regularidades do mundo que lhe permite adiantar o futuro, sem ter necessidade de apresentá-lo como tal. O *habitus* é um conceito que possibilita afastar-se da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objeto.

Observação: é importante pensar numa das consequências a que a ideia da determinação social das práticas pode levar, isto é, admitindo-se os determinantes sociais, vislumbram-se as possibilidades de uma certa liberdade com relação a esses determinantes:

[...] paradoxalmente, a sociologia liberta ao libertar-se da ilusão da liberdade, ou mais exatamente, da crença mal colocada nas liberdades ilusórias. A liberdade não é algo dado, mas uma conquista. (BOURDIEU, 1988, p. 27)

HABITUS EM ELIAS

E quanto ao conceito de *habitus* de Norbert Elias? Diferentemente do construído por Bourdieu, que diz respeito ao agente social – agente que se distribui no espaço social, segundo a posição que ocupa – o conceito de *habitus* de Elias diz respeito ao povo de uma nação, de um país, até mesmo de uma tribo, enquanto conjunto de pessoas que habitam um espaço delimitado geográfica, histórica e politicamente.

Diz Elias (1986, p. 16) que

¹⁰⁶ O destaque foi dado para acentuar que “intencionalidade” tem a ver com intencionalidade inconsciente (pois há uma intencionalidade inconsciente, com Freud) e “sem intenção”, que tem a ver com ausência do cálculo racional, consciente.

[...] torna-se logo evidente que o *habitus* nacional de um povo não é biologicamente fixado de uma vez por todas; antes, está intimamente vinculado ao processo particular de formação do Estado a que foi submetido [...].

Não há dúvida de que existem diferenças biológicas, herdadas, entre os povos. Mas povos de composição racial ou etnias semelhantes podem ter *habitus* nacionais muito diferentes. Além disso, o *habitus* desenvolve-se, e muda, ao longo do tempo. Como entender a formação do *habitus* de um povo e suas mudanças ao longo do tempo?

Elias correlaciona a formação e o desenvolvimento do *habitus* às peculiaridades de formação e de desenvolvimento de um Estado. Quais são as peculiaridades significativas para se entender o *habitus* de um povo?

Em primeiro lugar, Elias se refere à localização e mudanças estruturais no povo, em relação às línguas que falavam e falarão mais tarde; nas origens e na diversificação linguística, bem como em relação às sociedades vizinhas que falam outras línguas. Elias explica com exemplos de povos que lutaram por mais de cem anos em defesa das suas fronteiras, destacando que lutas, ameaças, separações de diversos grupos de línguas diferentes exercem uma profunda influência sobre o processo de formação do Estado.

O segundo aspecto do processo de formação do Estado que influencia na formação do *habitus* está intimamente relacionado com o primeiro. Trata-se do papel central das lutas de eliminação entre grupos, integrados seja ao nível de tribos, seja ao nível de Estados. Diz Elias (1986, p. 17):

Fato comprovado que membros de Estados e outras unidades sociais que perderam suas pretensões a uma posição de superioridade em conseqüência de lutas de eliminação passadas necessitam de muito tempo, até mesmo de séculos, para render-se à realidade dessa nova situação e ao conseqüente declínio de seu amor-próprio. E talvez nunca o consigam [...].

Uma reação frequente a tais declínios é negá-lo. Mas, quando não conseguem mais esconder que sua sociedade perdeu a possibilidade de voltar a ocupar uma posição mais elevada na hierarquia das sociedades, e,

assim, perdeu parte de sua independência, então o *habitus* dos membros dessa sociedade mostra traços de depressão, de lamentação e de pesar pela grandeza perdida.

A terceira peculiaridade estrutural, inerente ao processo de formação do Estado, no desenvolvimento do *habitus*, diz respeito às rupturas e descontinuidades, com suas marcas distintivas, que aparecem ao se comparar os processos de formação do Estado em vários países, inclusive os processos civilizatórios. Elias exemplifica com a cidade de Londres, a qual, tendo se mantido por séculos e séculos como capital nacional, reflete a continuidade do desenvolvimento do Estado britânico, com sua elevada estabilidade do desenvolvimento da cultura e civilização que lhe está associada. A Torre de Londres, por exemplo, símbolo da ininterruptabilidade da tradição do país, onde estão guardadas as jóias da coroa, tem a marca de todas as dinastias inglesas. O mesmo poder-se-ia dizer tanto de Paris, como a capital da França, quanto da Catedral de Notre Dame e do Museu do Louvre, símbolos da continuidade do estado francês, ou seja, a formação do Estado contínuo e direto.

O desenvolvimento do Estado, que incide sobre o *habitus* de seu povo, pode, também, ser “flagelado” por rupturas e descontinuidades, proporcionando-lhe (ao *habitus*) características diversas com o decorrer do tempo.

O que faz com que pessoas, as mais diferentes, de uma mesma sociedade, adquiram as mesmas características, tendo, assim, o mesmo *habitus* nacional? É certo que, para Elias, o desenvolvimento de uma nação, ao longo dos séculos, vem sedimentar o *habitus* de seus membros individuais. As instituições têm o papel fundamental de assegurar a aquisição do *habitus* nacional. Exemplo imediato, a língua.

A formalização social de distinções também exerce o seu papel. Por exemplo, a distinção entre aqueles que devem mandar e aqueles que devem obedecer: tal instituição proporciona uma clara orientação para a condução das relações sociais, marcando fronteiras precisas, oferecendo uma base firme para as tomadas de decisões de cada indivíduo.

Elias afirma que mudanças estruturais, que ocorrem na sociedade como um todo, e influenciam as mudanças em padrões de comportamento, observáveis em determinados períodos, podem ser assim levantadas:

- a) O aumento do produto nacional bruto e suas consequências, tanto em relação ao conforto, segurança, saúde etc. dos indivíduos, quanto aos novos problemas que surgem.
- b) Os movimentos de emancipação, que levam a uma inversão na relação de forças, alterando o equilíbrio de poder entre os grupos estabelecidos, dando lugar aos grupos marginais. A mudança das relações de poder leva à incerteza em relação ao status e em relação à identidade social.

O fato é que Elias, ao desenvolver o conceito de *habitus*, condiciona-o ao desenvolvimento do Estado, como diz, “Os destinos de uma nação, ao longo dos séculos, vêm a ficar sedimentados nos hábitos de seus membros individuais [...]”. (ELIAS, 1986, p. 30)

Por *habitus*, portanto, Elias entende “saber socialmente incorporado”, mas, importante ressaltar, não se trata de um conceito essencialista, pois muda ao longo do tempo, ou seja, implica em equilíbrio entre continuidade e mudança; vem substituir a noção de “caráter nacional”, este entendido como algo estático e fixo.

Se o *habitus* é saber socialmente incorporado, também é a forma social de ser, isto é, se expressa como um modo de ser, com identidade, língua e sentimentos comuns, de um determinado povo, em uma determinada época. É constituído no decurso dos processos de longa duração, que compreendem os processos de interdependência, de interpenetração e de figuração social, ou seja, de composição de indivíduos orientados recíproca e mutuamente. Para finalizar, o *habitus* é dependente da fase específica do desenvolvimento da nação-estado.

ENTRELAÇAMENTO DOS CONCEITOS DE *HABITUS*

Entrelaçando Bourdieu e Elias: como podemos ver, a perspectiva relacional – e não substancialista – é comum aos dois autores, assim como outras ideias que estão presentes em seus horizontes teóricos:

- a) A superação da “falsa oposição” (Bourdieu) ou da “polarização” (Elias) entre indivíduo e sociedade, é possível, para o primeiro, através do conceito de *habitus* e, para o segundo, através do conceito de figuração.
- b) A perspectiva histórica aparece como pano de fundo nas teorizações de Bourdieu (historicidade, inclusive dos conceitos e da razão) e de Elias (processos de longa duração etc.).
- c) A incorporação do *habitus*, tanto para Bourdieu, como para Elias, se dá socialmente: Bourdieu enfatiza a escola e a família como instituições através das quais se incorpora o *habitus*. Elias enfatiza a fase específica do desenvolvimento da nação onde os indivíduos estão inseridos, sua inscrição na cadeia de gerações, em uma sucessão ao longo do tempo, inerente aos processos sociais de longa duração. Destaca, também, o papel da figuração, que é a composição de indivíduos, orientados recíproca e mutuamente dependentes, no meio de teias de interdependências.

Diria que há diferenças substanciais de conceituação do *habitus* nestes autores: trata-se de dois conceitos diferentes, para os quais foi usada uma mesma palavra. Bourdieu focaliza o agente e como este adquire, socialmente (família e escola, especialmente), o seu sistema de percepção, apreciação, classificação, preferências, gostos – são estruturas cognitivas duradouras, ainda que não definitivas – que organizam a sua ação no espaço social onde está posicionado. Elias focaliza os membros de uma sociedade dada, o povo de uma nação, o conjunto de pessoas imersas nas redes de interpenetrações, interdependências e figurações, que habitam

um espaço delimitado geográfica, histórica e politicamente, vinculado ao processo de formação e desenvolvimento de um Estado.

Então, o que significa *habitus*?

Habitus é um conceito que explica, com Bourdieu, como somos forjados socialmente e, em parte, quem somos nós enquanto pessoas, porque somos o que somos, porque fazemos o que fazemos. Descreve quem somos, hoje, e como podemos mudar, baseados em nossa história de vida social; situações, pessoas, instituições que nos influenciaram em nosso desenvolvimento.

A depender de nossa posição no espaço social, determinada pelo acúmulo de capital econômico e cultural, herdados ou adquiridos, ao longo de nossa vida, teremos incorporado, socialmente, o *habitus*, o qual nos situa, por sua vez, na vida social. Vale ressaltar, que em parte, o *habitus* determina nossas ações, percepções, classificações, conceitos de vida, e, finalmente, estabelece o que nos é possível pensar e como pensar.

Os principais fatores de incorporação do *habitus* são a família, as pessoas com quem convivemos e as escolas e instituições que frequentamos ao longo de nossa trajetória de socialização.

Por ser incorporado socialmente (e não biologicamente, ou geneticamente etc.), no decorrer de nossa trajetória, e, principalmente, nos cinco primeiros anos de nossa vida¹⁰⁷, o *habitus* tem uma margem de possibilidade de mudança, no sentido em que as disposições incorporadas podem passar por modificações, sempre que as condições de vida sejam modificadas, de alguma maneira. Isto significa que, se nossa posição no espaço social for alterada, no sentido de passarmos a ter mais capital econômico, social, cultural, simbólico, o *habitus* pode vir a sofrer transformações.¹⁰⁸

Com Elias, podemos entender que fazemos parte de uma nação, em um dado momento histórico, que passou por processos de civilização que duraram muitos séculos e foram sedimentando nossos *habitus*; Segundo a sua concep-

¹⁰⁷ Coincide com a formação do inconsciente, que para Freud se completa aos cinco anos de idade.

¹⁰⁸ Um diálogo entre a noção de *habitus* e a teoria de Jean Piaget – que aborda a assimilação e acomodação, em seus diferentes aspectos da adaptação do indivíduo às estruturas sociais preexistentes – seria muito útil.

ção, somos herdeiros intelectuais de gerações anteriores, constituídos a partir de um processo de longa duração. Ele vai mais além, quando considera que nesse processo de civilização fomos submetidos às instâncias individuais de autorregulação (controle das pulsões, por exemplo), que interferiram em nosso entendimento das coisas, na consciência, no Ego, no Superego e na capacidade de nos identificarmos com os nossos semelhantes. Destaca-se aqui o papel das instituições, centrais para a aquisição do *habitus* nacional, como a língua, por exemplo.

Elias menciona a distinção, que não é outra coisa senão a posição ocupada no espaço social (dividido em posições daqueles que têm poder de mando e posições daqueles que devem obedecer) como também as mudanças estruturais que ocorrem na sociedade,¹⁰⁹ as quais influenciam mudanças em padrões de comportamento. Destacam-se, entre estas, o aumento do produto nacional bruto (que pode trazer melhores condições de conforto, de segurança, de saúde) e os movimentos de emancipação, que alteram o equilíbrio de poder entre os grupos estabelecidos, dando-se uma inversão na relação de forças, que incidem no aparecimento, no *status* e na identidade de certos grupos.

Aqui, surge uma pergunta: por que pessoas que incorporam *habitus* similares, têm a mesma família, a “mesma educação”, ocupam os mesmos espaços sociais, têm oportunidades iguais, podem se tornar radicalmente diferentes? E mais, como as disposições constitutivas do *habitus* são inculcadas no indivíduo, ou seja, como esses esquemas de percepção, apreciação, princípios de classificação, de visão, incorporados – socialmente sim – pelo indivíduo, são transformados em disposições intrapsíquicas? Como explicar essa passagem de fatores da realidade externa em realidade interna? Todos os estudiosos da educação podem responder a essa indagação.

Mesmo em se levando em (alta) conta os processos de aprendizagem, ainda assim resta uma questão: as disposições constitutivas do *habitus*,

¹⁰⁹ Lembrei-me de uma entrevista concedida pelo cineasta Pasolini, pouco antes de ser morto, ao suplemento *Folhetim*. Ele disse algo muito forte: que a ditadura fascista na Itália não tinha sequer arranhado a alma dos diversos italianos, enquanto o que estava subtraindo a singularidade de suas várias etnias era a televisão! Pensei também um fato histórico impressionante: a ditadura franquista proibiu, por mais de 50 anos, o catalão, como língua, na Espanha, mas não teve, com essa proibição, nenhum poder para que o povo da Catalunha deixasse de falá-la. Resultado: hoje em dia, o catalão é a língua oficial.

que são inculcadas aos indivíduos plurais, *são assimiladas de modos diferentes pelos indivíduos singulares*.

Podemos ver, aqui, como o diálogo com a psicanálise pode trazer uma luz a essa questão. Ao decompor o conceito de indivíduo, plural, pelo uso das categorias estudadas na metapsicologia freudiana, podemos chegar ao indivíduo singular, que denomino de sujeito, absolutamente singular, diferente de todos os outros indivíduos.

O SUJEITO E A SOBREDETERMINAÇÃO¹¹⁰ QUE O CONSTITUI

Bourdieu diz que *o habitus* é a presença da dimensão simbólica do *sujeito* na estrutura social. Que sujeito é esse? Bourdieu já havia dito que ele trata da dimensão social do indivíduo, do agente, e que a dimensão psíquica do sujeito é com a psicanálise.

Esse sujeito – vou tratá-lo à luz da psicanálise –, para depois articulá-lo ao conceito de *habitus*, que, por sua vez, pode ser articulado ao conceito de sujeito, os quais se somam para a sobredeterminação social e psíquica do ser humano. Que margem de liberdade nos resta? Que margem de autonomia e emancipação podemos ter, diante de tantas determinações, melhor dizendo, de tanta sobredeterminação? Mais perguntas: queremos liberdade? Queremos autonomia? Segundo Freud, não queremos nem uma coisa nem outra, e, muito menos, a verdade! Rouanet fala sobre isso:

Freud se dá conta do caráter politicamente nefasto dessas ilusões teóricas: elas pertencem à mesma natureza das ilusões religiosas, cujo efeito é o *Denkverbot*, a proibição de pensar. Oferecendo falsas respostas, elas fecham o caminho para as verdadeiras perguntas, que incluem o questionamento da ordem social, cuja estrutura contraditória se torna

¹¹⁰ Sobredeterminação é um dos mais revolucionários conceitos de Freud, que diz respeito às determinações em rede, a uma causalidade que não é mecânica nem linear, mas dinâmica e não-preditiva. Diz respeito, também, ao pensamento complexo, que tem entre suas características a de evitar a formação dos falsos universais, das generalizações espúrias, como diz Rouanet.

indepassável para quem está sujeito a tais ilusões. Freud sabe, como Kant o sabia, que a consequência desse *Denkverbot* é a manutenção dos homens em estado de minoridade, e pode dar, a partir de sua perspectiva psicanalítica, todo o seu conteúdo à afirmação kantiana de que o homem não somente não *pode* saber, como passa, pela perpetuação do estado de tutela, a não *querer* saber. (ROUANET, 1985, p. 278)

Os versos do poeta Elliot (2004a, p. 333) são contundentes: “O gênero humano não pode suportar tanta realidade [...]”.

Começemos por Freud.

Freud não teorizou o sujeito diretamente.¹¹¹ Ele o fez, de forma muito complexa e aprofundada, através dos seus conceitos de inconsciente, do funcionamento do aparelho psíquico, regulado pelo princípio do prazer/desprazer, das pulsões de vida e de morte, da repetição, do gozo, além do princípio do prazer; do desejo, das fantasias, do objeto perdido e alucinado, das instâncias – a maior parte inconscientes –, do Eu, do Id e do Supereu, do recalque, da resistência... enfim, seria necessário fazer uma condensação de todos esses sistemas, princípios, instâncias, mecanismos etc. que são reguladores da percepção, do pensamento e do conhecimento, desconhecidos pela própria pessoa, para se poder pensar sobre esse sujeito, sempre dividido, sempre em conflito. E que, em suma, não é o senhor em sua própria casa!

Como fazer isso? Vou postular, provisoriamente, que o sujeito, em Freud, consiste das três instâncias – entrelaçadas, *em cooperação e em conflito* – do aparelho psíquico: Eu, Id e Supereu, com todos os seus princípios reguladores; instâncias intrapsíquicas, mas constituídas, também, pela realidade externa, pela sociedade na qual o sujeito está inserido.¹¹² Não será uma tarefa fácil, mas vou tentar, advertida do fato de que este tema é tão complexo e vasto que será necessário fazer uma tese dentro desta tese!

¹¹¹ Devo seguir a orientação de Rouanet quando diz que um conceito pode não ter sido tematizado, mas que pode estar latente no contexto teórico do autor.

¹¹² Vale lembrar, aqui, a fita, ou o nó de Moebius, uma figura da topologia a qual demonstra que o interior e o exterior não estão em oposição, mas em contiguidade, sem que se distingam as suas fronteiras.

Vamos começar pelos conceitos de consciência e de inconsciente.¹¹³ Diz Freud que a premissa básica da psicanálise é a diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente, sendo que a consciência é apenas uma qualidade do psíquico, que convive com outras qualidades ou mesmo pode estar ausente.

Estar consciente é, em primeiro lugar, uma expressão puramente descritiva, que invoca a percepção imediata e segura. A experiência nos mostra, em seguida, que um elemento psíquico – por exemplo, uma ideia – normalmente não é consciente de forma duradoura. É típico, isto sim, que o estado de consciência passe com rapidez; uma ideia agora consciente não o é mais no instante seguinte, mas pode voltar a sê-lo em determinadas condições fáceis de se produzirem. (FREUD, 2011, p. 16)

Assim, podemos dizer que, neste intervalo, as ideias ficam latentes, ou seja, capazes de tornarem-se conscientes. Mas se dissermos que ficam inconscientes também é correto, em sentido descritivo.

Mas foi por outro caminho que Freud chegou ao conceito de inconsciente, aquele em que a dinâmica psíquica desempenha um papel: existem poderosos processos que produzem efeitos na vida psíquica, efeitos que podem tornar-se conscientes. Mas eles mesmos não se tornam conscientes, porque uma força se opõe a isso. Denominou de repressão (ou recalque)¹¹⁴ essa força que impede o acesso à consciência e de resistência aquilo que mantém a repressão.¹¹⁵

O conceito de inconsciente foi adquirido a partir da teoria da repressão. Depois, Freud estende o inconsciente para além da repressão: todo reprimido é inconsciente, mas este não se constitui apenas do reprimido, como veremos adiante.

Até aqui, temos dois tipos de inconsciente: o que é latente, capaz de consciência, e o reprimido, que dificilmente é capaz de consciência: ao que é latente, descritivamente inconsciente, chamou de pré-consciente;

¹¹³ Valho-me, nessa parte, da tradução de Paulo Cesar de Souza, cujos primeiros seis volumes foram lançados, recentemente (2010, 2011), pela Companhia das Letras.

¹¹⁴ Vide Glossário dos termos freudianos.

¹¹⁵ Mantenho os mesmos termos usados na tradução citada.

ao reprimido dinamicamente, reservou o termo inconsciente propriamente dito. (Ainda terá um terceiro sentido!) Assim, temos agora três termos: consciente (Cs), pré-consciente (Pcs) e inconsciente (Ics), cujo sentido não é mais descritivo. Assim, no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente; e no sentido dinâmico, apenas um. Mas, prosseguindo o trabalho psicanalítico, Freud verifica que essa diferenciação não basta.

Ao conceber, inicialmente, o Eu da pessoa como uma organização coerente dos processos psíquicos, o qual se liga à consciência e domina os acessos à motilidade, “instância psíquica que exerce o controle sobre todos os seus processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos” (FREUD, 2011, p. 20), Freud verifica que esse Eu também é responsável pela repressão, o que significa que esse Eu é algo também inconsciente. Desse Eu também partem as resistências, que impedem o acesso ao conteúdo reprimido e sobre as quais o paciente nada sabe; as resistências, no entanto, são reconhecidas pelo psicanalista, sempre que as associações falham, ou podem ser vislumbradas quando aparece a angústia diante de um determinado tema.

A partir dessas relações estruturais da vida psíquica, Freud não vai mais pensar o conflito entre o consciente e o inconsciente, mas entre o Eu e o reprimido que dele se separou.

A concepção do inconsciente vai se alargando, de uma consideração descritiva para outra dinâmica, e, agora, para outra, estrutural ou sistemática.

Freud diz que gostaria de saber mais sobre o Eu, agora que aprendeu que este pode ser também inconsciente. “De modo que todo o nosso conhecimento está sempre ligado à consciência” (FREUD, 2011, p. 22); como lidarmos com essas ambiguidades da relação consciente/inconsciente? Como podemos conhecer o inconsciente, a não ser quando conseguimos torná-lo consciente, em parte? Como é possível isso?

Se a consciência é a superfície do aparelho psíquico, que recebe as percepções que vêm de fora e de dentro, às quais chamamos de sensações e sentimentos, como pensar os processos internos do pensamento? Freud está interessado, aqui, em explicar como algo se torna consciente, ou melhor, como algo se torna pré-consciente.

A resposta dada por ele: pela ligação com as representações verbais, por intermédio da linguagem.

Suspeito que estou precipitando as coisas. Vou, portanto, mais devagar. Freud nos diz que a relação entre a percepção interna e o Eu é menos evidente do que a percepção externa e o Eu. Mas também afirma que podemos observar, como o melhor exemplo da primeira, as sensações da série prazer-desprazer, que podem ocorrer mesmo em estados de consciência turva; as sensações de caráter prazeroso não premem por mudança como as desprazerosas, que exigem a descarga (o que faz Freud conceber o desprazer como uma elevação e o prazer como uma diminuição do investimento de energia). Fala, ainda, de algo intermediário entre a percepção externa e interna, propondo que todo saber tem origem na percepção externa e que os processos de pensamento interno são transformados em percepções pela intermediação das representações verbais.

Em resposta a Georg Groddeck (1987), que concebia um Eu passivo, vivido por poderes desconhecidos e incontroláveis, Freud propõe chamar de Eu a instância que parte do sistema consciente e é inicialmente pré-consciente, e de Id¹¹⁶ a outra parte do psiquismo segundo o uso de Groddeck, inconsciente. Freud, em nota de rodapé, nos chama atenção de que “[...] o próprio Groddeck seguiu o exemplo de Nietzsche, que com freqüência utiliza esse termo gramatical para o que em nós é impessoal e, digamos, necessário por natureza”. (FREUD, 2011, p. 29)

Diz Freud (2011, p. 30): “Um indivíduo é então, para nós, um Id¹¹⁷ (um algo) psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema PC-Cs, seu núcleo [...]”.¹¹⁸

¹¹⁶ *Es*, no original, vide glossário.

¹¹⁷ Paulo Cesar Souza justifica a escolha do termo Id, descartando o termo Isso, bem como o termo instinto, no lugar de pulsão, os quais estão mantidos em citações de sua tradução. (SOUZA, 1998, p. 88-94; 243)

¹¹⁸ PC-Cs: sistema percepção-consciência, núcleo do Eu.

O Eu é a parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, diz Freud. Esforça-se (e esse esforço nem sempre é bem sucedido) em fazer valer a

[...] influência do mundo externo sobre o Id, empenha-se em colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id. A percepção tem, para o Eu, o papel que no Id cabe ao instinto [...]. (FREUD, 2011, p. 31)

Ou seja, a razão está para o Eu assim como a paixão está para o Id.

Há um outro fator, além do sistema PC-Cs, sobre a gênese do Eu e a sua diferenciação do Id: o corpo, do qual partem percepções externas e internas.

O Eu é, sobretudo, corporal, deriva, em última instância, das sensações “[...] corporais, principalmente daquelas oriundas da superfície do corpo. Pode ser visto, assim, como uma projeção da superfície do corpo, além de representar [...] as superfícies do aparelho psíquico”. (FREUD, 2011, p. 32)

Encontramos duas observações interessantes: a primeira diz respeito à relação do Eu com a consciência, levando-se em conta que nem sempre atividades do Eu – como por exemplo o trabalho intelectual, difícil, que requer uma extenuada reflexão –, são conscientes, uma vez que podem ser efetuadas pré-conscientemente, sem chegar à consciência (durante o sono, por exemplo); a segunda diz respeito à autocrítica e à consciência moral, que podem também ser inconscientes, o que nos autoriza a falar de um sentimento de culpa inconsciente, constatação desconcertante e enigmática, tendo em vista que tal sentimento tem papel decisivo em grande número de problemas psíquicos e físicos.

O Eu, portanto, não é apenas a parte do Id modificada por influência do sistema perceptivo como representante do mundo externo. Isso seria muito simples: Freud refere-se a uma outra parte, menos estreitamente ligada à consciência. Em outras palavras, ele fala de uma outra diferenciação, além do Id, que é denominada de ideal do Eu ou de Supereu,¹¹⁹ e será apresentada mais adiante.

¹¹⁹ *Über-ich*, no original, também traduzido por Superego ou Supereu. Vide glossário.

Mais uma complexidade: a configuração do Eu é feita também pelas identificações que contribuem, de modo fundamental, para formar o que se denomina caráter. Sobre o conceito de identificação, creio que o mesmo foi suficientemente explicado em outro capítulo, especialmente na distinção entre escolha objetal (quero ter) e identificação (quero ser). Mas, por tratar-se de um processo de suma importância na socialização do sujeito, acrescento mais esclarecimentos a partir deste texto freudiano que ora examinamos.

Supomos que o investimento de objeto proceda do Id; o Eu, ao tomar conhecimento desse investimento, aprova-o ou rejeita-o mediante o processo da repressão. Se determinado objeto tem que ser abandonado, isso ocasiona uma alteração do Eu, que substitui este objeto, acolhendo-o, como acontece na melancolia, na qual um objeto perdido é novamente estabelecido no Eu, ou seja, o investimento objetal é substituído por uma identificação. Talvez essa identificação seja a condição pela qual o Eu possa abandonar seus objetos.

Assim, temos como corolário que o que é chamado de caráter do Eu seja “um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto [...]”. (FREUD, 2011, p. 36) Dessa suposição – das identificações sucessivas – podemos compreender a singularidade do sujeito humano. Primeiro, porque os modelos imitados são diferentes na vida de cada um (professores, amigos, pais de amigos, leituras etc.). E segundo, porque, diante de tantos traços que esses modelos possuem, apenas um é imitado.

Podemos compreender, outrossim, uma certa fragmentação do Eu – que vai desde os conflitos normais do Eu até os casos denominados de múltipla personalidade – quando as várias identificações são muito numerosas, fortes, incompatibilizando-se umas com as outras. E, diante do fato de que as identificações iniciais ocorrem desde a idade mais tenra, podemos imaginar o que pode acontecer com uma criança educada por pais que se desentendem e querem fazer valer o seu ponto de vista, sem respeitar o do outro – que é o que acontece normalmente.

De qualquer modo, essas relações são muito complexas. E Freud acrescenta mais dois fatores a essa complexidade: a natureza triangular da situação edípica e a bissexualidade constitucional do sujeito, que intervêm no destino do complexo de Édipo. O complexo de Édipo, por sua vez, pode ser completo, duplo, um positivo e um negativo, e nada tem a ver com esquemas simplificadores. Com o declínio da fase edípica, o Eu é alterado pelas identificações parentais, de algum modo ajustadas uma à outra. Essa alteração do Eu conserva a sua posição, surgindo, ante seu conteúdo restante, o ideal do Eu ou Supereu.

Mas o Supereu não é simplesmente a identificação que substitui as escolhas objetais do Id; é também uma enérgica formação reativa a esta. A sua relação com o Eu é ambivalente: “Assim (como o pai) você deve ser”, ao mesmo tempo em que: “Assim (como o pai) você não pode ser, não pode fazer tudo o que ele faz, pois há coisas que são reservadas a ele [...]”. (FREUD, 2011, p. 43) O Supereu conserva o caráter do pai. E, quanto mais forte se deu o complexo de Édipo, e quanto mais rapidamente ocorreu sua repressão, mais severamente o Supereu terá domínio sobre o Eu (manifestando-se como imperativo categórico, diz Freud), como consciência moral, talvez como sentimento inconsciente de culpa. Mais um fator de divisão do sujeito, até mesmo em seu Supereu! Há relatos de casos clínicos que demonstram isso: um homem, ou uma mulher, quando estão na iminência de aceder a uma posição distinguida, intelectual, profissional ou amorosa, fruto de uma luta e de uma conquista, entram em profunda angústia, sem entender o porquê.¹²⁰

Para complementar esse texto do Eu e o Id, onde Freud trata das instâncias do aparelho psíquico, constitutivas do sujeito, vou recorrer a “Dissecção da personalidade psíquica” (1933), lição 31 das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, traduzidas por Paulo César de Souza (2011).

Nesse texto, Freud introduz a ideia de que o sintoma provém do reprimido,¹²¹ é um representante deste frente ao Eu, sendo que, para este, o reprimido é um domínio estrangeiro interior, assim como a realidade

¹²⁰ Freud tenta explicar esse fenômeno em seu belo texto *Os que fracassam ao triunfar* (FREUD, 1973, p. 2413), onde analisa o sucesso seguido da culpa, através de Lady Macbeth.

¹²¹ Apesar de preferir o termo “recalque”, vou usar, nessa parte, o termo “repressão” para ser coerente com a tradução escolhida. Ainda faço a ressalva de que estou menos atenta ao caráter terminológico, do que ao conceitual dos termos.

é um domínio estrangeiro exterior. Partindo do sintoma, a investigação analítica nos conduz ao inconsciente, à vida instintual (ou pulsional), à sexualidade, à resistência.

Desde o princípio, a psicanálise afirmou que o sintoma é consequência do conflito entre as exigências da vida instintual e a resistência oposta contra elas – uma instância repressora, dotada de forças particularíssimas – os instintos do Eu.¹²² O sintoma é uma formação de compromisso entre essas duas forças, ou seja, quer-se livrar dele e não se quer livrar dele; há um gozo nesse conflito.

Com o avanço dos estudos psicanalíticos, a atenção, primeiramente dispensada sobre o reprimido, foi também estendida ao repressor – e vamos aqui nos defrontar com o Eu.

Freud indaga se é possível tratar como objeto dessa investigação o Eu, nosso próprio Eu. “Se o Eu é o sujeito por excelência, como pode tornar-se objeto? Ora, não há dúvida de que isso é possível” (FREUD, 2011, p. 194). Eu pode, sim, tomar-se a si mesmo como objeto – como no narcisismo, no qual a libido se volta para o Eu – pode tratar-se como os outros objetos, observar-se, criticar-se etc.; por ocasião de algumas de suas funções, o Eu é, pois, dissociável, é divisível.

Mas isso não é nenhuma novidade, nos diz Freud, que recorre aos processos patológicos que, com seu poder de amplificação, podem trazer-nos evidências dos processos normais. Ele justifica seu argumento com a metáfora do cristal, material que quando se quebra não o faz caprichosamente, mas se reduz em pedaços cuja delimitação, ainda que invisível, é predeterminada pela sua estrutura.

É, portanto, através daqueles “enfermos” que romperam com a realidade exterior, por exemplo, que podemos descobrir coisas que de outro modo seriam inacessíveis para nós.

Está se referindo àqueles que padecem de um delírio de ser observados, que se queixam, com angústia, de se sentirem vigiados, em suas

¹²² Convém lembrar que, em uma primeira formulação, Freud opunha os instintos sexuais (preservação da espécie) aos instintos do eu (preservação do indivíduo). Mais tarde, agrupa esses dois classificando-os como instintos de vida, e antagonizando-os com os instintos de morte.

mais íntimas atividades, por poderes desconhecidos, que falam em seus ouvidos e ficam à espreita para surpreendê-los na realização de algo ilícito, pela qual serão castigados. E se tiverem razão? Ou seja, se em todos nós existisse essa instância vigilante e ameaçadora? E se considerássemos como a única diferença o fato de que, nos delirantes, essa instância tivesse se afastado do Eu, tendo sido deslocada para a realidade exterior?

Freud afirma, então, que, sob a impressão deste quadro patológico, concebeu a ideia de que a separação de uma instância observadora do resto do Eu poderia ser um traço regulador de sua estrutura. Prossegue com suas investigações para concluir que outra das funções dessa instância é aquilo que chamamos de consciência moral. A qual atua quando somos inclinados a fazer algo que promete prazer, mas deixamos de fazê-lo com a justificativa de que nossa consciência não permite. Ou, ainda, quando a expectativa do prazer é tão grande que nos leva a fazer algo que vai de encontro à voz da nossa consciência. E, depois do ato, esta nos castiga com reprovações, provocando remorsos.

Freud vai diferenciar o Eu da consciência moral, cujas funções são de auto-observação, juízo e castigo, dando-lhe o nome de Supereu – instância que tem intenções próprias e possui uma energia independente do Eu. Ele dá, como exemplo, os acessos melancólicos, cujos traços mais singulares são a forma como o Supereu – ou a consciência moral – trata o Eu. Ainda que em momentos de saúde, o melancólico possa ser como qualquer um de nós, mais ou menos rigoroso consigo mesmo, no acesso de melancolia, o Supereu se faz rigoroso ao extremo: humilha, maltrata o pobre Eu, ameaça-o com os piores castigos, reprova atos cometidos no passado, como se acumulasse as acusações, robustecendo-as.

O Supereu aplica um rigorosíssimo critério moral ao Eu, que fica à sua mercê, converte-se em um representante da moralidade, a qual se supõe dada por Deus. Depois de passado algum tempo, a crítica do Supereu se cala, o Eu se reabilita e goza de todos os direitos, até o acesso seguinte. Freud nos lembra que, em alguns casos, ocorre, durante esses intervalos, algo antitético: o Eu se assume em uma espécie de benevolente embriaguês, triunfa como se o Supereu tivesse perdido a sua força e, então liber-

tado, torna-se maníaco, permitindo-se realizar, sem o menor escrúpulo, a satisfação de todos os seus caprichos. Depois, volta a reprovar-se duramente, inclusive pelo que fez durante esse período de “libertação” do Supereu, caindo na mais profunda melancolia.

Diga-se, *en passant*, que podemos ter uma explicação para os processos que hoje são denominados de bipolaridade, antes designados de psicose maníaco-depressiva.

Bem, e qual é a gênese da consciência moral?¹²³ Freud vai a Kant – para contestá-lo – quando este se refere à prova da grandiosidade de Deus: o firmamento estrelado e a consciência moral. Sim, diz Freud: os astros são certamente magníficos. Mas no que se refere à consciência moral, Deus fez um trabalho muito desigual, pois uma grande maioria dos homens recebeu muito pouca consciência moral. Tão pouca que se pode dizer, nenhuma!

A consciência moral não é dada. A criança pequena é amoral, não precisa inibir seus impulsos que tendem ao prazer. O papel que logo toma o Supereu é desempenhado, primeiro, por um poder exterior, pela autoridade dos pais, que governam as crianças com provas de carinho e ameaça de castigos que podem indicar uma perda de amor, temível e terrível para a criança. (Essa angústia da perda de amor é antecedente da ulterior angústia provocada pela consciência moral).

Somente depois, estabelece-se uma situação na qual a inibição exterior é internalizada, ou seja, a instância parental é substituída pelo Supereu, o qual vigia, ameaça o Eu, exatamente como antes os pais faziam com a criança; o Supereu é, portanto, herdeiro da instância parental e Freud vai explicar por qual processo isso se dá.

Mas, antes, vai se deter numa contradição: se pensamos que o Supereu adquire a dureza e o rigor dos pais mais proibitivos e punitivos, enquanto que o cuidado amoroso não parece, aí, encontrar alguma acolhida, isso é desmentido pela experiência. Sabe-se que o Supereu pode adquirir a mesma inflexível dureza, mesmo quando a educação tenha sido bondosa, benevolente, desprovida de ameaças e castigos. Por que isso ocorre?

¹²³ Outra vez, o diálogo com Piaget se impõe, com sua psicogênese da moral (em parceria com Kohlberg).

Diz Freud que se trata de um processo complexo, cuja clareza de exposição fica além dos limites de uma iniciação como essa a que se propõe nessas conferências e, em parte, confessa ele, porque não acredita que tenha penetrado ainda por inteiro nessa questão. (FREUD, 2011, p. 200)¹²⁴

Mas haveremos de nos contentar com algumas indicações. A base de tal processo é o que ele chamou de identificação, isto é,

O assemelhamento de um Eu a outro, em que o primeiro Eu se comporta como o outro em determinados aspectos, imita-o, de certo modo o assimila. [...] a identificação é uma forma muito importante de ligação com outro alguém, provavelmente a mais primordial; não é a mesma coisa que a escolha de objeto. Pode-se exprimir assim a diferença: quando o menino se identifica com o pai, ele quer ser como o pai; quando o faz objeto de sua escolha, ele quer tê-lo. (FREUD, 2011, p. 200)

A instauração do Supereu pode ser descrita como um caso bem sucedido de identificação com a instância parental. E o fato decisivo para essa concepção é que essa instância se acha intimamente ligada aos destinos do complexo de Édipo. Ao cessar o complexo de Édipo, a criança tem que renunciar às intensas cargas de objeto que havia concentrado em seus pais e, como compensação dessa perda, as identificações com os pais ficam muito intensificadas.

Freud revela que, em uma investigação mais penetrante, viu que o Supereu perde em energia quando a superação do complexo de Édipo só é conseguida imperfeitamente. E que também, no curso de seu desenvolvimento, o Supereu acolhe, também, as influências das pessoas que ocuparam o lugar dos pais – os educadores, os mestres, os parentes, e que se tornam seus modelos ideais.

Podemos ver que o Supereu é descrito como uma estrutura e não simplesmente como uma abstração, como seria, de resto, a da consciência moral. Além desta, algo se inscreve na instância do Supereu, que exerce

¹²⁴ É interessante notar, em toda a sua obra, as ressalvas que Freud faz sobre a falta de condições para afirmar se algo é ou não definitivo nos conceitos que constrói. E ele diz isso de várias formas, todas elegantes. É o que caracteriza a psicanálise como um conhecimento aberto, sempre disponível às revisões e desenvolvimentos.

importantíssima função – o ideal do Eu (que não se confunde com o conceito do Eu ideal). Esse ideal do Eu é o “precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, a expressão da admiração de quem os considerava perfeitos”. (FREUD, 2011, p. 203). É preciso que a criança veja nos pais os heróis perfeitos, que a protegem de seu desamparo inicial. Aos poucos, ela vai se decepcionando, e isso também é necessário para que se desenvolva, com certa autonomia, com relação a esses pais (ou substitutos).

Voltemos ao Supereu, ao qual Freud agora vai atribuir funções de auto-observação, consciência moral e ideal. As suas observações sobre a sua gênese revelam que tem por premissas um fato biológico importantíssimo (a prolongada dependência do sujeito em relação aos que dele cuidam, ou seja, estamos falando do desamparo), e um fato psicológico decisivo para os destinos do indivíduo – o complexo de Édipo – fatos que, por sua vez, se acham intimamente enlaçados entre si. (FREUD, 2011, p. 205)

“O Supereu é o representante de todo limite moral, o advogado do anseio por perfeição, em suma, aquilo que pudemos apreender psicologicamente do aspecto dito elevado da vida humana” (FREUD, 2011, p. 205) Ao examinar as suas fontes – pais, educadores, substitutos diversos – veremos que esses e autoridades análogas educam as crianças seguindo as prescrições do próprio Supereu (esquecem-se das dificuldades de sua infância, mostram-se tão exigentes como os seus pais). Assim, o Supereu não é construído conforme o modelo dos pais, mas conforme o do Supereu parental, “preenche-se com o mesmo conteúdo, torna-se veículo da tradição, de todos os constantes valores que assim se propagaram de geração em geração”. (FREUD, 2011, p. 205)

Agora, Freud vai trabalhar, como ele mesmo diz, no extremo oposto do Eu. A teoria psicanalítica se baseia na observação e constatação de um fenômeno, denominado resistência, que é uma força que o paciente opõe à tentativa de tornar consciente o seu inconsciente. E o sinal objetivo da resistência é o esgotamento de suas associações espontâneas, ou o seu afastamento do tema tratado. O paciente nada sabe de sua resistência, ainda que possa reconhecê-la pelo aparecimento de sensações penosas, ao aproximar-se de um determinado tema.

A resistência, portanto, é tão inconsciente como o reprimido. E de onde provém essa resistência inconsciente? Certamente não emana do reprimido, já que este contém um impulso intenso de surgir na consciência (retorno do reprimido, que se observa em todas as manifestações do inconsciente: sintoma, atos falhos, sonhos etc.).

Então não pode ser mais do que uma manifestação do Eu, este que levou a cabo a repressão e quer mantê-la.

E desde que admitimos, no Eu, uma instância que representa as exigências restritivas e proibitivas – o Supereu – podemos dizer que a repressão é obra deste,

[...] que a realiza ele próprio ou encarrega o Eu de fazê-la. Se então ocorre que a repressão não se torna consciente para o paciente na análise, isto significa que o Supereu e o Eu trabalham inconscientemente em situações muito importantes, ou que seria mais significativo ainda, que partes de ambos, do Eu e do Supereu, são inconscientes. (FREUD, 2011, p. 209)

Se partes consideráveis do Eu e do Supereu são inconscientes, isto quer dizer que o sujeito nada sabe disso.

Freud parte, para revisar suas conceituações sobre a questão do consciente e do inconsciente, dizendo que, com relação ao consciente não há o que discutir, está fora de qualquer dúvida.

Até aí, nos diz Freud, não há nada de novo. Mas a isso tudo vem somar-se uma observação que podemos fazer a respeito dos atos falhos: o sujeito tem o propósito de dizer algo e se equivoca, dizendo outra coisa. O que isso quer dizer? É a emergência do inconsciente, de forma inequívoca e transparente!

O trabalho psicanalítico se viu obrigado a empregar a palavra inconsciente num terceiro sentido, topográfico ou sistemático, dando-lhe o caráter de designação de uma província psíquica, mais do que uma qualidade do psíquico.

A descoberta – realmente incômoda – de que também parcelas do Eu e do Super-eu são inconscientes no sentido dinâmico, tem aqui um efeito facilitador, permite-nos afastar uma complicação. Vemos que não é lícito

chamarmos o âmbito psíquico alheio ao Eu de sistema Ics, pois o estado de inconsciência não é característica exclusiva dele. Muito bem, não mais usaremos “inconsciente” no sentido sistemático, e daremos ao que até aqui foi designado assim um nome melhor, que não mais se preste a equívocos. Acompanhando o uso de Nietzsche, e seguindo sugestão de Georg Groddeck,¹²⁵ passaremos a chama-lo de Id (Es). Esse pronome impessoal parece particularmente adequado para exprimir a principal característica dessa província mental, o fato de ser alheia ao Eu. Super-eu, Eu e Id são os três reinos, âmbitos, províncias em que decomponemos o aparelho psíquico da pessoa. (FREUD, 2011, p. 213)

É pouco? Não é por acaso que Freud inventou esse termo, “sobredeterminação”, para falar desse pobre sujeito submetido a tantas injunções, psiquicamente determinadas, sem falar das socialmente condicionadas, das quais ele tinha pleno conhecimento.

Mas as coisas não param por aí. Há mais conflitos à vista.

O Id é a parte inacessível de nossa personalidade, diz Freud, o qual consiste, analogicamente, de uma caldeira cheia de estímulos ferventes, dos instintos, que aspiram satisfação, conforme as exigências do princípio do prazer.

Seus processos não obedecem às leis do pensamento lógico: não conhecem o princípio da não-contradição, pois impulsos contraditórios coexistem no Id, sem anular-se mutuamente. Nele não há nada que corresponda à representação do tempo, não conhece o decurso temporal. Não conhece a representação do espaço, como também não conhece o juízo de valor – não há bem nem mal, nem moral alguma.

É o fator econômico, ligado ao princípio do prazer, que rege todos os seus processos: as cargas de instinto, que demandam derivação, são móveis, ocorrem por meio da condensação e do deslocamento, prescindem por completo da qualidade presente no Eu, que chamamos de ideia. “O quanto não daríamos para compreender mais dessas coisas!” (FREUD, 2011, p. 217)

¹²⁵ Georg Groddeck, contemporâneo de Freud, embora não fosse psicanalista, foi muito admirado pelo fundador da psicanálise por causa dos seus escritos relacionados à psicanálise. Obras publicadas pela Gallimard: *Au fond de l'homme, cela; La maladie, l'art et le symbole; Le livre de ça; Ça et moi; lettres à Freud, Ferenczi et quelques autres; Le chercheur d'âme: un roman psychanalytique.*

Uma característica do Eu – para diferenciá-lo do Id e do Supereu – é a sua relação com a parte mais externa e superficial do aparelho anímico, denominada de sistema percepção-consciência (P-Cc). Voltado para o mundo exterior, responsável pela intermediação das percepções do mesmo, é neste sistema que surge, durante seu funcionamento, o fenômeno da consciência.

O Eu é o órgão sensorial de todo aparato: recebe tantos os estímulos do exterior, como os procedentes do interior da vida anímica. Freud trabalha com a hipótese de que o Eu é aquela parte do Id que foi modificada pela proximidade e influência do mundo exterior e tem a missão de representá-lo junto ao Id – para bem do mesmo.

No desempenho dessa função, o Eu tem que observar o mundo exterior, através de suas percepções, e manter distância, por meio da prova de realidade, daquilo que pode ser procedente dos estímulos internos.

Por encargo do Id, o Eu rege o acesso à motilidade e interpõe, entre a necessidade e o ato, um deslocamento, o qual adquire a forma de trabalho do pensamento. Durante o pensamento, o Eu utiliza os traços mnemônicos da experiência. Assim, pode destronar o princípio do prazer, que rege, ilimitadamente, o curso dos processos no Id, para substituí-lo pelo princípio da realidade, que promete maior segurança e êxito. (FREUD, 2011, p. 218)

O Eu consegue alto grau de organização, através do qual precisa perceber e dominar os instintos – processo que é feito através da representação dos mesmos, que é ordenada em um sistema mais amplo.

“Adotando formas de expressão populares, poderíamos dizer que o Eu representa, na vida psíquica, a razão e a prudência, e o Id, as paixões irrefreadas”. (FREUD, 2011, p. 219)

Mas, sendo o Eu apenas uma parte do Id transformada pela proximidade do mundo externo, é débil, em sentido dinâmico; todas as suas energias são emprestadas do Id. Os investimentos de objeto emanam das exigências instintuais do Id.

O Eu, então, serve a três severos amos e se esforça para conciliar as suas exigências, tão diferentes, até inconciliáveis: nada tem de estranho que fracasse tão frequentemente em sua tarefa.

Seus amos: o mundo externo, o Supereu e o Id. Conduzido pelo Id, vigiado e restringido pelo Supereu, rechaçado pela realidade, o Eu luta para levar a cabo sua missão econômica: estabelecer uma harmonia entre as forças que atuam nele e sobre ele. Compreendemos, portanto, por que tantas vezes exclamamos: “Que difícil é a vida!”

Ao terminar sua exposição (“cansativa e talvez não muito esclarecedora”) (FREUD, 2011, p. 222), Freud nos adverte que essa diferenciação da personalidade em Eu, Supereu e Id não tem fronteiras precisas, não tem contornos lineares; pode estar sujeita a grandes variações em diferentes pessoas.

Mas temos que reconhecer os esforços da psicanálise em “[...] fortalecer o Eu, torná-lo mais independente do Super-eu, ampliar seu âmbito de percepção e melhorar sua organização, de maneira que possa apropriar-se de novas parcelas do Id. Onde era o Id, há de ser Eu [...]”. (FREUD, 2011, p. 223)

Quanto ao Id, Freud afirma que pode indicar as suas qualidades: é totalmente inconsciente, de forma diferente de partes do Eu e do Supereu, ao mesmo tempo inconscientes, sem que venham a ter as mesmas características primitivas e irracionais. O Id, por conter os instintos ou pulsões, é o reservatório da libido, conceito que sempre foi entendido como energia sexual, energia de vida.

E o que vem a ser a pulsão (*Trieb*)? É um dos principais conceitos que fundam essa complexa visão do funcionamento do psiquismo humano, que compõe os textos metapsicológicos.¹²⁶

Trata-se de uma convenção, nos diz Freud, ou de uma ficção teórica, como são os conceitos fundamentais de qualquer ciência. Pois não descrevem a realidade – explicam-na (ou constituem-na), não são tirados da realidade a partir da observação,

[...] mas criados com a finalidade de constituir uma nova inteligibilidade. Dizer que não são retirados da realidade não significa dizer que nada tenham a ver com ela, mas que não correspondem a algo imediatamente visível e identificável, um dado [...]. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 80)

¹²⁶ O termo metapsicologia diz respeito ao conjunto de modelos conceituais que constituem a estrutura teórica da psicanálise, ou, dito de outra forma, a descrição do processo psíquico em seus aspectos dinâmico, topológico e econômico.

(Apesar de emergir a partir de uma série de fatos empíricos, das observações clínicas de Freud.)

Esse é o caso da pulsão: ela nunca se dá por si mesma, nem consciente, nem inconscientemente; ela só é conhecida pelos seus representantes – a ideia (*Vorstellung*) e o afeto (*Affekt*).

Um conceito deste tipo não nasce pronto, com seus contornos plenamente definidos, suas articulações com os demais conceitos plenamente estabelecidas, perfeitamente transparente e livre de ambiguidade. Sua opacidade inicial é na verdade a marca de sua novidade, de sua extravagância, quando comparado aos conceitos existentes [...]. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 81)

A criação de um conceito como este implica avanços, recuos, desvios, novas articulações, sem que se tenha claro o caminho a percorrer. Vinte anos após a invenção do conceito, Freud diria que a teoria das pulsões, além de ser a peça mais importante, também é a mais inconclusa da psicanálise.

O conceito de *Trieb* vai contra o pressuposto da existência de um mundo natural, composto de corpos materiais, ordenado segundo leis que lhe são imanentes, independente da linguagem. Vai contra também o pressuposto, decorrente daquele, de que o discurso é o lugar neutro, a partir do qual a ordem do mundo é enunciada.

Podemos tomar o instinto¹²⁷ como relativo ao corpo natural, marcado pela falta, pela necessidade, cuja supressão é efetivamente encontrada em um objeto natural. A adequação entre as necessidades deste corpo e objetos que as suprimem impõe um processo de adaptação que age conforme caminhos pré-formados. Este é o registro do instinto, que se refere ao comportamento hereditariamente fixado, que possui um objeto específico, através do qual se obtém uma satisfação. (Tem sede? Água! Tem fome? Come! Mas como lidar com a fome de amor?)

¹²⁷ Talvez para bem distinguir o instinto, nesse sentido, de *Trieb*, que é outra coisa, seja mesmo preferível traduzir este termo por pulsão. Os leitores que me perdoem pelas diversas traduções que expresse neste trabalho. Repito que estou menos preocupada com termos e mais centrada nos conceitos.

Mas, com a emergência da palavra –, signo arbitrário, não-natural, sem relação direta com os objetos do mundo natural que, no entanto, passa a dar significação, tanto ao corpo natural, com suas faltas, quanto aos objetos do mundo deu-se o surgimento de uma nova ordem, a ordem simbólica.

A suposta ordem natural foi rompida e uma nova ordem foi imposta aos corpos, às necessidades e aos objetos do mundo. A harmonia preestabelecida foi quebrada, os caminhos pré-formados foram perdidos, e a adaptação tornou-se inviável [...]. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 16)

Se a ordem natural foi perdida, não há mais nada natural, nem corpo, nem objeto, nem falta. Daí a impossibilidade da satisfação plena: apenas a satisfação parcial é possível. Tomar-se a linguagem como ponto de partida é supor a existência não mais de um instinto, proveniente de um corpo biológico, mas de um corpo pulsional, ou seja, corpo cujos referenciais não são mais os da biologia, mas sim os da linguagem.

Mas, ao apresentar o conceito de *Trieb*, gostaria de dizer alguma coisa sobre os problemas de sua tradução.¹²⁸

Paulo César de Souza, em seu livro *As palavras de Freud – o vocabulário freudiano e suas versões* (1998) – consulta obrigatória para todos os leitores de Freud – nos diz que a palavra alemã *Trieb*, por sua polissemia, dificilmente obterá um consenso em torno de sua tradução.

Pode ser traduzida por “impulso, ímpeto, inclinação, propensão, pressão, movimento, vontade” e (em botânica) “rebento, broto”. (SOUZA, 1998, p. 244)

Esse primoroso tradutor de Freud (como também é de Nietzsche e de Brecht) exemplifica este último sentido, que não deixa de ser muito interessante para o conceito, com uma estrofe de um poema de Brecht:

Ah, naquela noite de amor
Adormeci cansado enfim.
E vi, plena de verdes brotos
Uma árvore ao sol.

¹²⁸ Incluo esses problemas da tradução porque podem nos dar esclarecimentos sutis sobre o conceito.

O verbo do qual deriva, *treiben*, pode ter vários sentidos: “[...] impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, brotar, germinar” [...]. (SOUZA, 1998, p. 245)

Segundo Paulo César de Souza, citando Eugenio Ciseriu, é preciso distinguir três espécies de conteúdo linguístico: designação, significado e sentido. “O significado (*Bedeutung*) é o conteúdo dado somente por uma determinada língua” e por ser idiomático, sua tradução é impossível. “A designação (*Bezeichnung*) toca à coisa extralinguística; é alcançável apenas mediante significados linguísticos, mas não coincide com eles”. Quanto ao sentido (*Sinn*) “é o conteúdo especial de um texto ou unidade de texto, na medida em que não coincida simplesmente com o significado e a designação [...]”. (SOUZA, 1998, p. 258)

A tarefa do tradutor, portanto, é “[...] reproduzir, não o mesmo significado, mas a mesma designação e o mesmo sentido com os meios de uma outra língua [...]”. (SOUZA, 1998, p. 259)

Ainda com Paulo César de Souza: um dado muito importante a respeito das palavras mais comuns, como *Trieb*, é não ter um sentido único, recortado, ao contrário, primam pela imprecisão e fluidez de contornos.

Freud sempre teve ciência da incerteza inerente a todo saber: “[...] o mestre podia resignar ou dar-se ao luxo da imprecisão. Mas os discípulos têm maior necessidade da certeza e da nitidez, daí as querelas infundáveis em torno da terminologia [...]”. (SOUZA, 1998, p. 261)

A imprecisão não mascara a pseudo-precisão: a “[...] fidelidade, em tradução, implica em reconhecer o que houver de sombra no original, e não querer lançar luz ali onde o autor tateia na penumbra [...]”. (SOUZA, 1998, p. 266)

Quanto à escolha da tradução do vocábulo alemão *Trieb*, não entraremos na controvérsia entre instinto e pulsão, mas, por razões práticas, e, por *privilegiar o nível conceitual e não o terminológico*, estarei usando um e outro, a depender do momento e das traduções utilizadas nessa explanação, esperando não tornar mais difícil o que já é difícil nesta conceituação.

No entanto, há que se notar que Freud, ao escolher este termo coloquial para inventar um conceito diferente do instinto (*Instinkt*), demons-

tra que tirava partido dessa riqueza de sentidos que tem *Trieb*. Como ele era muito meticoloso e cuidadoso com o que escrevia, parece deixar claro que, ao usar este termo, queria marcar a sua diferença com o *Instinkt*.

Se o *Instinkt*, objeto da biologia, pretende designar um comportamento fixo, pré-formado, adaptado a seu objeto, próprio de uma espécie, o *Trieb* define o humano-simbólico.

As pulsões vão constituir uma nova realidade corporal, irredutível ao natural, ao instintivo. Não é mais desvio do natural, mas diferença pura... Mas assim como foi por efeito do aparecimento da linguagem que as pulsões se constituíram, será também por efeito da linguagem que elas serão ordenadas. O corpo resultante dessa ordenação será um corpo submetido à ordem simbólica. (GARCIA-ROZA, 1990, p. 19)

Trieb é um conceito concebido para dar conta das formas múltiplas que ao sujeito se oferecem para a sua relação com o objeto¹²⁹ e para a sua busca de satisfação. Como essas formas são múltiplas, convém as tratarmos no plural, portanto, pulsões. E são, sempre, parciais.

A pluralidade pulsional supõe a noção de oposição ou de dualidade. Desta oposição se constitui a dinâmica que suporta o sujeito, *dinâmica responsável de sua vida*. A dualidade sempre foi considerada por Freud como ponto essencial de sua teoria: está na origem da divergência, da ruptura, da diferença.

Do ponto de vista epistemológico, o termo pulsão aparece tardiamente na obra freudiana: vem substituir uma noção, mal definida, de energia, que tinha sido muito trabalhada por Freud no início de seus estudos.

A posição essencial deste conceito na teoria analítica não é devida somente ao seu papel fundador da metapsicologia. É, também, motivada pela dificuldade do conceito e de sua própria resistência, intrínseca, de se oferecer às expectativas de Freud de desvelar certos horizontes misteriosos.

¹²⁹ Objeto não deve ser compreendido no sentido instrumental, “faço dele um objeto para minha satisfação”, mas no sentido de que o objeto é aquele no qual se deposita uma escolha libidinal, mesmo que seja a escolha do próprio *eu*, como ocorre no narcisismo.

Desde os anos 1890, Freud estava preocupado com o que dá ao ser humano a *força de viver*, bem como a força dos sintomas neuróticos se constituírem, suspeitando que essas forças são as mesmas; pensava, inicialmente, que um desvio, em certos casos, provocaria os sintomas.

Nesta época, ele tentava distinguir, entre essas forças, dois grupos, denominando-os “energia sexual somática” e “energia sexual psíquica”. A partir daí, introduziu o conceito de libido.

Em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, afirma que não há como distinguir a vertente somática da psíquica. Ao contrário, parece-lhe que as duas se entrecruzam e constituem a pulsão, que é definida como um conceito-limite entre o “somático e o psíquico como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho que é exigido da esfera psíquica em consequência de seus laços com o corpo”. (FREUD, 2009, p. 3)

Tal afirmação tem implicações: a multiplicidade das pulsões (suas origens e finalidades são numerosas) a dificuldade de se estender a um fim comum, a quase impossibilidade de serem unificadas. Enfim, as pulsões podem se contentar com metas parciais e diversas uma das outras. Freud propõe distinguir o grupo de pulsões sexuais – que visam à espécie humana e permitem a sua reprodução –, do grupo que tem por função manter a vida do indivíduo, o das pulsões de auto-conservação, ou das pulsões do Eu.

Em 1914, Freud começa a trabalhar a noção do narcisismo, o amor que o sujeito tem por si mesmo, revelando que o Eu também é um objeto para o sujeito, obrigando-o a repensar a dualidade entre pulsões do eu e pulsões sexuais. A partir do momento em que Freud admite a existência de uma relação de amor entre o sujeito e seu próprio eu, e que esta relação não corresponde à lógica da autoconservação, mas sim à lógica do desejo, não há mais lugar para a distinção entre pulsões sexuais e pulsões do eu.

Em 1917, Freud consegue estabelecer as características das pulsões, em seu primeiro texto metapsicológico (dos doze que escreveu, restaram cinco), intitulado *A pulsão e seus destinos*.

Na primeira parte do artigo, após uma longa advertência epistemológica, ele define a natureza da pulsão: uma força constante, de origem somática, que se representa “como uma excitação” para o psíquico. E enuncia suas características: fonte (corporal, excitação de um órgão), pressão ou impulso (expressão da energia, a própria essência dos instintos, seu elemento motor, soma de força ou medida de trabalho que representa) alvo ou meta (satisfação, possibilidade de descarga da tensão, sempre parcial, alcançada pela supressão do estado de estimulação na fonte) e objeto (aquilo que promete a satisfação, com ou pelo qual a pulsão alcança a sua meta: é sempre variável, mutável, embora possa também se fixar). De tudo o que foi aqui abordado, observamos que os objetos são inumeráveis, que o alvo só é alcançado de maneira provisória, que a satisfação jamais é completa, pois a tensão renasce rapidamente. E, enfim, que o objeto é sempre inadequado e que sua função jamais é preenchida.

Na segunda parte do artigo, Freud trata das vicissitudes ou destinos da pulsão: primeiro, em relação ao seu representante ideativo, recalque (*verdrangung*) (ou repressão), sublimação, reversão no contrário (divide-se em dois processos, conversão da atividade em passividade e inversão de conteúdo - amor/ódio) e a volta contra a própria pessoa (masoquismo é o sadismo voltado contra o próprio eu e o exibicionismo é a contemplação do próprio corpo). Acrescenta, depois, os mecanismos específicos da psicose: a introversão e as regressões libidinais narcísicas. Segundo, em relação ao destino do afeto: transformação, deslocamento e troca.

Em 1920, em *Além do princípio do prazer*, a partir da observação da compulsão à repetição, Freud constrói a hipótese de uma pulsão de morte, em oposição e em entrelaçamento com a de vida.

As pulsões sexuais e as do Eu, anteriormente em oposição, vêm agora se alinhar, de acordo com a sua função, em uma ou outra dessas categorias. As pulsões apresentam-se em oposição e complementaridade (vida e morte), ainda que sem desmentir que a sobrevivência da espécie (pulsão sexual), que pode ser antagonista da sobrevivência do indivíduo (pulsão do Eu).

As pulsões de vida e de morte, embora tratadas em sua dualidade, funcionam acopladas, amalgamadas: as pulsões de vida agrupam uma

parte das pulsões sexuais (que permitem a sobrevivência da espécie) e uma parte das pulsões do Eu (que visa à sobrevivência do indivíduo). Por outro lado, uma face das pulsões sexuais (a que coloca o indivíduo em perigo, por estar a serviço da espécie) e uma parte das pulsões do Eu (a que ameaça a espécie porque privilegia o indivíduo) fazem parte da pulsão de morte.

Ainda mais: a busca da satisfação – segundo o princípio do prazer – conduz à descarga pulsional. Sendo que esta é, também, a expressão da pulsão de morte. Isto porque sempre retorna ao ponto de partida, ao nível mínimo de tensão, o que não deixa de ser a tendência do organismo de retornar à sua origem, ao seu primeiro estado de não – vida, ou seja, de morte.

Neste ponto é que podemos dizer que a pulsão se desnaturaliza, que rompe com a necessidade (instintiva), embora nela se apóie. A teoria do apoio esclarece bem a distinção entre pulsão e instinto. O apoio é o momento de constituição de uma diferença, de uma ruptura, que marca a descontinuidade entre os dois conceitos. Exemplo: no lactente, paralelamente à satisfação decorrente da ingestão do leite, dá-se a excitação dos lábios e da língua pelo peito (ou equivalente), o que provoca outro tipo de satisfação que, apesar de apoiar-se na satisfação da necessidade instintiva, não é redutível a ela. Essa segunda satisfação, que está no registro da pulsão sexual, é sempre uma satisfação parcial. E o objeto que a promove é sempre uma representação de objeto, por isso é o mais variável na pulsão: pode ser uma pessoa, uma parte de uma pessoa, pode ser real, pode ser fantasmática.

Em 1º de abril de 1915, Freud escreve a Lou Andreas Salome, anunciando a publicação de *A Pulsão e seus destinos*: “[...] esforço-me no estudo do particular e espero que o geral se desprenda dele por si mesmo [...]”. (PFEIFFER, 1966, p. 31)

Talvez seja necessário recorrer a alguns esclarecimentos, dados pelo próprio Freud. Receio tornar essa parte da exposição um pouco cansativa. O tema é árduo!

Na quarta parte do “Eu e o Id”, denominada “As duas espécies de instintos”, ele vai tratar dessa discussão.¹³⁰

Sabermos da divisão do psiquismo em um Id, um Eu e um Supereu deve ser considerado um progresso, no âmbito do nosso conhecimento, um avanço que pode revelar, ainda, uma compreensão mais profunda das relações dinâmicas da vida psíquica. E reafirma que o Eu se acha sob a influência da percepção, e que as percepções têm, para o Eu, a mesma importância que os instintos para o Id. “Mas o Eu está sujeito ao influxo dos instintos assim como o Id, do qual é apenas uma parte especialmente modificada [...]”. (FREUD, 2011, p. 50)

Ele nos revela que, em *Além do princípio do prazer*, desenvolveu uma concepção que distingue duas espécies de instintos: os sexuais ou Eros – que compreendem o próprio instinto sexual e o instinto de conservação do eu (antes opostos àqueles, com boas razões, segundo Freud) – e os instintos de morte, esses concebidos inicialmente como aqueles cuja tarefa é reconduzir os organismos vivos ao estado do inanimado. Acrescento que Freud teve boas razões para conceber o instinto de morte, baseado na repetição, no gozo do sintoma, no sadismo, como instinto de destruição voltado para o mundo externo e outras formas de vida. E, em acréscimo, como sabemos, voltado para o mundo interno.

Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. Ambos os instintos comportam-se de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida. Esse surgimento seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências. (FREUD, 2011, p. 50-51)

Esses dois instintos se ligam, se misturam, amalgamam uns com os outros. Admitida a concepção de uma mescla dessas duas espécies de instintos, deve-se conceber uma desmescla deles; no componente sádico do

¹³⁰ Retomo a tradução de Paulo Cesar Souza e os termos que ele usa.

instinto sexual teríamos o exemplo de uma mescla instintual adequada a um fim; no sadismo que se tornou independente como perversão, o modelo de uma desmescla. Quanto esse estudo poderia contribuir para o entendimento do problema da pedofilia!

Freud se pergunta se haveria nexos entre as formações do Eu, Supereu e Id, por um lado, e as duas espécies de pulsões, por outro lado. Em outras palavras, questiona se é possível atribuir ao princípio do prazer, que rege os processos psíquicos, uma posição ante essas duas espécies de pulsões e as diferenciações psíquicas.

Aqui, vamos encontrar a polaridade entre o amor e o ódio. Não temos dificuldade em ver, no amor, uma representação para Eros. Mas seria muito fácil achar, na pulsão de destruição, para o qual aponta o ódio, um representante da pulsão de morte – de difícil apreensão, nos diz Freud. O ódio é tão-somente o

[...] inesperado acompanhante regular do amor (ambivalência), não apenas o seu frequente precursor nas relações humanas, mas também [...] em várias circunstâncias, transforma-se em amor, e o amor, em ódio [...].
(FREUD, 2011, p. 53)

A investigação psicanalítica nos mostra que se ama e depois se odeia a mesma pessoa. Um amor ainda não manifesto se exterioriza, primeiramente, por hostilidade e tendência à agressão, já que o componente destrutivo pode antecipar-se ao investimento objetal.

Na gênese dos sentimentos sociais dessexualizados, a pesquisa psicanalítica nos leva a conhecer a existência de sentimentos de rivalidade, os quais, uma vez superados, fazem com que o objeto antes odiado passe a ser amado ou objeto de uma identificação. Poder-se-ia falar de conversão ou transformação do ódio em amor e vice-versa?

Freud nos diz que desde o início a psicanálise conhece a ambivalência e que com isso não precisamos supor uma transformação direta de ódio em amor, que seria incompatível com a diferença qualitativa das duas espécies de pulsões. Mas que podemos supor que haja, no aparelho psíquico –

seja no Eu ou no Id – “uma energia deslocável, que, em si indiferente, pode juntar-se a um impulso erótico ou destrutivo qualitativamente diferenciado e elevar o investimento total” de um ou de outro, e, com isso, “sem supor uma tal energia deslocável não avançamos [...]”. (FREUD, 2011, p. 55)

Daí por diante, Freud só nos oferece hipóteses, pois admite que o problema da qualidade dos impulsos e sua conservação nos diferentes destinos das pulsões é ainda obscuro. No texto sobre a pulsão e seus destinos (1915), Freud já dizia que o amor não está em oposição ao ódio, mas sim em oposição à indiferença.

De qualquer forma, podemos supor que a principal intenção de Eros é a de unir e ligar, na medida em que contribui para o esforço por unidade que caracteriza o Eu: as pulsões eróticas parecem mais plásticas, desviáveis e deslocáveis do que as pulsões de destruição, enquanto que as pulsões de morte

[...] são mudas essencialmente, e que o fragor da vida parte geralmente de Eros [...], pois, segundo nossa concepção, os instintos de destruição voltados para o exterior foram desviados do próprio Eu pela mediação de Eros [...]. (FREUD, 2011, p. 58)

Freud nos lembra que há uma semelhança entre o estado que segue a plena satisfação sexual e a morte, como nos animais inferiores, nos quais a morte coincide com o ato sexual. “Tais seres morrem na reprodução, na medida em que, após se excluir Eros mediante a satisfação, o instinto de morte fica livre para levar a cabo suas intenções [...]”. (FREUD, 2011, p. 59)

Está na hora de concluir esse capítulo, já muito longo! Quando Freud diz que o “Eu é uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu” (FREUD, 2011, p. 70), pensamos que essa pobre criatura nada mais é do que o sujeito humano.

Podemos ver, ao lado de suas fraquezas, a força do Eu:

Ele é incumbido de importantes tarefas: em virtude de sua relação com o sistema perceptivo, ele estabelece a ordenação temporal dos processos psíquicos e os submete à prova da realidade. Interpolando os processos de pensamento, ele alcança um adiamento das descargas motoras e domina os

acessos à motilidade. [...] Em relação ao agir, o Eu tem posição semelhante à de um monarca constitucional, sem cuja sanção nada pode se tornar lei, mas que precisa refletir muito, antes de impor seu veto a uma proposta do parlamento. (FREUD, 2011, p. 69)

O Eu também se enriquece com suas experiências vividas no mundo exterior; se o Id é o seu outro mundo exterior, que ele tenta subjugar, também retira libido do Id e transforma investimentos objetais em configurações do Eu; se é cruelmente submetido pelo Supereu, é também com sua ajuda que pode absorver as experiências pré-históricas armazenadas no Id.

Como entidade fronteira, o Eu quer mediar entre o mundo e o Id, tornando o Id obediente ao mundo e, com sua atividade muscular, fazendo o mundo levar em conta o desejo do Id [...]. (FREUD, 2011, p. 70)

Frente às duas espécies de pulsões, o Eu não se mantém imparcial:

Com seu trabalho de identificação e sublimação ele presta ajuda aos instintos de morte na subjugação da libido, mas arrisca-se tornar-se objeto desses instintos e mesmo perecer. A fim de prestar esse auxílio, teve de encher-se ele próprio de libido; com isso torna-se ele mesmo representante de Eros, e quer então viver e ser amado. (FREUD, 2011, p. 71)

É com essa frase de Freud que coloco um ponto final nessa questão sobre o sujeito: essa “pobre criatura” que nada sabe sobre si mesmo, sobredeterminado por tantos fatores, que tem como realidade última o desamparo, a vontade de viver e de ser amado. Disso retira a sua fraqueza e a sua força.

Se obtém a fraqueza, ou a força, poderíamos indagar se as disposições adquiridas do *habitus* poderiam explicar essas direções. Aqui está o ponto de entrelaçamento entre os condicionamentos sociais, explicitados pelo conceito de *habitus*, e as determinações psíquicas do sujeito, que se somam para concebermos o objeto complexo: a sobredeterminação do indivíduo/sujeito humano.