



O GOZO ABSOLUTO E A CASTRAÇÃO: ALGUMAS IMPLICAÇÕES COM O LAÇO SOCIAL

ABSOLUTE ENJOYMENT AND CASTRATION: IMPLICATIONS IN RESPECT TO SOCIAL BOND

Alan Oliveira Machado

Universidade Estadual de Goiás (UEG)

alinguaviva@gmail.com

Resumo: O presente artigo reflete sobre as implicações entre o gozo, a castração e o laço social, tomando como subsídios para a argumentação o pensamento de Freud, sobretudo a tese desenvolvida em *Totem e tabu* (1913) na qual sustenta, por meio do mito do pai da horda, a ideia de passagem do estado de natureza ao estado de cultura, de modo a demonstrar que o barramento do gozo absoluto, mediante mecanismos de castração, cria as condições psíquicas para a sustentação do laço social.

Palavras-chave: Freud; gozo; castração; laço social.

Abstract: This article discusses about the implications among the enjoyment, the castration and the social bonds. We take Freud's theory to develop our point, especially his thesis about *Totem and Taboo* (1913). In this book, the author maintains, through the father's place in the myth of the primal horde, in order to demonstrate the barring of absolute enjoyment throughout the principle of castration, that the passage from state of nature to state of culture produce psychic conditions to keep the social bond.

Keywords: Freud; enjoyment; castration; social bond.

No mito de *Totem e tabu*, elaborado por Freud, observamos uma montagem que sustenta a passagem de um estado animal a um estado irreversível de cultura. Num primeiro momento, ocorre a saída da regência do gozo absoluto do pai da horda, mediante seu assassinato, para o impasse entre ocupar o lugar ativo do gozo absoluto ou continuar privado daquela condição. Entretanto, uma vez desfeita aquela primeira cena

em que os filhos só podiam figurar na posição de objeto do gozo selvagem do pai, portanto, impedidos de gozar, qual posição assumir? Se todos estavam no mesmo lugar de objeto, restando agora a posição vazia do gozo absoluto, quem a ocuparia sem ser aquele outro assustador que se impunha sobre o grupo e que teve seu corpo despedaçado pela inédita ação daqueles que antes eram objetos?

Freud cria as condições para se pensar que, se antes o grupo mirava apenas o lugar do outro do gozo, naquele momento volta-se para aqueles cujas condições na cena primária eram as mesmas, de privação sobre demanda. Se o lugar do pai foi rejeitado, como manter a horda? A prerrogativa do gozo absoluto sobre o grupo seria de quem? Ao ser destituída a posição de objeto de todos os membros restantes da cena primária, o que fazer com o gozo? Paradoxalmente, a vitória resultante do crime hediondo, dos que eram privados e queriam sua parcela de gozo, produziu o barramento do gozo. Ao que parece, Freud está indicando que ali onde o assassinato do pai, pelo direito ao gozo, barra o gozo, nasce o humano e, em certo sentido, é onde também se barra o animal. Nesse caso, sabendo que Freud não está contando uma historinha por contar, cabe perguntar qual é o significado do pai nesse imbróglio? A fraternidade supostamente surgida depois do assassinato do pai se sustenta como tal a partir de quê?

No ponto de hesitação produzido pela hiância que se instalou com a desobstrução do acesso ao gozo todo, elaborou-se algo de outra ordem que não o ato. Não ceder ao gozo absoluto fez surgir, no lugar do ato, o gesto, o gesto simbólico. Esse gesto estabeleceu o gozo possível, o gozo que sustenta um laço. Esse gozo é sempre um resto sobre o qual é garantida a lei, a linguagem, que o sustenta. É nesse lugar que o pai morto retorna e figura como o elemento simbólico que regula as relações. No imbróglio instalado pelo assassinato do pai, o pai morto volta como significante, como nome que estabelece a ordem. A fraternidade é garantida pela regra simbólica urdida a partir desse pai simbólico. De certo modo, as reivindicações de gozo anteriores à negação daquele primeiro tempo traumático (seja o primitivo postulado por Freud, seja o da criança) são fantasmas ocultados pela lógica insistente da fraternidade e pela seda vulnerável do mandamento de amar o próximo como a si mesmo.

Em *O mal-estar na cultura* (1930), Freud assevera que, ao se tomar certo distanciamento desse mandamento, pode-se perceber o estranhamento que causa tal

exigência. É compreensível que se ame outros desde que haja espelhamento narcísico.

Em outros termos:

A denominação de libido pode ser empregada outra vez para as manifestações da força de Eros, a fim de distingui-las da energia do impulso de morte. Isso significa admitir que se torna tanto mais difícil compreender o impulso de morte, que o percebemos apenas como resíduo, por assim dizer, atrás de Eros, e que nos escapa lá onde não é revelado graças à liga com este. (FREUD, 1930/2010, p.140)

O espanto manifestado por Freud diante dessas barreiras à reivindicação de gozo não significa evidentemente uma discordância a respeito da necessidade delas. Tais barreiras são um lado da realidade e, em certas circunstâncias, existem para proteger o homem de si mesmo, já que, conforme Freud, “a parcela de realidade por trás disso tudo, que se prefere recusar, consiste no fato de que o ser humano não é uma criatura afável e carente de amor, que no máximo é capaz de se defender quando atacada” (1930/2010, p.123). Mais que isso, o ser humano traz em si uma tendência agressiva na sua cota de impulsos que, da forma como Freud articula, nos faz pensar no mito originário proposto por ele em *Totem e Tabu* (1913). O outro não é, pois, apenas um ajudante ou um objeto sexual, descobertas que sustentariam o senso de coesão coletiva, mas um objeto para satisfazer o desejo de agressão, de “explorar a força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo” (1930/2010, p.123). Ao recorrer à máxima hobbesiana de que “o homem é o lobo do homem”, Freud reforça o que parece ser mais real do que o próprio mandamento de amar ao próximo, como que a dizer que só há mandamento para tentar barrar aquilo que é inevitável, mas o mandamento não se desvincula desse algo repudiado e escondido, desse latejar do gozo que o implica.

Em razão do espanto freudiano, Lacan afirma mais tarde que “a resistência ao mandamento [...] e a resistência que se exerce para impedir seu acesso ao gozo são uma única e mesma coisa” (1959-1960/1988, p. 232). Nesse caso, o psicanalista francês está ressaltando a não diferenciação entre desejo e lei. Paradoxalmente, o desejo que nos conduz à vida animal ou à desagregação humana é o desejo que nos garante no laço civilizado. Nessa ambivalência estrutural que põe em jogo o desejo, o filho, a mãe e o

pai, o mundo humano aos poucos torna-se possível propiciando a tessitura da cena civilizada, da cultura.

Quando o gozo não jorra, goteja como cultura

As demandas existenciais do homem mostram que ele não é um animal como outro qualquer. Mais do que considerá-lo como singular entre os animais por ter se movido, de certo modo, para fora da natureza e desenvolvido meios de alterá-la e de alterar-se no processo, os pontos com que avançamos até este momento permitem-nos afirmar que é importante, como forma de fundamentar os conceitos que instrumentalizam a intervenção psicanalítica, postular a existência de um elemento capaz de nortear os motivos que desencadearam o processo de mudança que fez o homem ser o que é. Em Freud é pertinente compreender que a cultura nasce naquele entroncamento, naquele impasse que fez barramento ao gozo e pôs fim à horda primitiva. Portanto, ela é o diferencial, que permite ao homem a rejeição de ímpetus atávicos mediante a observação de uma ordem social, de um contrato para a convivência coletiva. Dizer assim implica mais do que considerar o nascimento do humano como um distanciamento da sua suposta natureza animal. A cultura, então, não é um após, um salto qualitativo na evolução, pois ela não se separa do que se estrutura como civilização, como o propriamente humano.

Aqui tomamos como referência a arqueologia etimológica que Bosi (1995) faz do termo cultura para tentarmos entender essa indiferenciação defendida por Freud entre cultura e civilização. Segundo Bosi, o termo cultura está ligado inicialmente ao domínio da agricultura. Assim, refere-se aos homens já na condição de seres que manipulam criativamente a natureza a seu favor, como modo de garantir a sobrevivência, como animais não mais submetidos à vida livre de coletores:

A palavra cultura é latina e sua origem é o verbo *colo*. *Colo* significava, na língua romana mais antiga, “eu cultivo”; particularmente, “eu cultivo solo”. A primeira acepção de *colo* estava ligada ao mundo agrário, como foi Roma antes de se transformar naquele império urbano que nós conhecemos. Os romanos começaram efetivamente pela agricultura. A palavra agricultura diz muito: “cultura do campo”. (BOSI, 1995: 10)

De acordo com Bosi, apenas após a intensa influência da civilização grega em Roma, o termo cultura ganhou sentidos além dos agrários. Nessa época, os serviços educacionais prestados por pensadores gregos já começavam a popularizar o termo *paideia*, conjunto de valores e conhecimentos que deveriam ser repassados às crianças, traduzido para o Latim, por falta de melhor expressão, pela palavra cultura. Dessa forma, cultura deixou de ser apenas o preparo do solo, a semeadura e o cuidado da lavoura para ser também o cultivo do saber, do conhecimento, dos valores sociais humanos. A cultura passa de uma necessidade de sobrevivência na natureza para uma necessidade de sobrevivência coletiva na *pólis* que, em latim, é *civitas*, cidade, palavra da qual originaram, cidadão, civil e, sobretudo, civilização.

Como é possível atestar, em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014a), Freud ainda que estivesse, num primeiro momento, apenas pensando a distinção entre homens e bichos, influenciado pelo evolucionismo de Darwin, descarta a possibilidade de separar cultura e civilização: “me refiro a tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos” (FREUD, 1927/2014a: 36). Nesse sentido, o pai da psicanálise posiciona-se genericamente. Mais adiante, em *O mal-estar na cultura* (1930/2010), também traduzido por *O mal-estar na civilização* (1974), ele especifica a ideia de cultura referindo-se ao cuidado com a terra sugerido na etimologia feita por Bosi: “reconhecemos como culturais todas as atividades e todos os valores que servem ao homem na medida em que colocam a terra a seu serviço, protegem-no contra a violência das forças da natureza” (FREUD, 1930/2010: 87). Num sentido mais preciso ainda, o pensador alemão acrescenta:

Basta-nos, portanto, repetir que a palavra “cultura” designa a soma total de realizações e disposições pelas quais a nossa vida se afasta da de nossos antepassados animais, sendo que tais realizações e disposições servem a dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si. (FREUD, 1930/2010, p. 87)

A partir desse momento, é possível notar que Freud completa a ideia de cultura incluindo na reflexão o caráter de “regulamentação das relações dos homens entre si”. Então, para o psicanalista, a ideia de cultura segue uma progressão que vai da proteção contra as hostilidades da natureza para a sobrevivência biológica da espécie, via cultivo de alimentos, até a proteção do homem contra si mesmo. Com respeito a essas

observações freudianas sobre a relação natureza/cultura é importante marcar a influência do evolucionismo de Darwin ainda perceptível em alguns recursos argumentativos de Freud. Não é ignorado que o psicanalista, ao longo de suas pesquisas, recorreu a grandes pensadores de sua época no afã de encontrar respostas a suas questões ou como ponto de partida para problematizações psicanalíticas. Segundo Ferretti, “o escopo da pesquisa psicanalítica, centrado no indivíduo e na ontogênese até esse momento, amplia-se e passa a abraçar também a cultura e a evolução do homem” (2014, p. 51). Isso quer dizer que a psicanálise não se prende a reducionismos biológicos. Aberto à especulação e à escuta, Freud transita pelas referências que as ciências lhe oferecem em busca de elementos que possam tornar sustentáveis as questões que a psicanálise enfrenta.

A partir das especulações sobre a relação natureza/cultura é possível evitar a confusão entre instinto e pulsão. O distanciamento da natureza, o desvinculamento completo que o desfecho do mito do pai da horda primitiva postulado por Freud enseja, nos leva a pensar que se há uma natureza humana ela é de ordem pulsional. Os eventos humanos são primeiramente psíquicos, portanto se instauram a partir da dinâmica pulsional. As pulsões não são efeitos de ações externas nem propriamente internas. Freud supõe que elas sejam em parte “precipitados dos efeitos de estímulos externos que, no decurso da filogênese, atuaram de forma transformadora sobre a substância viva” (FREUD, 1915/2017, p.23). Se são precipitados de efeitos de estímulos exteriores ao organismo, não podem ser consideradas instintivas inatas a ele. Entretanto, não podem ser externas porque o precipitado que as constitui não são diretamente os estímulos de fora, mas apenas resíduos resultantes da ação dos estímulos no organismo. Assim, Freud conclui que as pulsões não são nem somáticas, nem psíquicas e as caracteriza como algo fronteiro “entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma” (1915/2017, p.25)

É importante destacar dessas especulações de Freud sobre os primórdios da cultura dois elementos que se alternam num jogo ambivalente que atravessará sua teoria e que é o ponto diferencial que caracterizará as especulações freudianas sobre a cultura como um conceito passível de uso em qualquer instância da teoria psicanalítica. Esses dois elementos são a agressividade humana e a culpa, que Freud sustenta estarem

presentes na trajetória da espécie desde sempre e que aparecem como suporte da ruptura da cena primária de gozo absoluto em *Totem e tabu* (1913/2013) e como estruturação da ordem fraterna. Essa prevalência da agressividade, embora atenuada pelo sentimento de culpa, marca uma posição coerente com relação às elaborações realizadas sobre as cenas primárias desde as observações sobre o complexo de Édipo até as propostas em *Totem e tabu*.

Essa linha de raciocínio faz frente àquela proposta por Jean Jacques Rousseau, no *Contrato social*, quando ao analisar o homem em sociedade, tentando fazer a distinção entre natureza e cultura, na impossibilidade de conferir essa natureza, cria um conceito operatório de natureza como um período paradisíaco em que o homem vivia de forma harmônica e moralmente equilibrada, estado distorcido e transformado em depravação em razão do surgimento da vida em sociedade. Essa tese favoreceu a ideia de que o homem é naturalmente bom. Ao contrário das tendências inspiradas no pensamento de Rousseau, que procuraram apontar essa bondade congênita no humano, uma docilidade destruída pela vida em sociedade, o mestre de Viena sustenta, como já havia sugerido no mito do pai da horda e, de certa maneira, no Édipo, que a agressividade é uma inclinação humana fundadora da civilidade. Nesse caso, tanto a dialética constitutiva do Édipo quanto a presente em *Totem e tabu*, com sua visível ambivalência, não retiram totalmente (desde que ela não seja o cerne) a possibilidade aventada da passagem de um estado animal a um de civilização, mediante o surgimento de algo que bloqueia a meta do gozo promovendo um rearranjo da ordem.

O empenho de Freud para compreender a agressividade destrutiva, diante dos esforços civilizatórios que se sucedem na história humana, leva-o a enxergar um movimento ambivalente das forças pulsionais, que se reedita nos gestos humanos, alternando-se precariamente entre Eros e Tânatos, entre preservação e destruição. No aparelho psíquico, essa tensão entre agredir ou querer destruir e unir ou querer preservar produz a culpa como meio de regulação, o que explica, segundo Freud, como a agressividade é barrada:

A agressão é introjetada, interiorizada, na verdade mandada de volta à sua origem; portanto, dirigida contra o próprio eu. Ali ela é assumida por uma parcela do eu que se opõe ao restante na condição de supereu, e que então, como ‘consciência moral’ está pronta a exercer sobre o eu a mesma agressão severa que teria gostado de satisfazer à custa de

outros indivíduos. Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o supereu severo e o eu submetido a ele; ela se exprime como necessidade de punição. (FREUD, 2010, p.144, grifo do autor)

Freud recorre à estrutura de sua segunda tópica para explicar a regulação da agressividade. A consciência moral nasce da irrevogável agressividade humana, produzindo no eu uma outra instância, o supereu, que converte os seus impulsos com metas exteriores do eu em impulsos com metas internas. Curiosamente, como vimos em outro momento, essa instância se forja a partir dos movimentos de frustração e resistência residuais do jogo de escolhas objetais. Nesse caso, pai e Édipo ocupam esse lugar conflituoso e ambíguo. Nesse *locus* ambivalente, à medida que se impõe o imperativo “goza!”, também se semeia a culpa e a condenação como reguladores da ação. Segundo Lacan, o supereu é “uma seqüela duradoura”, fruto do declínio do Édipo.

O declínio do complexo de Édipo é o luto do Pai, mas ele se conclui por uma seqüela duradoura: a identificação que se chama supereu. O Pai não amado torna-se a identificação que cumulos de críticas sobre nós mesmos. Eis o que Freud introduz, compilando com as mil redes de seu testemunho um mito muito antigo. (LACAN, 1960/ 2005, p 30)

Essa instância de ambivalência, a se considerar o mito freudiano do pai da horda, encontra sua origem na fronteira final da horda, quando os irmãos hesitam em ocupar o lugar do gozo absoluto. Nesse caso, o pai assume o totem e vira a figura eminente que institui e protege a lei. O totem, por extensão, carrega toda a ambivalência do pai da horda, ou seja, é aquele que protege e socorre o grupo, mas também é aquele que vigia e pune os que violam a lei. No complexo de Édipo, porque se opera o corte do gozo, o falo imaginário surge como regulador do desejo. Na instância simbólica esse lugar do falo será ocupado pelo nome do pai na condição de metáfora do primeiro tempo simbólico. A essa altura, a religião, a lei e conseqüentemente a cultura surgem do movimento dialético estabelecido a partir desse jogo tenso.

Referências

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FERRETTI, Marcelo Galletti. *Ontogênese e filogênese em Freud: uma visão de conjunto*. Campinas, 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

FREUD, Sigmund. (1913). *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. São Paulo: Penguin Classics, 2013.

FREUD, Sigmund. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, Sigmund. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2014.

FREUD, Sigmund. (1930). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2010.

LACAN, Jacques. (1959-1960). *O seminário, livro 07: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. (1960). Discurso aos católicos. *In: Triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

SOBRE O AUTOR

Alan Machado Oliveira

Graduação em Letras pela Universidade Federal de Goiás (1998), mestrado em Estudo de Linguagens pela Universidade do Estado da Bahia (2009) e doutorado em Educação pela Universidade Federal de Goiás, com tese em Psicanálise. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Linguística, Discurso, Argumentação e Produção Textual, atuando principalmente nos seguintes temas: argumentação e linguagem, Análise do Discurso, linguagem e psicanálise, semântica, estilística.

Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/5530497279268988>

Recebido em outubro de 2019.
Aceito para publicação em janeiro de 2020.
Publicado em março de 2020.