

A psicanálise e o futuro da civilização moderna

Regina Herzog

Bruno Farah

Resumo

Este trabalho discute a relevância política e epistemológica da proposta de futuro, presente em *O mal-estar na civilização*. Este texto denuncia o colapso da referência progressista da modernidade, oferecendo uma imagem de futuro, aberta e imprevisível, radicalmente oposta à orientação de futuro inicialmente circunscrita em *Totem e tabu*. Enquanto neste último se verifica uma visão normativa da modernidade, ao sugerir o progresso em direção ao “estado científico” da civilização, em *O mal-estar na civilização* coloca-se um paradoxo – como rejeitar o progresso e continuar apontando para o futuro? A espera trágica de suas últimas linhas destaca a atualidade da crítica, contrária às promessas de harmonia da modernidade, e à ênfase conservadora que vem sendo colocada no presente.

Unitermos

Psicanálise; futuro; progresso; espera; modernidade.

Introdução

O principal interesse deste trabalho será o de elucidar a preocupação da psicanálise com o futuro da civilização moderna. A perspectiva do futuro da civilização não é a mesma em toda a obra de Freud; tampouco a preocupação com o futuro da modernidade existe desde o começo; ela é incorporada à psicanálise por força de uma profunda crise social, política e epistemológica. Assim, o interesse teórico pelo futuro da modernidade nasce associado à crise da civilização moderna. Nosso objetivo será o de esclarecer a relação da presença da crise civilizatória nos textos freudianos, com o posicionamento político da psicanálise diante dos destinos da modernidade.

A partir dos anos da primeira guerra parece produzir-se uma inflexão na obra freudiana que insere o debate sobre o futuro da civilização moderna em uma perspectiva trágica. Se *Totem e tabu* (1913) dedica-se à análise do

nascimento da civilização, outros textos como *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915)¹, *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930) discutem a crise e o futuro da civilização moderna. O tom da descrição do futuro da modernidade, no entanto, é oscilante, produzindo uma hesitação, um constante compasso de afastamento/aproximação da tragicidade na psicanálise. Nessa trajetória a psicanálise também tangencia o pólo oposto, adquirindo um tom normativo, e como tal, expondo-se a críticas.

Um exemplo claro dessa oscilação é a diferença de perspectivas em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) e *O mal-estar na civilização* (1930). *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* é o primeiro texto psicanalítico que se dedica ao tema da modernidade. Apresentando um tom afirmativo e confiante, celebra esperanças de reformas sociais, acreditando que a civilização chegaria a algum acordo quanto às severas exigências interpostas à satisfação sexual. Em *O mal-estar na civilização* há pouca confiança no desenvolvimento de alianças promissoras entre os homens e a civilização. Ao afirmar que a humanidade luta para atingir um equilíbrio entre as reivindicações individuais e culturais, e que este seria portador de felicidade, torna-se clara a dúvida quanto à consumação de tal tentativa: “um dos problemas que comprometem o destino da humanidade é saber se este equilíbrio pode ser alcançado por meio de uma configuração determinada pela cultura ou se o conflito excluiu qualquer conciliação” (1930, p. 116). O tom normativo presente no primeiro texto não reaparece em *O mal-estar na civilização*.

Nas últimas linhas de *O mal-estar na civilização* surge um posicionamento político *sui-generis* na obra de Freud. São estas as suas palavras: “Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (1930, p. 171). A última frase, acrescentada por ocasião da segunda edição do livro, quando a ameaça de Hitler já se evidenciava, nega a qualquer um o privilégio de prever qual será o resultado da luta entre Eros e seu incansável adversário (Plon, 2003, p. 153). O texto de 1930 termina com uma imagem inconclusa, deixando em aberto o estado permanente de guerra – uma imagem que Hobbes e a maioria das teorias políticas e filosóficas modernas tentaram a todo o custo evitar e combater (Foucault, 2002).

O desfecho desse texto não é apenas contrário às expectativas de *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. Marca também um confronto

com *Totem e tabu* – texto principal revisto em *O mal-estar na civilização*. Acreditando haver nesse confronto uma revisão epistemológica associada à crítica ao imaginário moderno, essa passagem será condutora da análise que nos propomos realizar, e que diz respeito ao posicionamento da psicanálise em relação ao futuro civilização moderna.

O embate de Totem e tabu e O mal-estar na civilização

A evolução e as mudanças dos conceitos freudianos contam uma história política. A ausência de uma designação explícita não deve ser considerada, de forma alguma, “como desinteresse com os processos políticos” (Plon, 2003, p. 147). Em textos como *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), em que a própria escolha do termo “massa” e não “grupo” já indica um sentido político, e principalmente em *O mal-estar na civilização* há, de acordo com Plon, “desdobramentos e observações suscetíveis de abrirem o caminho para uma reflexão teórica que teria, por objetivo, a prática política e algumas de suas características” (p. 148).

Peter Gay ainda vai mais longe quanto à relação da psicanálise com a política e afirma que *O mal-estar na civilização* é uma espécie de programa para futuros teóricos da cultura – “O sistema de Freud contém, meio oculto, uma teoria política, uma teoria da arte e, ainda mais intimidadora, uma teoria da cultura” (2001, p. 264). E refere-se diretamente ao texto de 1930: “*O mal-estar na civilização* é famoso justamente por seu retrato do indivíduo em perpétuo conflito com a sociedade e o combate entre as forças de vida e morte, mas suas implicações nunca foram seriamente estudadas” (p. 264). O mais relevante em seu argumento é o vínculo que estabelece entre a psicanálise – principalmente *O mal-estar na civilização* – e a existência de uma teoria política oculta.

A dúvida que Freud levanta em *O mal-estar na civilização* diz respeito à existência ou não de uma “solução política que possa, em vez de tragédia, conduzir à ‘felicidade’” (Plon, 2003, p. 158). A hesitação do texto parece relacionar-se com a aproximação do sentido trágico da psicanálise. Mas se a civilização ergue-se a partir de um mito científico baseado na lei, que garante um certo contrato e regulação social (Freud, 1913), como a dimensão da tragédia pode impor-se a ela? Mesmo esclarecendo que o drama de *Totem e tabu* não é superado, e que permanecem desejos assassinos no psiquismo humano, o mito científico freudiano não funda uma cultura trágica, mas um discurso que

valoriza a instituição da norma social. Nessa etapa da trajetória da psicanálise, que se estende de *A interpretação dos sonhos* aos anos da primeira guerra, os textos parecem mais trazer a marca do drama, transposto para o romance familiar, do que da tragédia.

Contrapondo-se a *Totem e tabu*, *O mal-estar na civilização* é o texto chave para compreendermos o discurso trágico da psicanálise, o que nos coloca algumas questões: 1) como *O mal-estar na civilização* afasta-se tanto da idéia de consumação do processo civilizatório, tal como especulado em *Totem e tabu*?; 2) como, ao mesmo tempo, mantém *Totem e tabu* em discussão ao longo do texto, aproximando-se e reforçando vários de seus pressupostos?; 3) e finalmente, o que significa, em plena crise da modernidade, um texto crítico da cultura como esse ter como objeto *Totem e tabu*, o mito científico da psicanálise?

O mal-estar na civilização parece travar um diálogo interno à psicanálise. Como que anunciando a imagem bélica de suas últimas linhas, há ao longo do texto um confronto entre suas novas proposições com antigos pressupostos de *Totem e tabu*. Esses dois “textos-titãs” participam do cerne do desenvolvimento da proposta psicanalítica, sendo responsáveis pela consolidação de etapas fundamentais e distintas do pensamento freudiano. *Totem e tabu* concebe as bases pré-históricas do complexo de Édipo, e fornece as bases filogenéticas para o aparelho psíquico (1900) e para a teoria da sexualidade (1905). Situando-se no ápice de uma trajetória ascendente, esse trabalho consolida um caminho teórico iniciado em *A interpretação dos sonhos* (1900). *O mal-estar na civilização*, por sua vez, sedimenta a descoberta da pulsão de morte (1920), expandindo seus efeitos sobre a dimensão cultural. Fora isso, *O mal-estar na civilização* nada consolida; ao contrário, mina as bases de várias crenças psicanalíticas. Assim, poderíamos dizer que *O mal-estar na civilização* é o ápice de uma trajetória descendente, integrando um conjunto de textos que começam a questionar justamente as bases teóricas firmadas em 1913, dando encaminhamento a uma espécie de debate teórico de seus pressupostos progressistas.

Para Mezan, *Totem e tabu* caracteriza-se como um mito político, e como tal, situa a psicanálise na tradição filosófica, a qual tem no contrato a origem da sociedade, servindo como garantia de certo equilíbrio social. O contrato procura responder à questão secular de como a força transforma-se em direito. É este “o problema de Ésquilo na Orestíada: o que permite acabar com o ciclo infernal dos crimes? (...) O pensamento clássico, de Hobbes a Rousseau,

ofereceu diferentes propostas para explicar a origem do social, (...) elas consistem em geminá-la com o surgimento do Estado” (p. 347).

O ciclo infernal dos crimes é contido a partir do contrato dos irmãos, ancorado no tabu do assassinato e do incesto em *Totem e tabu*. A guerra é recalçada e funda-se a sociedade. Mesmo que o resultado do contrato freudiano não seja a instauração do Estado, mas de uma comunidade de irmãos, é certo que as páginas finais “pressupõem uma continuidade entre as sociedades arcaicas, historicamente menos distantes do parricídio originário, e as nossas sociedades, providas de um aparelho estatal” (p. 348).

É exatamente esse contrato que as páginas finais de *O mal-estar na civilização* parecem matizar. O contrato dos irmãos foi alcançado, mas a relativa harmonia da regulação social, assim como a projeção do desenvolvimento futuro, está longe de ser possível no texto de 1930. A regulação do contrato social não mais sedimenta o solo necessário à continuidade da idéia de progresso e desenvolvimento civilizatório. Um tempo imprevisível e aberto mina a temporalidade finalista da ideologia progressista². A certeza do progresso futuro é substituída por uma imagem trágica de guerra aberta e interminável. O que ocorre no percurso psicanalítico para justificar essa mudança de perspectiva? Sigamos esse percurso.

Em *Totem e tabu* há a equivalência do desenvolvimento das fases da libido com o desenvolvimento do processo civilizatório. A fase animista corresponderia à narcisista, a fase religiosa corresponderia à da escolha de objeto, “enquanto a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos” (1913, p. 113).

A idéia de progresso civilizatório e a idéia de desenvolvimento libidinal são enfatizadas, nesse momento da obra freudiana, como processos internos, inerentes ao processo civilizatório e à constituição do sujeito. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) já contém as bases teóricas da herança filogenética que seria postulada em *Totem e tabu*. Quando compara a inibição sexual com a construção de “diques”, o texto privilegia o fator hereditário, referindo-se a um desenvolvimento organicamente pré-fixado, independente da influência da educação (1905, p. 166). *Totem e tabu* sugere uma visão normativa, visto que o desenvolvimento civilizatório ocasionaria progressivamente mais repressão pulsional e as guerras seriam “naturalmente” evitadas.

É esta visão normativa que possibilita *Desilusão da guerra* (1915a) acreditar que as grandes barbáries, “o ciclo infernal dos crimes”, haviam sido regulados em grande parte pelo contrato social. Freud esclarece que se recusa a crer que as antigas divergências tradicionais tornam as guerras inevitáveis, mas se uma guerra de fato ocorresse, ela teria proporções mais restritas:

Nós a imaginávamos como um embate de armas cavalheiresco, que se limitaria a estabelecer a superioridade de uma facção da luta, enquanto evitaria, tanto quanto possível, graves sofrimentos, que em nada pudessem contribuir para a decisão, concedendo completa imunidade aos feridos que tivessem de retirar-se da contenda, bem como aos médicos e enfermeiras que se dedicassem à recuperação deles. Haveria, naturalmente, o máximo de consideração pelas camadas não combatentes da população – pelas mulheres que não tomam parte nas atividades guerreiras, e pelas crianças de ambas as facções que, quando crescerem, devem tornar-se amigos e auxiliares mútuos. E mais uma vez, todos os empreendimentos e instituições internacionais, nos quais a civilização comum da época de paz se encarnou, seriam mantidos (1915a, p. 314).

Essa longa passagem de *Desilusão da guerra* permite-nos avaliar como a psicanálise se posiciona ideologicamente frente à ameaça de guerras nos anos entre as publicações de *Totem e tabu* e das *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Não só Freud, mas “poucos estrategistas, táticos ou planejadores, alemães ou de qualquer outra nacionalidade, previam qualquer coisa que não fosse uma solução rápida para um futuro conflito” (Eksteins, 1992, p. 124).

Nesse sentido, as expectativas eram que a guerra se resolveria rapidamente. No entanto, frente ao impacto da guerra, nasce a dúvida se o aperfeiçoamento poderia garantir o desenvolvimento civilizatório. Freud passa a considerar a educação como um dos fatores responsáveis pela transformação dos “maus instintos” (1915a, p. 319). Enfatiza que a compulsão externa exercida sobre o homem pela educação produz um afastamento do egoísmo em direção ao altruísmo e ao *socius*, mas logo em seguida surge a matização do texto. Ele diz que “esse, porém, não é o efeito regular e necessário da compulsão externa. A educação e o ambiente não só oferecem benefícios no tocante ao amor, como também empregam outros tipos de incentivo, a saber, recompensas e punições” (1915a, p. 320). Oferecer recompensas e punições acarreta o reforço do egoísmo das crianças, capazes de fazer o bem apenas para tirar algum proveito particular.

A dúvida sobre o progresso civilizatório está lançada. A crise da civilização moderna torna-se mais clara nos textos psicanalíticos a partir do impacto da

desilusão da guerra. Esta dúvida epistemológica tem a função de colocar em questão o viés normativo e desenvolvimentista presente em *Totem e tabu*. A crise civilizatória poderia ser resolvida através de mais investimento de razão e educação?

Nesse momento da elaboração da teoria psicanalítica a dúvida é interpretada por um *déficit* de aperfeiçoamento. Ainda há certo otimismo presente na possibilidade de as novas gerações prepararem o caminho para “uma transformação de maior alcance do instinto, a qual será o veículo de uma civilização melhor” (p. 321), o que indica que a aposta no investimento de razão e educação ainda permanece. As bases que sustentam esta aposta, contudo, não são mais tão firmes quanto em *Totem e tabu*.

A revisão de O mal-estar na civilização

O mal-estar na civilização (1930) impõe uma revisão crítica do processo civilizatório à luz da descoberta da pulsão de morte. A teoria pulsional da última fase do pensamento freudiano (1920) é aplicada ao processo civilizatório, e *Totem e tabu*, escrito antes da virada conceitual, está no cerne da revisão freudiana.

Retirando-se da perspectiva da dúvida entre otimismo e pessimismo, entre *déficit* e excesso de civilização, o texto implode com a própria referência da idéia de progresso, causando o colapso do paradigma da modernidade. Entenda-se isso como a rejeição trágica de qualquer mediação transcendente que possibilite a harmonia dos interesses do sujeito e da civilização (Herzog, 2000). O alvo principal é a referência ao ideal do aperfeiçoamento, cuja demolição reverbera por todo o restante do texto. À diferença dos textos anteriores, um tom trágico se apossa da narrativa gerando um posicionamento crítico que rompe – ou talvez coroe – o encaminhamento da discussão presente nos textos anteriores.

O mal-estar na civilização pode ser analisado como se compusesse duas grandes partes. Somente na segunda parte, do capítulo quarto ao final, Freud empreende a revisão de como a psicanálise começou a pensar o tema da civilização. Os três primeiros capítulos não remetem à discussão de *Totem e tabu*, e podem parecer desconectados do encaminhamento da segunda parte do texto. Acreditamos, de fato, que esses três capítulos preparam a releitura de *Totem e tabu*, dando o tom da crítica da psicanálise. São esses capítulos iniciais que enfatizaremos agora.

No primeiro capítulo Freud expõe a tese do desamparo. Fundamenta-se na idéia de que o sujeito precisa criar a ilusão de alcançar a comunhão com o cosmos, inscrita na sensação do “sentimento oceânico” para evitar a experiência de desamparo, uma espécie de saudosismo da segurança paterna imaginária. A rejeição do “sentimento oceânico” deixa claro que não há um passado perdido para o qual apelar (p. 90), combatendo a possibilidade de restauração da harmonia, em uma espécie de anúncio do tema fundamental da discussão: a impossibilidade da harmonia entre os interesses do sujeito e da civilização, e do desamparo como condição da existência. Não restará qualquer ideal – a razão, o progresso ou a natureza – que possibilite a unificação do sujeito à civilização. Não há referência alguma que identifique e concilie indivíduo e sociedade, nos moldes da proposta do iluminismo e das ideologias progressistas do século XIX (Touraine, 1999).

No segundo capítulo o texto imprime o tom que envolve toda a discussão – o tom trágico. Freud afirma, de forma lapidar, que cada pessoa precisa aprender a própria maneira de ser salva (p. 103). Subvertendo a possibilidade de unificação romântica ou iluminista e a própria concepção temporal progressista, o sentido trágico evoca uma outra possibilidade de tempo, já vislumbrada no capítulo anterior. Esta não é explícita e percorre, na surdina, toda a proposta do texto: um tempo não evolutivo, aberto e de co-presença entre o ego desamparado e o ego diferenciado. Um tempo, portanto, que rejeita a referência da evolução e da superação. De acordo com essa temporalidade trágica, a criança desamparada – saudosa da proteção paterna e entregue ao desamparo das suas pulsões, perpassada pelas intensidades do amor e da destruição – estaria sempre presente, sem a mínima possibilidade de uma dialética que implique sua superação ou que garanta sua supressão.

Como que rejeitando os arroubos progressistas de *O futuro de uma ilusão* (1927), em que postulava a superação do infantilismo da civilização (referindo-se à necessidade de ilusões religiosas) pela “educação orientada para a realidade”, *O mal-estar na civilização* – ao enfatizar a co-presença permanente da “criança desamparada” no homem – potencializa a temporalidade aberta da psicanálise, presente em textos anteriores mas minimizada pela aposta progressista. A ilusão progressista não tem futuro em *O mal-estar na civilização*.

O terceiro capítulo é o auge da primeira parte. A perspectiva progressista de Freud é inviabilizada teoricamente após o conceito de pulsão de morte. Em um embate de vida e morte, as perspectivas do *déficit* e do excesso de progresso anulam-se no texto, e não se sabe mais o que é progresso e o que é retrocesso. As ferrovias abolem as distâncias, causando sem dúvida uma série de benefícios.

Mas também levam mais rápido o filho de Freud para longe de casa (1930, p. 107). O progresso pode trazer felicidade ou infelicidade – às vezes as duas coisas.

Freud afirma contundentemente que a psicanálise teve o cuidado “de não concordar com o preconceito de que civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada pré-ordenada para os homens” (p. 117). Em um outro trecho, um dos pressupostos principais do imaginário progressista de dominação moderno é minimizado por Freud: “o poder sobre a natureza não constitui a única pré-condição da felicidade, assim como não é o único objetivo do esforço cultural” (p. 107). Nesse capítulo podemos dizer que a imagem de desamparo introduzida no primeiro capítulo é ampliada para a esfera da civilização, sugerindo a concepção do desamparo da civilização moderna diante de seu próprio projeto de conhecimento e dominação da natureza. Portanto, a psicanálise revela a impossibilidade da harmonia entre sujeito e civilização, seja em relação a uma plenitude perdida ou em relação à evolução do futuro.

Esses três primeiros capítulos reverberam a imagem enigmática do desfecho do texto. A idéia de futuro das últimas linhas é atravessada pela incerteza visceral dos destinos da civilização moderna – abolindo a segurança da evolução em direção à fase científica de Comte, presente em *Totem e tabu*. Freud deixa-nos uma imagem inconclusa de guerra permanente entre Eros e pulsão de morte, sem a menor chance de antecipação do resultado. Tal qual a imagem da criança desamparada em conflito permanente com o ego diferenciado, o processo civilizatório também está inserido em uma temporalidade sem fim, rejeitando de uma vez por todas a temporalidade finalista da ideologia progressista. Fiel a essa outra concepção de tempo, a experiência do desamparo do sujeito expressa no primeiro capítulo parece retornar às últimas linhas do texto. Pode o desamparo, no âmbito do sujeito, auxiliar a compreensão do desamparo da civilização moderna diante de seu próprio projeto e elucidar a assunção de um tempo trágico no processo civilizatório? Como é possível conceber essa imagem de futuro fora da garantia do progresso?

Posicionamentos freudianos

Apesar do viés evolucionista do texto, *Totem e tabu*, bem entendido, não declara que o problema da violência foi resolvido: não há dúvidas quanto à permanência dos desejos assassinos inconscientes do homem ao longo da vida. Neste sentido poder-se-ia questionar até que ponto *Totem e tabu* é um “mito científico” ou a expressão do sentido trágico do sujeito psicanalítico.

De fato, parece que ambas as possibilidades estão em cena, porém em tempos diferentes. O caráter inapelável desses desejos está presente em *Totem e tabu*, todavia não se faz plenamente operante. Ao indicar a evolução da fase animista para a fase religiosa, e desta para a fase científica da civilização, conferindo-lhe uma temporalidade retilínea, aponta para o desenvolvimento futuro e garante certa normatividade dos laços sociais. Esta proposta evolucionista do texto, por sua vez, obstrui o caráter trágico da psicanálise relacionado à permanência dos desejos assassinos no sujeito. Daí podermos dizer que a tragicidade está presente em *Totem e tabu*, mas em estado latente.

Freud já havia afirmado, por outro viés, em *Nossa atitude para com a morte* (1915b), que enquanto as condições das nações continuassem tão diferentes, a guerra não poderia ser abolida. As previsões psicanalíticas de *Desilusão da guerra* (1915a) (de que se existissem guerras elas seriam locais e breves) são negadas em um texto do mesmo ano, que também trata da guerra. Indaga Freud: “não somos nós que devemos ceder, que nos devemos adaptar à guerra? (...) Não seria melhor dar à morte o lugar na realidade e em nossos pensamentos que lhe é devido, e dar um pouco mais de proeminência à atitude inconsciente para com a morte, que até agora tão cuidadosamente suprimimos?” (1915a, p. 339).

Ao dizer que é possível que as guerras sejam permanentes, afirma que *por isso* devemos aceitar a morte em nossos cotidianos. Este argumento imanente se opõe a *Totem e tabu*. Nele aceitava-se a morte *por ter-se atingido* a “fase científica” da humanidade (1913, p. 111). Em *Nossa atitude para com a morte* é precisamente por *não* se atingir esta fase, devido à permanência do corpo social em conflito, que se deve aceitar a morte. A mudança de perspectiva é sutil, mas radical: trata-se de aceitar o desamparo do projeto da civilização moderna, o fato de ela não atingir o estado científico. Esta idéia de limite e de inconclusividade apresenta-se em conformidade com as suspeitas modernistas, contemporâneas ao desenvolvimento da psicanálise, de que a civilização não tem o domínio sobre seu destino – tal como Freud expõe na mesma época, ao afirmar que o ego não é senhor em sua própria casa (1916).

A teoria psicanalítica também não segue um “caminho evolutivo”. É em *O mal-estar na civilização* que o sentido trágico dos desejos assassinos do sujeito manifesta-se de forma contundente, a partir de uma temporalidade aberta que subverte as pretensões finalistas da psicanálise e confronta a ideologia progressista do imaginário moderno. É necessário um longo percurso desde *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* e, principalmente,

Totem e tabu, texto que organiza os pressupostos teóricos da primeira tópica freudiana, passando pelo questionamento que se impõe a partir dos anos da guerra, para se chegar à tragicidade contida em *O mal-estar na civilização*.

O mal-estar na civilização afasta-se da idéia de concretização do processo civilizatório à medida que sua reflexão é resultado da crise da civilização moderna e da revisão psicanalítica do imaginário progressista. A discussão em torno de *Totem e tabu*, cerca de quinze anos depois, caracteriza um diálogo paradigmático, uma revisão epistemológica e um confronto entre as premissas normativas do início da empreitada psicanalítica e o posicionamento teórico e político da psicanálise em 1930. Trata-se de uma revisão desiludida da idéia de reforma, não havendo, porém, o interesse de demolir, de forma niilista, a possibilidade de futuro da civilização moderna.

O colapso trágico da referência progressista de *O mal-estar na civilização* é discutido em *A questão de uma Weltanschauung* (1932). Aqui o posicionamento político da psicanálise é claro. Há a rejeição trágica do viés progressista da modernidade, tanto em Marx quanto em Hegel (p. 214), e também das saídas niilistas, que ainda estariam atadas à mera oposição à referência progressista (p. 213)³. Enquanto *O mal-estar na civilização* expõe uma nova concepção de conflito social, não orientado pelo horizonte da harmonia, sua proposta parece ser aprofundada dois anos depois, do ponto de vista teórico, indicando a preocupação política da psicanálise com o futuro da civilização moderna.

Nossa atitude para com o futuro

Peter Gay é certo em sua provocação, ao afirmar que os psicanalistas ainda não se debruçaram o suficiente no projeto político “oculto” em *O mal-estar na civilização*. Esse texto é contemporâneo de um momento limítrofe da modernidade, em que havia a crítica à ideologia progressista, mas ainda se considerava que o futuro deveria ser salvo. Na atualidade, as expectativas deficitárias em relação às experiências acarretam que a ênfase seja toda depositada no presente. A teoria crítica vê-se na contingência de defender as experiências de hoje contra as expectativas deficitárias, e com isso seu programa de transformação social pode acabar redundando na defesa do *status quo*. A resignação que isso gera, quando desestabilizada, pode promover rupturas radicais com o existente, como tem ocorrido nos movimentos religiosos milenaristas ou apocalípticos (Santos, 2000). Neste sentido, o paradoxo de *O mal-estar na civilização* – a implosão trágica da referência ao progresso e a

permanência da aposta no futuro – é fundamental para a revisão do pessimismo político e social que a resignação contemporânea implica. As rupturas radicais são solidárias à desistência do futuro. Freud é contundente quanto à impertinência desta solução, criticando o perigo de saídas niilistas (1932).

Esperando Godot, de Beckett, é a peça trágica do século XX (Eagleton, 2003). Ela expressa de forma exemplar a angústia diante dos destinos da civilização moderna. O paradoxo trágico consiste em saber que não há nada a esperar da modernidade para salvá-la, mas mesmo assim é necessário esperar por “algo”. Não há como desviar os olhos dessa angústia ou sair de cena – e é o fato de os personagens permanecerem indefinidamente à espera de algo que nunca chega que provoca a angústia no público. Em contrapartida, na atualidade, algo bem diferente se dá: a contemporaneidade é indiferente ao fato de haver ou não salvação. É contrária à idéia de conflito e não sustenta paradoxos trágicos; todavia, não consegue deixar de se envolver em uma contradição circular: mesmo sendo indiferente, parecendo não haver nada para ser salvo, acaba por esforçar-se o tempo inteiro em salvar o presente das garras ameaçadoras da fantasia de um futuro terrível. Isso resulta na conservação do presente, em um impasse que acarreta a perpetuação da crise da atualidade (Santos, 2000). Neste sentido, quando Freud afirma que cada pessoa precisa descobrir a própria maneira de ser salva (1930), a psicanálise se insere no paradoxo trágico modernista, tão bem colocado pela angústia contagiante da peça de Beckett. Não se tem mais a garantia do Progresso, nem da Natureza ou da Razão; sabe-se que a civilização moderna não tem salvação, mas é preciso esperar por algo. O que está em jogo é a nossa atitude para com essa angústia do fim.

O mal-estar na civilização termina com uma imagem de futuro aberto, marcada pela espera trágica. Manter o signo da espera fora da referência finalista parece uma ironia com a ideologia progressista moderna, pois trata-se de uma espera que revela seu reverso – desprovida, por princípio, de qualquer garantia de que sua aposta seja recompensada no futuro. Enquanto ficamos “esperando Eros” sem a certeza que ele vença a luta, e o princípio de Ligação possa sobrepor-se à Destruição (1930, p. 171); enquanto Eros mede forças com Tanatos e não se sabe o resultado do embate, a estratégia modernista vincula-se à transmissão dessa angústia ontológica, à proposta de que essa angústia possa unir o público a partir de um incômodo semelhante, para que novos posicionamentos frente ao colapso trágico da civilização sejam criados. Deixar de esperar resulta em indiferença e resignação. Ser indiferente ou resignado com o presente acarreta em salvá-lo, protegê-lo e reciclá-lo. Parece ainda uma tentativa de controlar o

tempo, uma reação à perda do domínio dos destinos da modernidade. Mesmo não sendo senhores em nossa própria casa, e sabendo que a harmonia não consertará esse estado de coisas ao final, não há como desviar os olhos da ferida narcísica da modernidade. Sair de cena é impossível.

É necessário, na atualidade, mudar a qualidade da nossa espera, produzindo uma espera mais ambígua e ativa (Santos, 2000, p. 36). Beckett, assinando a peça trágica do século XX, parece antecipar essa proposta ao contagiar o público com a angústia da espera (Beckett, 1956). Longe de uma espera passiva e conformada – como aquela que marcou o imaginário individualista moderno, limitando-a à autodisciplina e ao adiamento da satisfação – há a transmissão da inquietação com o impasse da civilização moderna. O público passa a participar da espera; e se a peça é montada em um teatro de arena, como é o indicado para uma peça com essa estratégia, os rostos apreensivos das pessoas entram em cena junto com os dois personagens centrais. Não há quem não se incomode e deixe de entrar em contato com a experiência da espera sem garantias. Algumas pessoas não suportam e abandonam o espetáculo; quem permanece jamais esquece o “acontecimento” proporcionado por Beckett. Enquanto “espera-se por Godot”, a angústia compartilhada entre atores e público transforma o teatro em um palco único, onde todos estão em cena. Mesmo esperando Eros, alguma ligação é possível.

Transformar a “espera” em “trágica” – ou, o que vem a dar no mesmo, dissolver a normatividade da espera – é o que permite mudar a qualidade de nossa espera, fazendo-a mais ambígua e ativa. Dissolver a normatividade da espera é saber que nem Deus, o Progresso ou qualquer outro mediador da harmonia irá recompensar-nos pelos esforços ascéticos individuais. É deslocar o caráter de “missão” da espera individual e disciplinada para o de “transmissão” da angústia da espera. É saber que contamos apenas com o Outro, que está à espera como nós. É perceber que ao final o que temos, o que reconhecemos, e o que nos reconhece, é o rosto do Outro – no caso da peça de Beckett, inúmeros rostos angustiados em torno da constatação trágica de que se espera tanto para se descobrir que estamos juntos. E não sabemos o que esperar disso. O que fazer com essa descoberta? Que destino lhe dar? Godot, obviamente, não surge para indicar o caminho, mas sabemos com Freud e Schopenhauer⁴ que estar ligado ao outro é a condição trágica inevitável da espécie humana.

Concordando com a provocação de Peter Gay, acrescentamos que ao lado de *O mal-estar na civilização*, textos como *Nossa atitude para com a morte* e *A questão de uma Weltanschauung* fornecem uma nova orientação política à

discussão da crise civilizatória. Somente quando o viés trágico da psicanálise for completamente assimilado pelo campo psicanalítico pode-se conceber uma proposta de futuro não mais referida a uma garantia transcendente. O que, em última instância, milita pela ilusão de harmonia entre sujeito e civilização. Nesse momento, talvez, possamos pensar com mais desenvoltura a questão política fundamental da contemporaneidade: circunscrever rupturas progressistas fora da idéia de progresso.

Notas

1. As *Reflexões para os tempos de guerra e morte* são compostas de duas partes, intituladas de *Desilusão da guerra* e *Nossa atitude para com a morte*. Devido à relevância de cada uma destas partes para a nossa discussão, a partir de agora, passaremos a especificá-las referindo diretamente à *Desilusão da guerra* (1915a) e à *Nossa atitude para com a morte* (1915b).
2. Usamos o termo “temporalidade finalista” remetendo à ênfase utópica iluminista, cujos expoentes principais são as ideologias progressistas de Hegel, Comte e Marx (Touraine, 1999). Segundo Foucault, em *Em defesa da sociedade* (2002), há dois discursos que engendram duas noções opostas de tempo na modernidade. O discurso filosófico-jurídico (p. 62), partidário dessa temporalidade finalista, e o discurso histórico-político (p. 62), associado a uma temporalidade aberta e sem fim, caracterizado pela inconclusividade dos processos sociais e pelos jogos de forças permanentes. Tais discursos remetem ao confronto de duas visões antagônicas de modernidade, uma utópica e outra distópica, atuantes desde os primórdios da era moderna.
3. Em *A questão de uma Weltanschauung* (1932), Freud aprofunda a discussão no sentido de demonstrar que o próprio niilismo é uma atitude temporária, pronta para mais uma vez instaurar o ideal de harmonia.
4. Referimo-nos ao famoso símile schopenhaueriano dos porcos-espinhos que se congelam, nenhum deles podendo tolerar uma ligação íntima com o próximo, tal como recuperado por Freud em *Psicologia das massas e análise do ego* (1921, p. 128).

Referências Bibliográficas

- BECKETT, Samuel. (1956). *Waiting Godot*. A tragicomedy in two acts. 11. ed. London: Faber and Faber, 1981.
- BIRMAN, Joel. A psicanálise e a crítica da modernidade. In: HERZOG, R. (org). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.
- EAGLETON, Terry. The path of Postmodernism. In: _____. *After Theory*. New York: Basic Books, 2003.
- EKSTEINS, Modris. Nos campos de Flandres. In: _____. *A sacração da primavera*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FOUCAULT, Michel. Aula de quatro de fevereiro de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. IV e V.

FREUD, S. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. VII.

_____. (1908). *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. IX.

_____. (1913). *Totem e tabu*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XIII.

_____. (1915). *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XIV.

_____. (1915a). *Desilusão da guerra*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XIV.

_____. (1915b). *Nossa atitude para com a morte*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XIV.

_____. (1916). *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XV.

_____. (1920). *Além do princípio do prazer*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XVIII.

_____. (1921). *Psicologia das massas e análise do ego*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XVIII.

_____. (1927). *O futuro de uma ilusão*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XXI.

_____. (1930). *O mal-estar na civilização*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XXI.

_____. (1932). *A questão de uma Weltanschauung*. In: _____. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. XXII.

GAY, Peter. Modernismo. In: _____. *A experiência burguesa*. Da rainha Vitória a Freud. Guerras do prazer. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. vol. 5.

HERZOG, Regina. Desconstruindo a razão: de Schopenhauer a Freud. In: _____. (org). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

MEZAN, Renato. Um mito científico. In: _____. *Freud, pensador da cultura*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PLON, Michel. Da política em *O mal-estar* ao mal-estar da política. In: RIDER, J. (org). *Em torno de O mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2003.

SANTOS, Boaventura. Para uma teoria crítica pós-moderna. In: _____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000. vol. 1.

TOURAINE, Alain. A modernidade triunfante. In: _____. *Crítica da modernidade*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

Psychoanalysis and the Future of the Modern Civilization

Abstract

This essay discusses the political and epistemological relevance of Freud's proposal of future in *Civilizations and its Discontents*. In this work he denounce the breakdown of modernity's faith in progress, and offers the reader the image of an open, unpredictable future, radically opposed to the orientation toward the future we find in *Totem and Taboo*. Whereas in the latter we find a normative view of modernity – as it suggests a progress toward the "scientific state" of civilization –, in *Civilization and its Discontents* a paradox is posed: how can we reject progress and still move toward the future? The tragic expectation implied in the question underscores the relevance of Freud's criticism for present times, as he opposes both modernity's promises of future harmony and the contemporary conservative emphasis on the present.

Keywords

Psychoanalysis; future; progress; wait; modernity.

Regina Herzog

Psicanalista; Professora do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Rua Frei Leandro, 32 / 602 – 22470-210 – Lagoa – Rio de Janeiro/RJ
tel.: (21) 2226-5545
e-mail: rherzog@globo.com

Bruno Farah

Psicanalista; Doutorando do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ.

Rua Leonardo da Vinci, 153 – 24322-180 – Pendotiba – Niterói/RJ
tel: (21) 2616-6710
e-mail: brunofarah@yahoo.com.br

recebido em 06/12/04
aprovado em 21/03/05