

O ideário moderno da multidão na mirada sociológica de Sigmund

Freud: Psicologia de grupo e análise do Eu, 1921

Pedro Rocha de Oliveira¹

Resumo: O presente texto promove uma análise de *Psicologia de grupo e análise do Eu* (1921), de Sigmund Freud, visando explicitar e sublinhar as ideias políticas e antropológicas que estão por trás das escolhas teóricas feitas pelo autor no âmbito da psicologia social, mapeando, posteriormente, o impacto dessas escolhas sobre sua teoria dos instintos. Para tanto, utilizamos principalmente duas balizas. A primeira é uma caracterização histórica e teórica daquilo que chamamos de discurso moderno a respeito das multidões, paradigmaticamente caracterizado em termos políticos e filosóficos e tendo ramificações importantes para a psicologia social clássica do final do século XIX e início do XX, com a qual Freud dialoga de perto. A segunda é a concepção antropológica que Freud desenvolve no *Totem e Tabu* (1914) e que depende fundamentalmente de uma certa imagem do ser humano primitivo. Demonstramos como essa imagem desempenha um papel de destaque nas explicações de nosso autor a respeito do desenvolvimento psíquico individual, acompanhando os raciocínios que relacionam mutuamente a suposta *horda primitiva*, o conceito de *ideal do Eu* e as concepções psicanalíticas de moralidade, sexualidade e religião. Finalmente, lançando mão de ilustrações antropológicas e etiológicas diferentes daquelas empregadas originalmente por Freud, sugerimos alguns caminhos alternativos para recolocar os problemas relativos ao fenômeno da multidão a partir do sistema teórico freudiano.

Palavras-chave: Sigmund Freud, Psicologia de Grupo, Ideal do Eu, Horda Primitiva

1. Introdução

*O Psicologia de grupo*² e *análise do Eu* (1921) é um texto ambicioso no qual

¹ Graduado em Filosofia pela UERJ (2002), onde desenvolveu pesquisas de iniciação científica sobre a metafísica de Spinoza e de Hegel. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2005), tendo defendido a dissertação "Dialética Negativa como perspectiva para o pensamento", abrangendo temas de teoria do conhecimento e pensamento político em Kant, Hegel e Adorno. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009), com a tese "Estetização da Realidade: Ideologia e Arte sob o Capitalismo Tardio". Desenvolveu pesquisa sobre estética modernista e Crítica da Economia Política na Universidade de Manchester, Reino Unido, durante o ano de 2007-2008, sob a orientação de Terry Eagleton. Foi professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (2010-2013). É professor Associado do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) desde 2013. Membro do Grupo de Pesquisa "Interfaces: técnica, arte e questões ético-políticas no pensamento filosófico" (UNIRIO). Pesquisa as origens e a crise da modernização capitalista, e suas interpretações filosóficas, sociológicas e estéticas.

² O termo no título original é Massenpsychologie. Diferentes edições optaram por traduções diferentes para essa expressão: a Standard Edition usa *Group Psychology*, que no português da tradução da Imago, virou o *Psicologia de Grupo*. Essa expressão, entretanto, foi posteriormente corrigida pela tradução da Companhia das Letras, que utiliza *Psicologia de Massa*. No presente trabalho, utilizaremos geralmente o termo *grupo* para falar do *Massen* de Freud. É que, como veremos, tal termo consegue transmitir melhor que *massa* a

Sigmund Freud pretende demonstrar que a teoria psicanalítica está melhor equipada que a psicologia social clássica para entender os problemas que esta última colocou. O ponto de partida de sua argumentação é a ideia de que a coesão dos grupos – aquilo que faz com que os indivíduos se aglutinem – pode ser entendida em termos da teoria da libido, especificamente, do instinto³ sexual inibido em sua meta genital. Mas Freud utiliza essa ideia, aplicada no contexto da psicologia social, como pretexto para reexplicar e reformular diversas concepções psicanalíticas importantes: o papel psíquico da moralidade, os vínculos eróticos em geral, e os limites entre o psiquismo individual e o coletivo, temas de profunda importância não apenas para a metapsicologia, mas também para a teoria da clínica.

A argumentação particularmente complexa do texto de 1921 procura realizar, a partir de uma crítica de certos expoentes da psicologia social clássica, uma autocrítica da teoria psicanalítica. Isso significa que o embate com aqueles autores acaba condicionando as considerações especializadas que Freud empreende sobre sua própria disciplina. Desde um ponto de vista meramente expositivo, a escolha desse caminho argumentativo é obviamente tão válida quanto qualquer outra. Contudo, ao nosso ver, ela merece ser sublinhada, em especial, os dois principais autores com os quais Freud escolhe dialogar para a realização daquela dupla tarefa. Gustave Le Bon e William McDougall foram cientistas que deram expressão, em suas obras, a preocupações políticas muito específicas. Tratam-se de autores ultraconservadores, o primeiro deles, um racista inveterado, o segundo, um eugenista, para os quais a psicologia de grupo se fazia necessária de modo a viabilizar uma técnica de controle político de massas por uma elite de indivíduos bem informados. O embate teórico com esses autores oferece, portanto, uma excelente oportunidade de investigar a dimensão político-ideológica do desenvolvimento teórico do criador da psicanálise, usualmente tido como um intelectual austero e politicamente neutro⁴ cuja obra costuma ser analisada sem que seu conteúdo

duplicidade de sentido que foi ressaltada por McDougall e na qual Freud baseia boa parte de sua argumentação: aquela do grupo como multidão, de um lado, e do grupo como instituição, do outro – a igreja e o exército, nos exemplos paradigmáticos de nosso autor: instituições não podem adequadamente ser descritas pela palavra portuguesa *massa*.

³Ao longo do presente texto, utilizamos o termo *instinto* para referir-nos indiferentemente àquilo que Freud chamou de *Trieb* e *Instinkt*, seguindo a edição das obras completas pela Companhia das Letras. Em algumas de nossas citações dessa edição, contudo, alteramos a tradução ligeiramente.

⁴Ver, por exemplo, Jonsson (2013, p. 43): “Ao entrar no campo da psicologia de grupo, Freud raciocina como um cientista imparcial”.

político seja levado em consideração⁵.

Trata-se de uma imagem estereotípica que, embora cultivada pelo próprio Freud, merece nossa suspeição. Deveria ser realmente impossível esperar que um intelectual tão antenado com os desenvolvimentos científicos e humanísticos de seu tempo escrevesse, com a mente purificada de posicionamentos políticos, um texto tratando do problema das multidões, dos líderes, da hierarquia, num período imediatamente posterior à Primeira Grande Guerra e à Revolução de Outubro, quando a Europa e suas zonas de influência passavam por uma delicada reorganização política e pela solidificação do nacionalismo que seria tão fundamental nas décadas seguintes. Ao mesmo tempo, se é possível mostrar uma implicação entre algumas das balizas fundamentais de Freud em questões de psicologia geral e sua discussão da psicologia de grupo, então é possível perseguir os efeitos dos posicionamentos políticos do autor nesse último tema sobre o primeiro.

São bem conhecidos certos traços da visão de mundo pessoal de Sigmund Freud. É comum associar à sua obra como um todo o ânimo eloquentemente expresso em uma passagem de sua correspondência com Lou Andreas-Salomé: “Não posso ser otimista, e creio que divirjo dos pessimistas apenas em que as coisas estúpidas, vis e sem sentido que acontecem não me perturbam, porque aceitei-as, por princípio, como parte daquilo de que o mundo é feito” (Freud apud Pick, 1995, p. 40). Se, por um lado, trata-se da fala de um realista sensato que pretende olhar as coisas como elas são, por outro lado tudo depende do que são as coisas “estúpidas, vis e sem sentido” que se tornam como que naturais e inevitáveis diante dos olhos supostamente imparciais do observador.

Escrevendo sobre a Primeira Guerra, em 1915, Freud procurou explicá-la em termos de sua teoria dos instintos.⁶ Sua conclusão estava em consonância com a psicologia de grupo então disponível: “quando as pessoas se aglutinam, suas qualidades racionais e éticas são niveladas” (Jonsson, 2013, p. 54). Trata-se de um simples fato, o qual, entretanto, Freud ainda não conseguia explicar em 1915. Chegou a essa explicação em 1921, contudo, no seu embate com a psicologia de grupo clássica. Nas palavras de Freud, o *Psicologia de Grupo e Análise do Eu* “mostra um caminho desde a análise do

⁵A biografia intelectual de Roudinesco (2016) traz essas implicações à toa. Desde muito cedo na história do movimento psicanalítico, uma perspectiva feminista foi, sim, sensível à dimensão político-ideológica da obra de Freud (c.f. Horney, 1973).

⁶Seguindo a edição das obras completas de Freud pela Companhia das Letras, empregaremos *instinto* e seus correlatos, indiferentemente, para *Instinkt* e *Trieb*, e seus correlatos.

indivíduo para um entendimento da sociedade” (Carta de Freud a Rolland, 4 de março de 1923) (Jonsson, 2013, p. 55). Mas, há algo de epistemologicamente problemático nesse caminho. Na medida que a realidade que se deseja explicar é o fato consumado da guerra mundial, a psicologia acaba fazendo as vezes de uma antropologia desde a qual a realidade história pode ser deduzida, o que significa, também, que essa história se torna antropologicamente determinada. O que fica de fora, obviamente, é a consideração de que se as coisas são assim não significa que elas são assim por simples necessidade psicológica: em especial, na medida que não se tratam apenas de “coisas estúpidas, vis e sem sentido” quaisquer, mas de uma guerra mundial, um evento político-militar produzido num contexto histórico muito preciso, e envolvendo atores muito específicos.

Sem sugerirmos a ideia de que Freud pratica alguma forma de reducionismo psicológico, o presente texto parte, de todo modo, da desconfiança de que a comunicação entre a psicologia geral e a psicologia de grupo no desenvolvimento teórico de Sigmund Freud carrega o risco de que a metapsicologia absorva a mirada do autor sobre questões de ordem histórico-sociológicas. Essa desconfiança é que sugere a necessidade de uma investigação do papel da psicologia social clássica – um esforço científico com metas políticas muito claras – na revisão da teoria psicanalítica empreendida no *Psicologia de grupo e análise do Eu*. Começamos essa investigação recapitulando as versões da psicologia social clássica que Freud usa como referência e buscamos introduzir, nessa recapitulação, uma consciência sociológica do contexto histórico e teórico em que tal corpo teórico desenvolveu-se. Discutimos brevemente como os acontecimentos políticos da Europa do final do século XVIII e início do século XIX incutiram na mentalidade das elites letradas um medo das massas, em torno do qual foi construído um discurso a respeito do caráter caótico, destrutivo, desorganizado do populacho. Salientamos, também, como uma imagem bastante específica do primitivo é fundamental na constituição desse discurso. A partir daí, acompanhamos as objeções de Freud à psicologia social clássica, em particular uma mudança de foco por ele inserida, que nos leva a buscar o paradigma de comportamento de grupo não mais nas multidões, mas nas organizações sociais hierarquizadas e bem estruturadas – em especial a Igreja e o Exército.

É no âmbito da discussão dessas organizações que a metapsicologia freudiana entra em jogo. O autor sugere o erotismo como fundamento da coesão social. Aproveita

para explorar o significado da ideia da elasticidade da libido – a multiplicidade de formas de ligação amorosa – para compreender comparativamente o enamoramento, a hipnose, a relação dos membros do grupo uns com os outros e a sua relação com o líder do grupo. Em seguida, trabalhando com uma espécie de reconstrução especulativa do desenvolvimento civilizacional humano, Freud remete à fábula darwiniana da *horda primitiva* para construir o modelo de um psiquismo primitivo associado à relação erótica com um chefe ou líder que seriam herdeiros psíquicos do pai primitivo, autoritário, possessivo e ciumento. Analisando esse modelo, procuramos demonstrar o quão importante ele é para a concepção geral de subjetividade de Freud. Por fim, retornamos às suas teses sobre psicologia de grupo de modo a explicitar as possibilidades conceituais que são, por tudo isso, deixadas de fora pelo autor.

Nossa leitura do *Psicologia de grupo e análise do Eu* sugere, assim, o reconhecimento de um liame que perpassa a leitura freudiana dos grupos à luz da psicanálise, a concepção psicanalítica de subjetividade, e o discurso moderno a respeito as multidões: um ideário assustado com a existência política popular e concentrado em condenar seu caráter destrutivo e irracional. A aproximação entre a figura de Freud e a nata do conservadorismo político do fim do século XIX e início do XX pode soar como de grande mau gosto para leitores acostumados tanto com a perspectiva psiquicamente emancipatória da clínica psicanalítica quanto com o discurso de libertação – social e sexual – que, há mais de um século, vem inequivocamente bebendo dos textos de Freud. Não é a aptidão da teoria psicanalítica para a crítica atestada por obras como a de Erich Fromm ou Herbert Marcuse e continuamente renovada pelos escritos de figuras como Slavoj Žižek?

É possível argumentar que existe um contraste de fundo teórico entre a perspectiva freudiana e aquela dos ultraconservadores de seu tempo. Afinal, esses últimos – como veremos com mais detalhes abaixo – expressavam seu horror ao populacho em termos de uma ideologia individualista, ou seja, de um discurso a respeito da subjetividade autônoma como auge da civilização liberal europeia, e do decaimento intelectual e moral acarretado pelo comportamento de massa. É possível dizer que a perspectiva freudiana é incompatível com essa visão: afinal, devido à importância central dos laços morais e afetivos para sua compreensão de subjetividade, “na teoria psicanalítica, a sociedade está presente no indivíduo desde o princípio” (Jonsson, 2013, p. 57). Por isso, a obra de Freud

de 1921 voltar-se-ia contra as “estreitas definições e funções que eram atribuídas [à multidão] pela sociologia científica e pela ideologia do nacional socialismo” (Jonsson, 2013, p. 57).

É evidentemente verdade que a perspectiva psicanalítica reconhece na subjetividade um lugar especial para a dimensão social, de grupo: como veremos, é com essa afirmativa, de fato, que Freud começa o *Psicologia de grupo e análise do Eu*. Contudo, tal reconhecimento, por si só, não torna a psicanálise necessariamente imune ao antidemocratismo e à demofobia dos ideólogos com que Freud dialoga: afinal, permanece em questão o sentido histórico, político e sociológico da inerência da subjetividade ao grupo. Um vislumbre particularmente eloquente desse sentido, suficiente para sustentar as desconfianças que alimentam nossa abordagem, pode ser tido atentando-se a um par de passagens do final do segundo ensaio do *Totem e tabu* (1913/2012), nas quais Freud faz importantes afirmativas relativas ao caráter social da subjetividade. Ali, o psiquismo é caracterizado internamente em termos de “instintos sociais” e “instintos sexuais”, cujo conflito engendra a psicopatologia. Mais especificamente, “o fator característico da neurose” é “a preponderância dos elementos instintuais sexuais” contra os instintos sociais (Freud, 193/2012, p. 119). Ora, “a natureza associal da neurose resulta de sua tendência original de escapar de uma realidade insatisfatória, rumo a um prazeroso mundo de fantasia”; ao mesmo tempo, os instintos sexuais que a alimentam vão na mesma direção, pois “a satisfação sexual é, antes de tudo, assunto particular do indivíduo” (p. 120).

No cômputo geral, portanto, a dimensão social do psiquismo é aquela que se encontra em anteposição à sexualidade e à satisfação individual de tal modo que a oposição entre indivíduo e sociedade, tão importante para os teóricos ultraconservadores da psicologia social, parece ser reinstaurada no interior do psiquismo. Como veremos, é como uma reação às exigências psíquicas de renúncia socialmente necessária que o comportamento de massa, alimentando-se da sexualidade renegada, irromperá de maneira destrutiva e irracional. Dessa forma, também Freud parece fixar o acontecimento multitudinário no lado da incivilidade: ou pelo menos é com base na suspeita disso que se justifica o esforço teórico das páginas seguintes.

2. Indivíduo e sociedade na teoria psicanalítica

Quando publicou seu *Psicologia de grupo e análise do Eu*, em 1921, Freud era famoso não apenas por sua técnica terapêutica das neuroses e como originador da teoria psicanalítica, mas também como um intelectual que já se havia aventurado em outros ramos – da crítica de arte (Freud, 1910a/2013) à antropologia (Freud, 1913/2012) – sem, entretanto, ter passado ainda pelo campo da psicologia social. À época esta última já tinha a consistência de uma disciplina razoavelmente bem definida, com autores reconhecidos e problemas e abordagens estabelecidos e, com o seu texto de 1921, o Doutor Freud anuncia sua incursão nessa matéria desde a perspectiva do aparato conceitual da psicanálise, como era de se esperar. Mas, essa abordagem precisa ser apresentada e justificada e é assim que nosso autor começa a fazê-lo logo na primeira frase do título: “a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou de grupo”, nos diz ele, “perde boa parte de sua nitidez quando a examinamos detidamente” (Freud, 1921/2011, p. 14)⁷.

A ideia é que as descobertas da psicologia individual devem ser aplicáveis à psicologia social porque não é realmente possível falar de forma rigorosa sobre um indivíduo como uma entidade separável do grupo; ao contrário, mesmo quando visto desde um ponto de vista psicológico, o indivíduo é constituído socialmente. “Alguma outra pessoa está invariavelmente envolvida na vida mental do indivíduo”, nos diz o autor, seja como “modelo, objeto [de seus desejos], auxiliador, ou adversário”. Assim, “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (Freud, 1921/2011, p. 14)⁸.

Essa justificativa metodológica evoca uma das preocupações fundamentais da teoria psicanalítica freudiana: colocar no centro da formação psíquica a relação do indivíduo com os outros, internalizada e transformada em estruturas endopsíquicas. Já nos estudos sobre a histeria, tal internalização aparece através da experiência da culpa e do dispositivo psíquico da censura (Breuer & Freud, 1893/2016). Nos anos seguintes, as expectativas sociais, incompatíveis com as demandas sexuais individuais, alimentavam as formações neuróticas através do mecanismo da repressão⁹ (Freud, 1910b/2013). Mais

⁷Em alguns dos trechos citados das obras de Freud, alteramos levemente a tradução.

⁸Freud emprega aqui praticamente os mesmos termos introdutórios de Wilfred Trotter, autor que o veremos criticar mais adiante, e que procura abrir seu livro sobre *os instintos de manada* com uma afirmação simultânea da cientificidade da sociologia e da psicologia: “toda a psicologia humana [...] deve ser a psicologia do homem associado, uma vez que o homem como animal solitário nos é desconhecido” (Trotter, 1917, p. 12).

⁹Ao longo do presente trabalho, seguindo a edição da Companhia das Letras, empregamos o termo *repressão* como tradução de *Verdrängung*.

tarde, na assim chamada *segunda tópica* freudiana, o assento interno da alteridade será condensado no conceito de super-eu, desenvolvido em *O Eu e o Isso* (Freud 1923/2011). Ali, a experiência psíquica será apresentada como determinada internamente por um ideal de satisfação oriundo da relação com as figuras parentais, das quais também derivam injunções autopunitivas e autocerceadoras.

Além de constatar a importância dos outros na estruturação da vida psíquica individual, já antes de 1921, Freud também realizara importantes esforços para traçar paralelos entre os comportamentos sociais e a psicologia do inconsciente. É nesse espírito que produziu o *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910a/2013), no qual demonstrava o quão relevante a teoria psicanalítica poderia ser não apenas para lidar com os males privados dos neuróticos, mas também para a interpretação de obras de arte unanimemente admiradas pela gente supostamente saudável. Alguns anos depois, em *Totem e Tabu* (1913/2012), nosso autor expandiu esse raciocínio, mostrando uma correspondência entre diversas das estruturas psíquicas identificadas pela psicanálise e as principais instituições civilizadas.

O ponto de partida, nessa última obra, é o totemismo arcaico. Num diálogo com figuras importantes da antropologia clássica, Freud caracteriza-o em termos de um sistema de parentesco mítico com animais, o qual envolve tanto o cuidado cerimonioso quanto o sacrifício ritual deles. Lê, então, essa combinação entre a reverência e a destruição como uma atitude ambivalente, comparável àquela por trás dos sintomas obsessivos de prevenção e de cuidado, os quais servem invariavelmente à manutenção de sentimentos inconscientes de ódio. Extrapolando essa analogia entre o sistema de crenças e a neurose, Freud chega a sugerir a existência de relações causais entre as mais altas realizações culturais humanas e as vicissitudes do psiquismo: “reúnem-se no complexo de Édipo os começos da religião, moralidade, sociedade e arte” numa proposição que está “em plena concordância com a verificação psicanalítica de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses” (Freud, 1913/2012, p. 238).

O discurso desenvolvido no *Totem e Tabu* é relevante para o presente estudo devido à peculiar conformação histórica que o conceito de inconsciente ali recebe. Debruçando-se sobre a etnografia então disponível, Freud utiliza como chave de leitura a ideia de que os *selvagens* – ou seja, aqueles povos que são o objeto preferido da antropologia de então e também do esforço colonial europeu – são “homens que

acreditamos ainda estar bem próximos dos primitivos” (Freud, 1913/2012, p. 18). Suas formas de socialização, instituições etc. refletiriam algo da infância da humanidade e “sua vida psíquica tem especial interesse para nós, se nela pudermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução” (Freud, 1913/2012, p. 18).

A ideia que disso se segue é que a psicologia dos selvagens seria como a das crianças – e também como a dos neuróticos. Nela, o inconsciente atuaria de forma mais explicitamente determinante, colorindo o comportamento psíquico com expectativas pueris: a confusão entre a fantasia e a realidade, entre o fato de desejar e a realização do desejo. O cerne dessa comparação, no texto de 1913, é a ideia da *onipotência dos pensamentos*, a qual culmina na crença selvagem no poder mágico e, entre os neuróticos, na culpa obsessiva. Assim como – na leitura de Freud, baseada no mainstream da antropologia da época – o selvagem crê que, desejando a morte de alguém, pode causá-la, o obsessivo comporta-se como se o seu ódio por alguém correspondesse, de fato, a uma tentativa concreta de destruí-lo, a qual deve ser, portanto, remediada com cuidados exagerados (Freud, 1913/2012, p. 138).

Ora, a psicologia social como encontrada por Freud em 1921 estava ideologicamente constituída por uma concepção da multidão enquanto grupamento selvagem. Os seres humanos aglutinados apresentariam um comportamento subcivilizado e, ao fazê-lo, seriam presas de impulsos primitivos. Freud propõe-se a escrever o *Psicologia de grupo e análise do Eu* tendo justamente essas ideias em vista; e é delas que ele fala quando, para começar seu texto, sumariza o pensamento de alguns expoentes daquele campo – em especial, Gustave Le Bon e William McDougall.

3. O discurso moderno sobre a multidão

O primeiro dos ensaios de psicologia social utilizados por Freud para balizar sua discussão é o *Psicologia das multidões* (1895), de Gustave Le Bon (1841-1931). Médico de formação, Le Bon jamais chegou a praticar tal atividade, tornando-se, ao invés, uma espécie de polímata. Suas obras, muitas das quais alcançaram grande notoriedade à época de seu lançamento, versaram sobre os assuntos mais diversos, desde a equitação e o adestramento dos cavalos – tema do qual, aliás, Le Bon extraiu paralelos para a pedagogia infantil – até a física experimental, campo em que seus estudos renderam uma indicação ao Prêmio Nobel. Le Bon também escreveu relatos de suas viagens pela Ásia e pelo Norte

da África, dos quais derivou escritos antropológicos na linha das histórias comparadas dos iluministas, bem como uma teoria da inferioridade racial e da *evolução dos povos*.

No que diz respeito especificamente à sua visão sobre a psicologia de grupo, Le Bon foi fundamentalmente influenciado, como tantos escritores de sua época, pela experiência da Comuna de Paris de 1871 – a seus olhos, um processo caótico, destrutivo: preocupavam-lhe as bibliotecas de Paris atacadas pelas hordas revolucionárias. Como tantos outros intelectuais do período, Le Bon viu a Comuna como o produto da ação de uma massa ignorante, uma calamidade cuja repetição deveria ser a todo custo evitada. Para tanto, era necessário desenvolver uma ciência rigorosa a respeito do comportamento de grupo (Roudinesco, 2016, pp. 262-263; Childers, 2014, p. 79). Le Bon fez as contribuições que pôde, e a posteridade aproveitou seus esforços: no século seguinte, seus escritos interessaram não apenas desenvolvedores de propaganda comercial, mas também gente como Theodore Roosevelt e Benito Mussolini – sendo que este último admitiu empregar com eficácia a técnica psicossocial do autor francês para exercer controle sobre as massas italianas (Bendersky, 2007, p. 258). De fato, o *Psicologia das Multidões* tornou-se um dos livros científicos mais vendidos de todos os tempos, traduzido para quinze idiomas ainda durante a vida do autor.

Tal panorama da obra de Le Bon espelha bem a percepção geral a respeito das multidões que se firmou entre as elites intelectuais ao longo do século XIX, mas que se origina bem antes disso. Tal ideologia foi fundamentalmente inspirada pela atenção das classes letradas às rebeliões populares que tiveram lugar durante a Revolução Francesa e depois dela (Nye, 1995, p. 43). Por um lado, é verdade que a sociedade europeia do Medievo e do início da Idade Moderna experimentava a rebelião como um aspecto cotidiano: afinal, tratava-se de uma sociedade na qual a polícia e o exército nacional eram inexistentes e as elites dependiam fundamentalmente de pactos políticos com a gente comum para governar de fato (Oliveira, 2018, pp. 120 e ss). Eram, assim, bastante comuns os atos de desobediência coletiva local e os levantes populares, às vezes generalizados, contra os mais diversos males socioeconômicos – a alta dos preços dos alimentos, o cercamento dos campos, injustiças praticadas pelas autoridades locais – ou também, às vezes, em defesa de heresias milenaristas. Já então, um discurso a respeito da bestialidade do populacho encontrava expressão unânime nas penas das classes letradas (Linebaugh & Rediker, 2000, pp. 2 e ss).

O processo francês do final do século XVIII, contudo, legou à consciência de elite a respeito das multidões uma tonalidade mais preocupada: a massa sublevada não era mais apenas uma força política que se fazia sentir ciclicamente, mas uma espécie de ameaça permanente à ordem estabelecida, especialmente depois que o empoderamento e organização das classes médias fez com que o conceito de *povo* penetrasse na política institucional em escala nacional. Nas primeiras décadas do século XIX, a série de revoltas populares da *Primavera dos Povos* contribuiu para fixar tanto na preocupada consciência de elite, quanto no imaginário popular, a ideia e a memória do alcance e do potencial da insurreição generalizada (Hobsbawm, 1996, p. 304).

Na base desses desenvolvimentos políticos, evidentemente, estava uma reconfiguração socioeconômica profunda: a concentração capitalista da terra, o êxodo rural e a urbanização ligada ao desenvolvimento manufatureiro e industrial. As cidades de porte médio – espaços de convivência cercana e anônima – difundiam-se pela Europa; com elas, formas massivas de consumo cultural e de organização política: os sindicatos, descendentes das organizações medievais de trabalhadores, os partidos socialistas, os jornais de grande circulação, a indústria da propaganda e, posteriormente, os espetáculos de massa, inclusive os de cunho político. O desenvolvimento das economias urbanas ocorreu em paralelo à consolidação de mercados e de Estados nacionais no âmbito dos quais criou-se uma cultura própria de mobilização institucional e ideológica: aquilo que depois veio a se chamar nacionalismo (Hobsbawm, 1995, p. 110).

A elite intelectual moderna refletiu a respeito do fenômeno das multidões utilizando todos os recursos da alta cultura. Deixou registrada, desde o final do século XVIII, uma ambivalente fascinação com o poder cru das massas anônimas, comumente tingida de hostilidade, apreensão e/ou condescendência. Na literatura, por exemplo, Alessandro Manzoni fixou com *Os Noivos*, de 1827, um *vocabulário da multidão*: descreveu como passional e desprovido de fala e de inteligência o populacho furioso com a carestia intento em vingar-se de um oficial responsável pelo controle de preços. Em *Educação Sentimental*, de 1869, Gustave Flaubert registrou, horrorizado, a brutal indiferença das massas sublevadas aos refinamentos da cultura material europeia nas descrições que fez da depredação do Palácio das Tulherias durante o 1848 parisiense (Nye, 1995, p. 44).

Na mentalidade da tradição letrada, essas preocupantes imagens solidificavam-se

culturalmente ao mesmo tempo em que a crescente mobilização popular tomava a forma de reivindicações para a expansão do sufrágio: era o tumultuoso nascimento das democracias de massa modernas. Nesse contexto, a persistente imagem de uma população ignorante, potencialmente violenta e volúvel rendeu, contudo, uma concepção moldável de multidão, que foi tomada como objeto por uma “ciência da multidão e do comportamento coletivo” (Nye, 1995, p. 47).

Grande expressão dessa nova ciência, o *Psicologia das Multidões* (1895) de Le Bon visa chegar, no fim das contas, a um questionamento a respeito do exercício da influência das mentalidades superiores sobre a massa ignara. Mas, o que interessa a Freud nessa obra – além de seu caráter paradigmático – é a maneira como nela é trabalhada a ideia central de que a multidão é irracional e essa irracionalidade, ademais, é contagiosa. Quando reunidos num desses grupos caóticos, os indivíduos comuns – gente mais ou menos civilizada – abrem-se para um comportamento violento, irresponsável e crédulo. Há nessas massas um *sentimento de poder invencível* que, combinado à anonimidade, resulta numa situação de abandono do indivíduo aos *instintos*. Isso significa que a personalidade individual seria suplantada por um *caráter médio* que corresponde ao *inconsciente racial* (Freud, 1921/2011, pp. 19-20).

Nessa concepção de medianidade ou mediocridade há uma espécie de elitismo embutido: a ideia de que a multidão rebaixa seus membros – *nivela por baixo*, como se diz – distanciando-os de algum alto padrão cultural e moral. A combinação do *caráter médio* com a irresponsabilidade anônima provinda da aglomeração numérica ameaça, afinal, as bibliotecas, os monumentos, os palácios de vidro. Pois a multidão – sempre segundo Le Bon – entrega-se a sentimentos extremos: as suspeitas tornam-se certezas incontrovertidas, as pequenas antipatias convertem-se em *ódio selvagem* (Freud, 1921/2011, p. 26); e é por isso que se torna maleável, facilmente influenciável por líderes hábeis no emprego dos exageros e das repetições, capazes de ultrapassar os limites daquilo que, em outras circunstâncias, é da ordem do lógico e do razoável, ingressando no domínio dos extremos. A multidão deseja ser “dominada e oprimida, quer temer os seus senhores” (p. 27). Finalmente, a *mente da multidão* é, por tudo isso, comparável à das crianças e dos humanos primitivos: impulsiva, volúvel, excitável (p. 25).

É importante sublinhar que essa descivilização que afeta o membro da multidão é retratada por Le Bon como uma perda de individualidade. Há algo no próprio caráter

hipnótico da solidariedade multitudinária que leva o indivíduo a “sacrificar facilmente o seu interesse pessoal ao interesse coletivo” (Le Bon apud Freud, 1921/2011, p. 22). Esse vocabulário do *interesse* deve ser sublinhado por adicionar uma camada de qualificação moral à caracterização da multidão pela psicologia social clássica. Está dito na sentença de Le Bon que, ao aderir à multidão, o indivíduo está agindo contra si próprio – o que se supõe ser indubitavelmente errado e estúpido. Sua descivilização não põe a perder apenas os tesouros da civilização burguesa, mas, em certa medida, a si mesmo.

É preciso explicitar que o autor francês está jogando com a concepção tipicamente moderna de um indivíduo autocentrado, racionalmente ocupado com sua própria vantagem e manutenção. Trata-se de um baluarte cultural que a tradição já cuidou de conectar ao comportamento psicológico, profissional e empresarial dos setores sociais médios (Weber, 2004). Na forma de noção filosófica, tal individualidade está na base tanto do liberalismo político quanto das teorias do contrato social. Entre estas últimas, aliás, comumente encontra-se justamente a ideia de que o pacto entre os indivíduos autointeressados cuida de evitar a balbúrdia, o caos social. Nos termos de Thomas Hobbes, por exemplo, o contrato impede a “guerra de todos contra todos”, na qual “as noções de certo e errado, de justiça e de injustiça, não têm lugar” e impera apenas a força. A temível consequência desse estado é que, nele, a autoconservação torna-se um problema permanente, para o qual não existem garantias (Hobbes, 1998, p. 85). Trata-se, em suma, de um estado primitivo. Ora, por suas características e pelo imaginário que evoca, percebemos que a bestialidade evitada pelo contrato social é análoga à selvageria da multidão. A civilidade ordeira que se perde quando o indivíduo se aglomera é equivalente à sociedade funcional que, no discurso contratualista, resulta do pacto; o acordo racional protege contra a perigosa multidão antepassada, selvagem, pré-contratual – a mesma que, em Le Bon, subjaz no inconsciente genérico dos humanos racionais.

Outro elemento importante da formulação do autor francês é que a perda do autointeresse corresponde a uma primazia do *interesse coletivo*. É notável a associação entre o coletivo e o primitivo no discurso de Le Bon. O indivíduo capaz de comportamento ordeiro é resultado de um distanciamento frente a uma espécie de mente coletiva instintual: o tal *inconsciente racial* mencionado acima. Reciprocamente, a imersão nesse inconsciente racial corresponde a uma atuação em prol do grupo, a qual é, ao mesmo tempo, incivilizada. Obviamente, o horizonte da argumentação de Le Bon é o

de uma civilização individualista, na qual a ação segundo o *interesse coletivo* não pode receber uma formulação positiva. Assim, a gente que, individualmente, é ordeira e respeitadora dos bons costumes, das instituições e das autoridades, uma vez metida num tumulto, torna-se capaz de quebrar vidraças, incendiar livrarias, levantar barricadas, brigar com a polícia: é disso que se trata, afinal – mas o teor político desse comportamento pode ser sumariamente ignorado pela psicologia de grupo de Le Bon.

É claro que seria possível ressaltar a existência de multidões cuja atuação desordeira não tem conexão alguma com metas políticas como *hooligans* quebrando tudo depois de uma partida de futebol ou multidões temerosas queimando hospitais repletos de doentes supostamente infectados por alguma moléstia virulenta e ainda desconhecida¹⁰. A questão, contudo, é que, na abordagem de Le Bon – e também na de McDougall, à qual Freud atentará depois – o problema mesmo da existência ou da inexistência de motivações específicas por trás das aglomerações e de suas ações desaparece. A questão das finalidades da violência multitudinária, ou do sentido da empatia de massa, são ofuscadas por caracterizações gerais do comportamento: irracional, selvagem, infantil. É a escolha desses termos inespecíficos que acaba tornando comensuráveis os *hooligans*, os comunardos de 1871 e as massas que, insufladas pela SA, realizaram em 1938 o pogrom da Noite de Cristal. Essa é uma importante característica dos relatos clássicos da psicologia de grupo: eles neutralizam, desde o ponto de vista teórico, a capacidade política das massas, apresentando-as apenas por um prisma moral.

É verdade que o discurso de Le Bon contém um momento de preocupação com a maleabilidade política da multidão: por ser irracional, ela pode acabar sendo arregimentada para as finalidades mais nefastas. Contudo, como vimos, essa maleabilidade deve-se ao caráter pueril do grupo, o qual deriva da eclosão, em seus membros, do *inconsciente racial* impulsivo e selvático. No pensamento do autor francês, tal inconsciente está no lugar do *interesse coletivo* que se impõe sobre o *interesse individual*, e que é totalmente esvaziado de conteúdo. De fato, antecipando algo da propaganda anticomunista da Guerra Fria, Le Bon sugere que é também devido a essa perda de si mesmo, e ao correspondente ganho de importância da coletividade, que os indivíduos aglomerados se tornam intelectualmente e psiquicamente débeis, portanto,

¹⁰ Fato ocorrido no Irã logo no início da epidemia de coronavírus de 2020. (c.f. <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/02/29/multidao-no-ira-poe-fogo-em-hospital-com-pacientes-com-coronavirus.htm>).

manipuláveis. Dessa forma, a multidão não tem relevância política própria, mas apenas aquela que deriva da possibilidade de ser manobrada por alguma outra força política.

Mas é necessário lembrar que a finalidade da obra de Le Bon – bem como a origem da psicologia de grupo como disciplina – é entender a multidão na medida em que ela é controlável. Assim, no terceiro capítulo da *Psicologia das Multidões*, quando o autor francês observa que “o poder de raciocínio da multidão é de uma ordem muito inferior”, complementa com a advertência de que, por isso, “as multidões não podem ser influenciadas por raciocínios”. O zeloso autor inclusive dá dicas nesse sentido: as massas são “especialmente impressionadas pelo maravilhoso”; “a imaginação popular sempre foi a base do poder do estadista” (Le Bon, 2002, p. 29). Le Bon se propõe a pensar como utilizar a multidão; o que a multidão pensa disso, quem lhe vai manobrar, e para que fim, não está em questão.

O que se dá, portanto, na psicologia social de Le Bon, é uma espécie de ofuscação dos fins do acontecimento multitudinário, compatível com uma repulsa indistinta pelas multidões. Sabemos que esse sentimento foi compartilhado por Freud em pelo menos uma ocasião. Em fevereiro de 1934, quando a repressão militar pelo governo austríaco transformou num banho de sangue a greve geral convocada pelos comunistas e as demonstrações de trabalhadores contra o nazismo, Freud anunciou por carta que “não podíamos dar nossa simpatia a nenhum lado dos combatentes” (Freud apud Roudinesco, 2016, p. 406).

De todo modo, em meio a essa concepção altamente tendenciosa de multidão, o que Freud utiliza como gancho para alicerçar sua leitura psicanalítica é o fato de que, nos termos de Le Bon, o processo que torna o indivíduo civilizado capaz de engajar-se no comportamento de multidão abre-o para seu *inconsciente* e para seus *instintos*. A forma propriamente freudiana de falar disso é: “no grupo, o indivíduo está sujeito a condições que lhe permitem se livrar das repressões de seus impulsos instintuais inconscientes” (Freud, 1921/2011, p. 21). O comportamento desordeiro e selvagem que o autor francês contrasta com o comportamento civilizado “são justamente as manifestações [do] inconsciente”, no sentido freudiano do termo, “no qual se acha contido, em predisposição, tudo que é mau na psiquê humana” (p. 21). Para Freud, “como há muito demonstrou a psicanálise” (p. 28), tais predisposições afloram mais facilmente nas crianças e – nos termos acima recapitulados do *Totem e Tabu* – nos povos primitivos e nos neuróticos.

Com isso, afinal, fica evidente até que ponto a teoria psicanalítica compartilha pressupostos com a ideologia moderna a respeito das multidões.

4. Os grupos organizados

Outro autor cuja psicologia de massas é recapitulada por Freud é o inglês William McDougall (1871-1938). Também de formação médica, McDougall não teve, entretanto, a aptidão polimática de Le Bon: concentrou seus esforços intelectuais no estudo do comportamento e da psicologia. Assim mesmo, fez uma breve passagem pela antropologia: numa época em que se buscava métodos quantitativos para a psicologia, McDougall participou de pesquisas para medição da capacidade intelectual das populações indígenas do Bornéu: tratava-se de saber como pensavam os selvagens. O racismo inscrito na metodologia desse trabalho de campo foi determinante para sua formação intelectual, culminando numa teoria sobre a hereditariedade da inteligência e tornando-o um “ardente defensor da eugenia” (Innis, 2003, p. 94). Tal posição foi defendida numa série de palestras posteriormente recolhidas num livretinho intitulado *Is America Safe for Democracy?*, publicado em 1921, mesmo ano que a *Psicologia de Grupo* de Freud. Ali, advertências severas a respeito da ignorância das massas são precedidas por uma introdução na qual é sugerido que o controle social da hereditariedade eventualmente poderia produzir indivíduos destinados a governar o mundo (p. 102).

Na época em que o behaviorismo se difundia nos meios anglo-saxões, McDougall procurou formular uma posição oposta, enfatizando, para além da mera resposta a estímulos, a importância das finalidades da atividade para a compreensão do comportamento. Isso, bem como seus interesses em parapsicologia, renderam-lhe a antipatia do establishment acadêmico. Assim mesmo, o público não-especializado consumiu avidamente seus escritos: sua *Introdução à Psicologia Social*, lançada em 1908, foi reeditada trinta e seis vezes ao longo de sua vida. A atenção que Freud dedica a essa obra provavelmente se deve, por um lado, a essa enorme popularidade, por outro, aos fatos de que esteja transpassada pelo conceito de *instinto* e de que o próprio McDougall tenha, em 1919, tentado expressar algumas das ideias expostas ali em termos da teoria psicanalítica (Innis, 2003, p. 100).

Os elementos da concepção de grupo de McDougall estudados por Freud ecoam Le Bon em grande medida. Para o autor inglês, o grupo, entendido como multidão,

também “se comporta [...] como uma criança mal-educada, ou como um selvagem passional e inculto”. A multidão é “totalmente excitável, impulsiva, apaixonada, instável, inconsequente, indecisa e no entanto inclinada a ações extremas, suscetível apenas às paixões mais grosseiras” (Freud, 1921/2011, p. 37).

Ao mesmo tempo, McDougall fala também de *grupos altamente organizados*. Afinal, tanto ele quanto Le Bon, e também o próprio Freud, observam que uma discussão completa do comportamento de grupo precisa levar em conta também coletivos cujo funcionamento, diferente daquele que se verifica na multidão, é ordeiro e racional. Se nos *grupos desorganizados* pueris e selvagens, segundo o autor inglês, “as inteligências menores abaixam a seu nível as maiores” (Freud, 1921/2011, p. 36), nos grupos organizados se passa algo diverso. Estabelece-se, através da convivência duradoura e da formação de uma ideia persistente da própria coletividade, um sentido de estrutura e de especialização que permite aos indivíduos preservarem sua inteligência, desenvolvendo funções específicas. Os grupos organizados, assim, são compatíveis com a civilidade individual, protegendo-a da brutalização que a desorganização da multidão impõe.

Contudo, tendo em vista o elitismo inscrito na fundação da psicologia de grupo, há uma pergunta que deve ficar no ar: se a ideia de McDougall é realmente que o grupo organizado protege a civilidade do indivíduo em geral ou apenas de alguns indivíduos especificamente – talvez os governantes do mundo de que fala no *Is America Safe For Democracy?* ou os utilizadores das técnicas de controle psicológico de massa legadas por Le Bon. É fácil imaginar um grupo altamente organizado tal como uma grande corporação, ou um aparato de governo, em que uma parte bastante reduzida dos membros do grupo – planejadores, administradores – distinguem-se por seu desempenho cerebral, enquanto a grande massa entoja-se na obediência mecânica aos comandos que vêm de cima e bestializa-se no desprezo impotente por sua posição inescapavelmente subalterna.

5. O poder sugestivo do grupo

No relato de McDougall, a brutalização e a descivilização multitudinária se deduzem do fato de que a relação com o grupo tem uma forma intrinsecamente violenta. A multidão é intimidadora, aparece diante do indivíduo como um poder temível. É “claramente perigoso” para o indivíduo “estar em oposição ao grupo”, mais seguro “seguir o exemplo que aparece ao redor” (Freud, 1921/2011, p. 36). A multidão está

baseada, portanto, numa solidariedade brutal, o que já a coloca abaixo dos padrões propriamente civilizados, pensados em termos da adesão racional, do contrato esclarecido para benefício mútuo, etc.

A questão da adesão à multidão é, de fato, um dos problemas fundamentais da psicologia social. Os relatos clássicos debruçam-se com frequência sobre a indagação a respeito do efeito estranhamente atraente exercido pelo grupo sobre o indivíduo: Flaubert, por exemplo, refere-se a um *magnetismo* multitudinário (Nye, 1995, p. 44). Le Bon aprofundará essa analogia, falando da *influência* ou ainda do *contágio* pela multidão, o qual seria equivalente a uma perda do eu: o indivíduo, imerso no grupo, “não é mais ele mesmo, mas um autômato cuja vontade se tornou impotente para guiá-lo” (Le Bon apud Freud, 1921/2011, p. 23). Trata-se de “um estado especial, muito próximo do estado de fascinação do hipnotizado nas mãos do hipnotizador” (p. 22).

Mas, Freud observa que, conquanto essa imagem da influência hipnótica multitudinária apareça numerosas vezes ao longo do *Psicologia das Multidões*, ela jamais queda, ali, inteiramente explicada. Em especial, nosso autor objeta que “um dos principais elementos da comparação” entre a influência do grupo e a hipnose, “isto é, a pessoa que substitui o hipnotizador para a massa, não [é] mencionado por Le Bon” (Freud, 1921/2011, p. 24). Seria esse papel desempenhado pelo líder? Pelos outros indivíduos imersos na multidão? Pela multidão como um todo? De fato, Freud observa uma deficiência semelhante também no relato de McDougall, onde não se explicita o mecanismo preciso que transforma a intimidação numérica do grupo numa espécie de solidariedade psiquicamente soldada. Afinal, ainda que o grupo seja objetivamente ameaçador, a experiência subjetiva do membro da massa não é dominada pela sensação de ameaça. Assim, amparado nos paralelos entre a nomenclatura da psicanálise e os raciocínios da psicologia de grupo clássica, Freud proporá sanar tais lacunas empregando as concepções já disponíveis em sua teoria.

Nosso autor parte de um questionamento sobre a irreducibilidade do efeito de *sugestão* que o grupo exerce sobre o indivíduo. Aceita, da literatura corrente sobre psicologia de grupo, a existência desse fenômeno de influência que chama o indivíduo a aderir à multidão. Ao mesmo tempo, questiona se tal influência seria realmente primária, ou seja, se o poder de sugestão de uma multidão é autoexplicativo, ou se, ao contrário, pode ser explicado em termos de algum outro fenômeno psíquico. Na primeira hipótese,

haveria uma espécie de *instinto social* (Freud, 1921/2011, p. 15), ou uma tendência humana intrínseca a organizar-se em grupo. Mas, amparado no equipamento conceitual da teoria psicanalítica, Freud sugere que tal instinto poderia, mais proveitosamente, ser reduzido a algum outro princípio psíquico mais fundamental. Propõe que o poder de sugestão do grupo, bem como sua força de coesão sejam entendidos como uma forma de amor.

Adotando sua estratégia argumentativa usual, Freud admite, logo de início, que o emprego de tal termo nesse contexto não é imune a objeções. Afinal, “o que constitui o âmago do que chamamos amor é [...] o amor entre os sexos, para fins de união sexual”. Em termos mais amplos, falamos também do “amor a si mesmo [...] aos pais e aos filhos”, da “amizade e amor aos seres humanos em geral” e da “dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas”. Por um lado, nenhuma dessas formas de relação com objetos parece ter a ver com o fenômeno das multidões. Contudo, Freud lembra ao leitor que “a investigação psicanalítica nos ensinou” que todos esses diferentes amores dizem respeito, no fundo, “à expressão dos mesmos impulsos instintuais que nas relações entre os sexos impelem à união sexual” (Freud, 1921/2011, p. 43). O instinto sexual é, afinal, muitíssimo *plástico*, para evocar a terminologia que empregará mais tarde (Freud, 1923/2011, p. 385). Assim como deriva em todos aqueles amores, com objetos e finalidades diferentes, também poderá ser encontrado na raiz da relação do indivíduo com o grupo, a qual, então, seria explicável em termos do relato psicanalítico sobre o instinto sexual – ou seja, em termos da teoria da libido.

6. A ideologia dos grupos artificiais estáveis

Para demonstrar que o amor, e, portanto, os *instintos sexuais*, encontram-se na raiz do *magnetismo* exercido pela multidão sobre o indivíduo, Freud escolhe um ponto de partida bastante específico: foca seu argumento em grupos de tipo *permanente* e *artificial*. Trata-se dos grupos que, no relato de McDougall, possuíam certa dignidade civilizada, o que permitiria, através da hierarquização e da divisão do trabalho, a manutenção da inteligência e da individualidade (de alguns) dos imersos no grupo. Para exemplificar tais grupos permanentes, Freud escolhe, paradigmaticamente, a Igreja e o Exército.

Tal escolha é notável: nosso autor está, evidentemente, mudando de assunto. Ainda que seja razoável, desde o ponto de vista metodológico, defender que a psicologia

social se ocupe de todos os tipos de grupamento humano, também é verdade que, desde o ponto de vista da ideologia da psicologia social clássica, a Igreja e o Exército nada têm que ver com as multidões que originalmente interessavam-na: cultural e moralmente situam-se num lugar diametralmente oposto àquele das turbas ameaçadoras e sem inteligência que não respeitam a autoridade, os bons costumes, as vitrines e os museus.

O ponto de partida para a análise desses grupos estáveis também é uma afirmativa particularmente importante, por situar o pensamento freudiano bastante claramente desde o ponto de vista histórico-cultural. Nosso autor nos diz que “nos grupos, os atributos *estável* e *artificial* parecem coincidir ou ao menos relacionar-se intimamente” (Freud, 1921/2011, p. 46). À luz do exposto acima, fica claro que o significado dessa afirmativa é que a produção de grupos realmente civilizados depende da forma e do grau de centralização política, social e religiosa que, na história moderna, produziram os exércitos nacionais e as igrejas organizadas – formas de mobilização militar e religiosa, contudo, geograficamente bastante específicas, além de tardias na história da humanidade. O Estado Nacional moderno, no seio do qual se desenvolvem, em toda parte produziu-se – ele mesmo artificialmente – apenas através de pactos políticos cuidadosos, conflitos bélicos e guerras civis. Mas, tais processos de reunião e conversão social e territorial estão longe de serem os fundamentos únicos para a sociabilidade humana. É possível observar, logo de cara, que grupos humanos de tipo tribal nada têm da artificialidade moderna que determina o estabelecimento da Igreja e do Exército. Assim, quando o braço colonizador dos Estados Modernos europeus começou sua penetração sistemática nas Américas e na África, a partir do século XVI, encontrou, ali, organizações étnicas e territorialidades populares correspondentes a grupamentos *naturais* cuja existência prévia remontava a tempos incontáveis. Difícil atribuir a tais formas de grupo a mesma artificialidade planejada, a mesma necessidade extrínseca de vigilância e estruturação, ou os mesmos conflitos e exercícios de poder comparáveis àqueles que se encontram nas bases dos Estados Nacionais ou de seus filhotes privilegiados, a igreja centralizada e o exército nacional. Tais formas tradicionais não são, portanto, grupos artificiais; ao mesmo tempo, dificilmente podem ser colocados sob a mesma rubrica das multidões: não são grupos desorganizados ou de duração efêmera. Assim, a equiparação freudiana entre a artificialidade e o caráter permanente dos grupos fica circunscrita a um universo antropológico bastante específico e reduzido.

Também é importante sublinhar que a relegação dos grupos *naturais* reconfigura a importância da incivilidade no discurso sobre as multidões. Afinal, se estamos certos em afirmar que os grupos artificiais são especificamente modernos, será também verdade que os grupos *não-artificiais* ou *naturais* correspondem às formas de vida dos mesmos *selvagens* e *primitivos* que funcionam como parâmetro para o comportamento incivilizado da turba ignara. Em termos do desenvolvimento teórico, a identificação entre os grupos estáveis e os grupos artificiais fixa, também, a identificação entre os selvagens e as multidões. Evidencia-se, com isso, mais uma continuidade ideológica entre o ponto de vista de Freud e aquele dos teóricos da psicologia social anterior.

O que se vê, de todo modo, é a figura dos grupos estáveis que Freud pintará tendo relevância específica apenas para a forma social moderna europeia: ou seja, diz respeito justamente àquelas sociedades em que se desenvolveram as multidões anônimas e anômicas que preocuparam a psicologia social clássica. Como veremos, os grupos estáveis são, em mais de um sentido, o outro dessas multidões.

7. O ideário da incompatibilidade entre a multidão e a sociedade moderna

Notavelmente, contudo, a especificidade histórica dos grupos artificiais em nada prejudica a aplicabilidade das categorias psicanalíticas à caracterização que Freud faz deles e sobre a qual atentaremos agora. Para começar, nosso autor nos diz que, em ambos os exemplos paradigmáticos, o Exército e a Igreja, “prevalece a mesma ilusão de que há um chefe supremo [...] que ama com o mesmo amor todos os indivíduos do grupo” (Freud, 1921/2011, p. 47). Na Igreja, esse *chefe* é Cristo; no Exército, é o general.

Detenhamo-nos diante dessa caracterização. A experiência social contemporânea povoa nossa imaginação com um extraordinário volume de informações a respeito da brutalidade com que a soldadesca é treinada, tratada e empregada. A abundância de psicoses entre os veteranos, a mobilização recorrente de mercenários junto aos exércitos nacionais, as funções explicitamente econômicas impostas às tropas, tornam difícil pensar a manutenção do exército com base no amor. Visões da mortífera solidariedade de soldados enclausurados em tanques escutando *heavy metal* enquanto atiram nos adversários, ou de membros do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro cantarolando, enquanto fazem cooper pela orla, “homem de preto, qual é sua missão? É subir lá na favela e deixar corpo no chão”, sugerem que os grupos artificiais

de caráter militar são cimentados de forma bastante determinante por energias psíquicas sinistras. Mesmo nos séculos XVIII e XIX, a conhecida brutalidade da disciplina militar dos exércitos nacionais, especialmente nos de língua alemã, torna a ideia de um general amoroso estranha, para não dizer absurda. Mas, por convencidos que estejamos da importância de tais considerações para uma interpretação completa do texto de Freud, deixá-las-emos em suspenso por enquanto, aceitando provisoriamente as descrições do autor, de modo a esclarecer o papel do amor na compreensão dos grupos e no sistema de pensamento freudiano.

Nosso autor nos dizia que, nos grupos estáveis, “tudo depende dessa ilusão” de amor direcionado desde os altos escalões hierárquicos para os membros do grupo: “se ela fosse abandonada, imediatamente se dissolveriam tanto a Igreja quanto o Exército” (Freud, 1921/2011, p. 47). No caso da Igreja organizada, Cristo “se relaciona com os indivíduos da massa crente como um bondoso irmão mais velho, é um substituto paterno para eles”. E “não há dúvida”, complementa, “de que a ligação de cada indivíduo a Cristo é também a causa da ligação deles entre si” (Freud, 1921/2011, p. 47). Algo “parecido vale para o Exército; o general é o pai, que ama igualmente todos os seus soldados, e por isso eles são camaradas entre si”. A funcionalidade do amor no garantimento da coesão dos grupos estáveis artificiais depende, portanto, de uma estrutura de subordinação em cujo centro está uma relação patriarcal e/ou paternalista. De fato, no Exército, “cada capitão é como que o general e o pai de sua companhia, cada suboficial, de sua unidade”, e “uma hierarquia semelhante formou-se também na Igreja”, com os párocos locais, bispos, arcebispos etc (Freud, 1921/2011, p. 48).

A conexão entre coesão social e organização, amor e hierarquia precisa ser sublinhada. Também esse elemento do discurso sobre os grupos comunica-se bastante intimamente com a ideologia moderna de elite a respeito das multidões. No *longo século XIX*, alguns dos grandes formuladores daquela conexão – espectadores horrorizados da Revolução Francesa e de suas consequências – foram os pensadores envolvidos no desenvolvimento do romantismo e do idealismo alemães (Arantes, 1996). Aí, a visão de uma população ignorante e perigosa vai alimentado paulatinamente a ideia de uma sociedade hierarquizada e um Estado paternalista. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), por exemplo, foi o arauto de uma relação de doutrinação benévola entre os intelectuais e as massas ignoras alemães, potencialmente explosivas. Numa época de crescente

complexidade social, em que o desenvolvimento do capitalismo vinha solapando as referências culturais, econômicas e políticas tradicionais, as pessoas comuns desorientavam-se e careceriam de uma visão civilizacional, a qual lhes seria oferecida pelos intelectuais. É nesse espírito que Fichte produz sua obra magna, a *Doutrina da Ciência* (1813), na qual trata, em última instância, da relação entre o povo e os membros da elite letrada. “Para o primeiro”, nos diz o autor, “existe somente aquilo que funda imediatamente a ação”, ou seja, as emoções fortes e o ímpeto pueril; “aos últimos compete a visão prospectiva: são livres artistas do futuro e de sua história, lúcidos arquitetos do mundo a partir do primeiro [isto é, do povo], tomado como matéria sem consciência” (Fichte apud Arantes, 1996, p. 313).

No pensamento de Hegel (1770-1831), a noção de uma população politicamente incompetente evoluiu para uma concepção de Estado Moderno a ela adequada. Em seus cadernos de notas de 1798, lemo-lo perguntando se seria aconselhável “transferir improvisadamente a uma massa não esclarecida, habituada a uma obediência cega e dependente das impressões do momento, a escolha dos próprios representantes” (Hegel apud Arantes, 1996, p. 319). E é assim que, em sua *Filosofia do Direito* (1831), Hegel concebe uma sofisticada hierarquia política que media a relação entre a massa constitutivamente incapaz de compreender os meandros daquela sofisticação e um aparato de governo incrivelmente complexo, que é apenas indiretamente consciente de si mesmo através das regras abstratas do direito. No alto, a figura do monarca – Freud diria: do líder, ou chefe – condensa magnanimamente uma representação de todo o maquinário estatal numa forma simples e compreensível às pessoas comuns, que se impressionam com sua pompa e circunstância espetaculosas.

No universo cultural com que dialogavam tais autores, aparece, portanto, a ideia de uma empatia sentimental hierárquica que compensa uma ausência de (capacidade de) motivação política por parte das massas. O amor pelo líder cimenta uma organização social que, no fim das contas, é, enquanto organização social, incompatível com as massas, que só conseguem participar dela como quem se relaciona com uma grande e afetuosa família. Esse esquema ideológico, portanto, comporta apenas duas possibilidades para a massa. A primeira é permanecer num estágio pré-político, cuja precariedade é como que sentimentalmente compensada, permitindo – pelo *amor* – a manutenção da sociabilidade artificial, duradoura e organizada; a segunda, que a primeira

procura afastar, é explodir na revolta desordenada e incivilizada, moralmente e intelectualmente condenável.

8. A relação erótica patriarcal como fundamento dos grupos organizados

É claro, contudo, que o objetivo do texto de Freud não é ajuizar a destinação política das massas, mas explicar os fundamentos inconscientes e eróticos da organização social. Ao mesmo tempo, o fato de que tal explicação está balizada por referências político-ideológicas determinadas não é irrelevante. A aplicabilidade da teoria psicanalítica a um material selecionado desde a perspectiva de um certo cenário teórico diz tanto sobre esse material quanto sobre a própria teoria psicanalítica. Freud toma por objeto, de um lado, as multidões; de outro, as instituições civilizadas e respeitáveis, ambas descritas nos termos do ideário elitista moderno, profundamente antipático às multidões. A compatibilidade da teoria psicanalítica com uma tal descrição funciona, de um lado, para elucidar mais profundamente a relação entre indivíduo e sociedade nos termos daquele ideário e, por isso, tal elucidação exhibe, do outro lado, a inerência do sistema freudiano à ideologia elitista moderna. No que se segue, procuraremos indicar que isso tem consequências não apenas para a concepção de sociedade de Freud, mas também para o próprio aparato teórico que a fundamenta, a teoria dos instintos. Para tanto, será útil debruçarmo-nos sobre outro relato freudiano no qual as complexidades da relação erótica patriarcal são evocadas para entender a sociabilidade humana em geral. A parte IV do *Totem e Tabu* discute a imagem da *horda primitiva*: bandos de hominídeos acudados por uma figura paterna tirânica e polígama.

Conforme lembramos acima, Freud argumenta, naquele trabalho de 1914, em prol de uma compreensão psicanalítica da religião fundamentada numa analogia entre o comportamento religioso primitivo e selvagem e os mecanismos psíquicos tornados compreensíveis a partir da análise das neuroses. Na quarta seção do texto, o autor inicialmente preocupa-se em fixar o conceito de um *totemismo original* dotado das características mais antigas e por isso, porventura, antropologicamente mais puras. Busca-as em certos traços particularmente *primitivos* do totemismo praticado por *selvagens* ainda existentes. Depois, tenta relacionar esse totemismo original à prática da exogamia. O que se passa é que o totemismo envolve essencialmente uma relação de parentesco entre um clã e um ancestral mítico, que pode ser um acidente geográfico, tal

como uma montanha ou um rio, uma força da natureza, tal como o trovão ou a chuva, ou, sobretudo, um animal. Este último caso caracterizaria o suposto totemismo original, no qual, ademais, a relação de parentesco com o totem é matrilinear, ou seja, é passada da mãe para os filhos. A prática de exogamia ligada ao parentesco totêmico resultaria, portanto, numa proibição à prática do incesto com a mãe.

Ora, a questão do incesto desempenha, evidentemente, papel central no relato psicanalítico sobre o desenvolvimento sexual e psíquico em geral. Em vários de seus estudos clínicos, Freud chama atenção sobre a intensidade erótica da relação entre filhos, filhas, figuras maternas, figuras paternas: por exemplo, nos casos de *Anna O.* e do *Pequeno Hans*. Vêm deste último caso (Freud, 1909/2015) muitas das considerações que fundamentam os argumentos do *Totem e Tabu*. Através da análise de Hans, então com cinco anos, Freud descobre que sua fobia de cavalos encobria um forte ódio pelo pai, motivado pelo desejo de possuir a mãe só para si. O motivo daquele encobrimento era a ambivalência dos sentimentos do garoto que, ao mesmo tempo, evidentemente amava seu pai. O sofrimento psíquico criado pela tensão moral resultante dessa ambivalência ocasionava a transmutação do ódio pelo pai, ou do desejo de destruí-lo, em medo de ser punido pelo pai, ou de ser por ele destruído.

Comentando esse caso no *Totem e Tabu*, Freud dirá que “o que aprendemos de novo, na análise do *pequeno Hans*, é o fato – valioso para o totemismo – de que em tais condições a criança desloca, do pai para o animal, uma parte de seus sentimentos” (Freud, 1913/2012, p. 199). Relembra, ademais, os momentos do caso de fobia infantil em que o menino, além de temer o cavalo, passou também a identificar-se com ele, brincando de cavalgar pela casa e, numa determinada ocasião, mordendo seu pai – ou seja, fazendo com o pai a mesma coisa que temia que os cavalos na rua fizessem consigo próprio.

Outro caso arrolado no *Totem e Tabu* é o de Árpád, o *menino-frango*, relatado por Sándor Ferenczi. Árpád experimenta um profundo ódio pelos habitantes do galinheiro, sentindo prazer especial em observá-los sendo mortos; ao mesmo tempo, é fascinado por sua existência, seus hábitos sexuais e alimentares. Declarava-se uma galinha, mas dizia que, um dia, seria como o pai, que era um galo. Ora, “os primitivos mesmos”, ajunta Freud, “declaram isso, e, onde o sistema totêmico ainda se acha em vigor, designam o totem como seu ancestral e pai primevo” (Freud, 1913/2012, p. 202). E continua: “se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo [...], não

matar o totem e não ter relações com a mulher do totem – coincide com o dos dois crimes de Édipo” e também com “os dois desejos primordiais da criança” (p. 203).

Para complementar a analogia que estabelece entre a infância do indivíduo e a suposta infância *selvagem* da humanidade, Freud procura respaldo científico num relato de Charles Darwin. Debruça-se sobre uma hipótese lançada em *The Descent of Man*, de 1871, livro em que o autor inglês aplica sua teoria da seleção natural numa compreensão da evolução da espécie humana. Procurando apresentar uma imagem da vida dos humanos mais primitivos, Darwin passa pela comparação com os *selvagens* contemporaneamente existentes e vai ter aos hábitos sociais dos primatas e de outros animais (Darwin, 1981, pp. 355 e ss). Chega à imagem do *homem primevo* (p. 362) vivendo num pequeno grupo polígamo, em que um macho mais velho controla todas as fêmeas: aquilo que ficará conhecido na literatura posterior como *horda primitiva*. Freud salienta que, para além do patriarca, os membros da horda são todos ou suas esposas ou seus filhos, que entre si são irmãos ou meios-irmãos. Ao atingirem idade sexual madura, esses jovens machos seriam expulsos do grupo pelo patriarca, que procuraria a todo custo manter seu domínio exclusivo sobre as fêmeas. Aí, a única opção para os jovens machos seria buscar fêmeas em outros grupos – onde tornar-se-iam, cada um, patriarcas polígamos idênticos ao seu pai. Em outros termos, a única opção para eles seria a exogamia, depois herdada pelos sistemas totêmicos.

Nosso autor em seguida evoca outro dos importantes elementos do totemismo: o jantar totêmico, que termina de compor a figura ambivalente. Se, de um lado, o totem deve ser protegido, evitado e cuidado, por outro, há, frequentemente, nos sistemas totêmicos, uma exceção para essa regra, uma espécie de festival especial no qual a carne do ancestral pode ser consumida pelos seus descendentes. E então, tendo em vista sua imagem completa do sistema totêmico, tomando como referência a imagem da horda primitiva darwiniana, Freud sugere ao leitor uma espécie de fábula ocorrida dos primórdios da socialização humana. “Certo dia”, nos diz o autor, “os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva” (Freud, 1913/2012, p. 216). Libertaram-se, com isso, da restrição à sua gratificação instintual sexual, liberando o acesso às fêmeas.

Tal libertação, contudo, foi apenas provisória, pois, ao mesmo tempo, o seu ato estava fundado em sentimentos ambíguos: “sem dúvida, o violento pai primevo era o

modelo temido e invejado de cada um dos irmãos” parricidas (Freud, 1913/2012, p. 217). Trata-se, em grande medida, dos “mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno de nossas crianças e nossos neuróticos”. Afinal, se mataram o pai, foi para possuir o que ele possuía – as fêmeas – ou para ser como ele era; de fato, o devoramento de seu corpo – à moda do que fazem os *selvagens* etnografados – serviria justamente como gesto de incorporação de seus atributos. Mas essa identificação corresponde a uma forma de amor; por isso, “surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum”. A ocasião para o surgimento desse remorso foi, também, a frustração: afinal, devido à própria união dos irmãos que tornou possível a derrota do pai, “nenhum dos filhos pôde concretizar seu desejo original de tomar o posto do pai” (p. 218).

A vitória dos irmãos parricidas foi, assim, ela mesma ambivalente. Por isso, “revogaram seu ato através da proibição da matança do totem”, que funcionou como “um substituto de seu pai”. Agiram de maneira análoga ao Pequeno Hans, cujo psiquismo escolheu o cavalo como suplente para seus sentimentos ambíguos com relação ao seu pai. Ademais, “renunciaram aos frutos” de seu ato, “privando-se das mulheres então liberadas” (desde o ponto de vista dos próprios irmãos, já que o delas próprias não aparece na fábula), reestabelecendo, assim, o sistema de exogamia (Freud, 1913/2012, p. 219).

O resultado de tudo isso é que, na prática, o pai “morto tornou-se mais forte do que havia sido vivo” (Freud, 1913/2012, p. 219) – e é com isso que retornamos ao tema dos grupos sociais estruturados, fundamentados no amor filial e na hierarquia. “Após um longo período pôde se abrandar a irritação contra o pai, que impelira ao ato, e aumentou a falta que sentiam dele”. Por isso, “foi possível nascer um ideal que tinha por conteúdo o ilimitado poder do pai primevo [...] e a disposição de a ele sujeitar-se” (p. 226). Assim, as grandes restrições morais que estão na raiz da civilização – a proibição do assassinato e do incesto – teriam nascido daquela tentativa parricida de libertação, a qual terminou reinstaurando o pai primordial sob a forma do totem e, posteriormente, das divindades patriarcais que herdaram dele seus caracteres autoritários, punitivos, restritivos. Doravante, a sociabilidade estaria baseada “na culpa comum pelo crime cometido; a religião, na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade, e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa” (p. 223).

Pois bem: é a essa forma de sociabilidade que Freud está se referindo quando fala dos grupos organizados baseados em formas de amor análogas àquele sentido pelo pai. “Devido a mudanças culturais decisivas”, nos diz o autor, “o original igualmente democrático” que havia sido conquistada pelos irmãos parricidas, e que lhes havia proporcionado a união necessária para destruir o velho tirano, “já não podia ser mantido” (Freud, 1913/2012, p. 226). Freud fala então de uma “veneração de indivíduos que se haviam destacado ante os demais”, a qual funciona como combustível para “reviver o antigo ideal do pai, criando divindades” (p. 226). Contudo, à luz da argumentação do *Psicologia de grupo e análise do Eu*, fica claro que aquele hábito arcaico de veneração entra em cena na relação com os chefes dos grupos artificiais estáveis – os quais parecem ser, portanto, reinstaurações ideais da horda primitiva.

9. Limites teóricos da relação com o passado

O interessante resultado de um paralelo entre os textos de 1913 e 1921 é que, de um lado, as instituições da sociedade moderna organizada aparecem baseadas na lógica arcaica derivada da superação ambivalente da horda primitiva. Pode-se dizer que esse é, no fim das contas, um dos projetos intelectuais críticos de Freud: a demonstração de que o primitivo, longe de estar situado num passado desprezível, existe num paralelo permanentemente contemporâneo às formas psíquicas e sociais supostamente mais avançadas (Roudinesco, 2016, p. 196). Nosso autor estaria, assim, buscando uma espécie de reavaliação de nossa relação com o passado e com o primitivo, argumentando em um campo contrário àquele de gente como o criminologista italiano Cesare Lombroso, para quem o criminoso seria “um ser atávico que reproduz em sua pessoa os instintos ferozes da humanidade primitiva e dos animais inferiores” (Nye, 1995, p. 48). Em certo sentido, em Freud, o *selvagem* é instaurado no centro do psiquismo *civilizado*, numa irônica posição de honra.

Por outro lado, é importante lembrar que o *complexo de Édipo* não é o *complexo do Totem*: apesar da semelhança estrutural com o sistema de crenças dos povos tribais, a referência preferida de Freud – como não poderia deixar de ser – é a cultura clássica europeia. Quando, mais tarde, nas primeiras páginas do *Mal-estar na civilização* (1930), nosso autor emprega uma metáfora arqueológica para falar explicitamente desse “problema mais geral da conservação [do passado] no psíquico” (Freud, 1930/2010, p.

20), o exemplo escolhido tampouco nos remete aos selvagens nus, mas às altivas construções de Roma, *a Cidade Eterna*. “[N]a vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar”, nos diz Freud. “[T]udo é preservado de alguma maneira”. Assim, emprega a *simile* de um “visitante da Roma atual, munido dos mais completo conhecimentos históricos e topográficos” – um sujeito letrado, por certo. Percorrendo a cidade, encontra vestígios das muralhas antigas estabelecidas pelos grandes imperadores de outrora: as memórias são as memórias das figuras paternas. “[V]erá o muro de Aureliano quase intacto”, “achará trechos do muro de Sérvio” etc. O interesse do culto viajante é a arquitetura militar, a grandeza guerreira e conquistadora, os remanescentes da violência antiga: é isso, afinal, que consegue resistir ao tempo (p. 21). As inúmeras rebeliões de escravos, as guerras civis, as multidões pelejando diariamente para o conforto do patriciado, os trabalhadores infelizes que se penduraram em andaimes precários para erguer as celebradas muralhas: não é esse o passado *preservado de alguma maneira*.

Existem, afinal, pontos cegos no relato freudiano. Vimos, acima, na construção da fábula da horda primitiva, a maneira como nosso autor se refere enigmaticamente a “decisivas alterações culturais” que haveriam esfacelado a solidariedade entre os irmãos, originalmente fundada numa “igualdade democrática original” (Freud, 1913/2012, p. 226). É nesse ponto de inflexão fundamental – porém fundamentalmente inexplicado – que está equilibrada a lógica conclusiva de sua pequena fábula, o retorno do pai como ideia. Freud dá de barato a derrota da tendência libertária na vida psíquica dos irmãos parricidas, sem considerar as possibilidades abertas por ela. Contudo, deixando de lado essa decisão ideológica, e usando o ponto de vista econômico da própria teoria da libido, seria possível perguntar porque é que o remorso deve ser necessariamente vitorioso, e por que é que, ao contrário, não se estabeleceu, depois da morte do pai, um festival de gratificação instintual. A fábula tampouco tem qualquer espaço para a subjetividade das fêmeas: é impensável seu interesse em livrar-se do velho polígamo e expandir seus próprios horizontes sexuais?

Também é importante observar como, para pensar o humano primitivo, Freud, Darwin e a elite intelectual moderna em geral tenham escolhido fixar sua imaginação no comportamento dos primatas mais agressivos ou das manadas de ungulados, em que imperam níveis altíssimos de violência normal entre os machos. Trata-se de uma visão seletiva do comportamento animal. Estudos recentes de etologia revelam condutas de

colaboração, compartilhamento e auxílio mútuo (Brügger, Kappeler-Schmalzriedt & Burkart, 2018), inclusive entre espécies diferentes (McDonald, 2016). Também é conhecido que vários primatas – especialmente os bonobos, pertencentes ao mesmo gênero dos chimpanzés – ao contrário de apresentarem comportamento sexual restritivo e competitivo, parecem fundamentar suas relações sociais num erotismo particularmente generoso, até mesmo com membros de grupos estranhos (Mason, Perry & Parish, 1997). O divertido coito entre espécies diferentes – inclusive envolvendo primatas – também vem sendo crescentemente documentado (Gunst, Vasey & Leca, 2018).

Conhece-se, portanto, um comportamento animal que nada tem que ver com a ferrenha competição sexual entre os machos. No que diz respeito ao ser humano, é relevante lembrar que não existe qualquer evidência direta do nosso comportamento social primitivo. Ao mesmo tempo, há uma crescente cultura antropológica e arqueológica que procura minar as certezas do discurso estabelecido sobre a precariedade e a violência da sociabilidade passada (Nash, 2019). Há estudos que procuram levantar evidências sobre a participação dos hominídeos fêmeas na produção do material arqueológico hoje disponível (Nash, 2016) e sobre a maneira como as sociedades paleolíticas cuidavam dos velhos e dos doentes (Curry, 2019), bem como que questionam a ideia de que os humanos teriam vidas curtas nas sociedades pré-modernas (McKinnon, 2018) ou viveriam vidas extraordinariamente violentas (Pedersen, 2017).

Tudo isso esteve fora do alcance teórico de Sigmund Freud: tratam-se de guinadas na ideologia científica ainda hoje incompletas e ocorridas muito depois de sua morte. Mesmo assim, para cuidar da vitalidade de um sistema teórico antigo, é fundamental confrontá-lo com as realidades que emergiram em tempos posteriores ao de suas formulações originais. Num sentido propriamente teórico, então, a melhor resposta para as objeções e indagações levantadas nos parágrafos acima talvez seja que Freud projetou a sociedade moderna sobre a arcaica: impôs sobre a política da horda primitiva a tarefa de explicar porque nós somos o que somos hoje em dia – reprimidos, culpados, apegados a deuses vingativos e a figuras paternas autocráticas e partes funcionais de organismos sociais artificiais e estáveis. O problema de tal abordagem, contudo, seria justamente a perfeita adequação do presente ao passado: o passado fabulado estaria condenado a desempenhar o papel exclusivo de razão suficiente para o presente, a determinação que fez com que as coisas terminassem sendo como são. Com isso, o presente também ficaria

enclausurado no seu formato existente, revestido com uma capa de inescapável necessidade histórica. Pois, quando encontramos no passado razões psíquico-antropológicas para que o presente seja do jeito que é, o que estamos fazendo é basicamente justificar o presente.

Uma consequência dessa reafirmação do presente através do passado é a maneira como o sistema freudiano acompanha o discurso da elite intelectual sobre as multidões em sua incapacidade de reconhecer nessa alteridade da organização social uma possibilidade criativa, ou de ao menos simpatizar com a eclosão frustrada que ela representa. Não se trata de buscar na figura da multidão expectativas fantásticas e miraculosas de criatividade redentora, mas de ao menos escutar a violência esmagadora com que as massas amorfas foram historicamente conformadas ao papel *artificial* e *estável* que lhes foi relegado. Sem essa escuta, a teoria se faz de costas para o fato de que, durante eras incontáveis, o ser humano produziu uma multiplicidade hoje completamente desconhecida de formas sociais, depois varridas do mapa pelo espalhamento da modernidade capitalista por todo o globo terrestre.

Nos termos do desenvolvimento teórico psicanalítico, o ceticismo diante do rompimento causado pelos irmãos parricidas na ordem violenta da horda primitiva repete-se na condescendência com que a multidão é teoricamente condenada a uma incivilidade improdutiva e na indiferença diante à finalidade política do levante multitudinário ou do sentido histórico de se rebelar, ainda que de forma pueril, contra a dúbia organização amorosa patriarcal. Como dissemos acima, na perspectiva da ideologia moderna, a humanidade descendente da fracassada rebelião contra o pai primitivo só tem duas opções: frustrar-se e reinstaurá-lo enquanto ideia nos “grupos estáveis e organizados” ou desorganizar-se de forma selvagem enquanto multidão instável (Freud, 1913/2012, p. 226). A indiferença à finalidade do levante multitudinário – o ponto de vista que torna os *hooligans* e os comunardos indistinguíveis enquanto multidão – mantém intocada a questão pelas “decisivas alterações culturais” que destruíram “igualdade democrática original” por trás da rebelião dos irmãos (p. 226).

10. A dinâmica psíquica da adesão ao grupo

Mas, o campo teórico em que o sistema freudiano pode melhor prestar satisfações a respeito da apreciação da multidão e da sociabilidade civilizada não é o da sociologia,

da história ou da antropologia, mas aquele das explicações propriamente psicanalíticas, em termos da teoria dos instintos. De fato, é aí que a argumentação de Freud no *Psicologia de grupo e análise do Eu* vem a ter, especialmente a partir da seção VII do texto.

A proposta de nosso autor é pensar a dinâmica psíquica da adesão subjetiva ao grupo artificial estável. Para tanto, revisita o problema clássico do *magnetismo* do grupo, desenvolvendo a sugestão anterior de que o que mantém o grupo coeso é o amor pelo líder. Freud tenta, agora, dar um estatuto especial para esse amor, usando para tanto os conceitos de identificação e de ideal.

Tratam-se de conceitos que desempenham um importante papel em explicações do esquema básico do complexo de Édipo, este baluarte da teoria psicanalítica da formação da personalidade psíquica. Uma dimensão de tal complexo é justamente a identificação: “o garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações” (Freud, 1921/2011, p. 60). E isso, em outras palavras, significa também dizer que o garoto “toma o pai como seu ideal” (p. 60). É claro, contudo, que essa identificação é ambivalente, como ressaltado anteriormente. Por um lado, é uma forma de relação amorosa: desde o ponto de vista do processo de formação subjetiva, trata-se da “mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (p. 60). Por outro lado, o desejo de ser como o pai equivale “ao desejo de substituir o pai também junto à mãe” e, com isso, a “identificação com o pai adquire [...] uma tonalidade hostil” (p. 61).

Mas, nosso autor debruça-se mais detidamente sobre aquela forma de identificação amorosa que produz idealização. Trata-se de uma derivação da escolha inicial de objeto pelos instintos sexuais. Freud nos lembra que a experiência infantil está marcada pelo fato de que tais instintos não foram ainda unificadas pela função genital; nesse quadro, a identificação é uma das destinações realmente possíveis para o intenso investimento dos pais pela criança. Contudo, a identificação persiste como destinação libidinal mesmo entre os adultos – em especial, nas situações de *enamoramento* ou *apaixonamento* em que se dá aquilo que nosso autor chama de *superestimação* ou *supervalorização sexual*. Essa superestimação ocorre quando há “repressão ou recuo mais ou menos efetivo das tendências sensuais” – ou seja, quando um quantum libidinal significativo é desviado de sua função genital e das funções associadas. Então, “produz-se a ilusão de que o objeto é também amado sensualmente em virtude de seus méritos

espirituais” (Freud, 1921/2011, p. 71). Dá-se algo semelhante ao “entusiasmo amoroso de um jovem”: “as tendências que impelem à satisfação sexual direta podem ser inteiramente empurradas para segundo plano”. Ao mesmo tempo, o alvo da paixão se torna “cada vez mais sublime, mais preciso”, enquanto que o Eu enamorado vai se tornando comparativamente menor, mais insignificante, frente ao objeto adorado (p. 72).

Freud faz uma sucinta análise energética do que se passa, aí. Por um lado, há a analogia esperada com a idealização infantil, identicamente produzida por ser inviável a satisfação genital, e, portanto, alimentada pela energia sexual. Ao mesmo tempo, também ocorre o escoamento de um quantum de libido egoica na direção do objeto, segundo uma mecânica mencionada no importante *Introdução ao narcisismo* (Freud, 1914/2010)¹¹. A proporcional diminuição do Ego diante do objeto é que justifica o emprego do termo *idealização*: “o objeto se colocou no lugar do ideal do Eu” (Freud, 1921/2011, p. 72).

Ao empregar aí o conceito de ideal do Eu, Freud complexifica ainda mais uma discussão já repleta de nuances. Introduzido inicialmente no supracitado texto sobre o narcisismo, o ideal do Eu veio, então, ocupar o lugar daquela instância autocerceadora e autopunitiva que figurava desde os primeiros escritos psicanalíticos, onde era responsável pela censura nos sonhos e pela repressão. Nos termos usados no *Introdução ao narcisismo*, Freud nos diz que a repressão “vem do autorrespeito do Eu” (Freud, 1914/2010, p. 39), na medida que se ergue, na personalidade psíquica, “um ideal dentro de si pelo qual mede seu Eu real” (Freud, 1914/2010, p. 40). A constituição desse ideal do Eu é desencadeada pela identificação idealizante com a figura paterna, que representa originalmente o obstáculo ao mesmo tempo frustrante e amável à satisfação plena com a figura materna. Podemos apelar ao *Totem e Tabu* e ao papel psíquico do pai primitivo para entender como existe uma relação entre a formação do ideal do Eu e uma diminuição do narcisismo: trata-se, afinal, de cercear, criticar, diminuir o Eu frente ao modelo do Eu – que, a rigor, é inalcançável, pois se trata da fixação na observação das realizações da figura paterna desde o olhar de uma criança pequena.

Voltando à argumentação do *Psicologia de grupo e análise do Eu*, o que se passa no enamoramento é que o Eu se comporta diante do objeto sexual como usualmente se

¹¹O sentido econômico exato desse escoamento de libido egoica no caso do apaixonamento não fica explicado no texto de 1921, nem no texto de 1914. O que se passa é que a frustração sexual causa uma espécie de diminuição no Eu: como se o Eu desinvestisse aquela parte de si mesmo capaz de alcançar satisfação sexual.

comporta apenas diante do ideal do Eu. Para falar desse comportamento, Freud emprega a expressão “fascínio”: o Eu está fascinado quando “está empobrecido, entregou-se ao objeto, colocou-o no lugar de seu mais importante componente” (Freud, 1921/2011, p. 73). Está em jogo aquela “veneração sentida por indivíduos humanos particulares” (Freud, 1913/2012, p. 226) de que falamos acima.

Para se aproximar, a partir desse apaixonamento fascinado, do problema da adesão individual ao grupo, Freud pega carona no vocabulário empregado pela psicologia de grupo clássica, passando, então, pela figura da hipnose. É que “do enamoramento à hipnose”, nos diz o autor, “o passo, evidentemente, não é grande”. Há a “mesma humilde sujeição, a mesma docilidade e ausência de crítica ante o hipnotizador, como diante do objeto amado”. O hipnotizado fica fascinado pelo hipnotizador, paralisa-se diante dele e entrega-se a ele, de tal forma que “não há dúvida” de que “o hipnotizador assumiu o lugar do ideal do Eu” (Freud, 1921/2011, p. 73).

O sentido dessa comparação está longe de ser transparente. A complicação se deve ao seguinte. É notável como o ideal do Eu atua no sentido do cerceamento do Eu, impedindo-o de alcançar satisfações proibidas com objetos barrados, de forma análoga ao papel desempenhado pelo pai brutal da horda primitiva. A responsabilidade para com os valores morais, “aquilo que os outros vão pensar”, a dolorosa fragilidade de uma autoimagem mantida com o maior esmero, tudo isso está no domínio do ideal do Eu. O ideal do Eu coloca barreiras e inibições na relação entre o Eu e os objetos; e, no entanto, no contexto preciso do apaixonamento e do hipnotismo, a relação entre o Eu e o objeto colocado no lugar do ideal do Eu é completamente desprovida de quaisquer barreiras ou inibições. O aparato psíquico substitui o modelo inalcançável por um objeto energeticamente inflado, e, portanto, comparável com aquele momento em quase tudo – menos, precisamente, em seu caráter radicalmente inalcançável: afinal, trata-se de alguém que existe no tempo presente, dotado de alguma comensurabilidade para com o sujeito. A lógica dessa substituição se verifica, segundo Freud, em certas escolhas amorosas normais, nas quais “o objeto é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu”, de modo que “serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu” (Freud, 1921/2011, p. 71).

A relevância de tudo isso para pensar a psicologia de grupo, nos diz Freud, está em que “a relação hipnótica é [...] uma formação de grupo a dois. [...] Da complicada

textura do grupo ela nos isola um elemento, a relação do indivíduo do grupo com o líder” (Freud, 1921/2011, p. 74). Mas, depois de percorrer todo esse convoluto caminho, Freud recua diante do juízo de que a hipnose explica, por si mesma, a aderência do indivíduo ao grupo. Trata-se, afinal, de uma técnica exercitada em contextos bastante precisos e caracterizada por um sem-número de idiossincrasias: há quem não saiba hipnotizar, há quem não possa ser hipnotizado etc. Mesmo assim, Freud não renega totalmente a relevância de sua analogia. Afinal, “na hipnose, como geralmente praticada, pode ser mantido o conhecimento de que se trata apenas de um jogo, de uma reprodução falsa de outra situação bem mais importante para a vida” (p. 76). Quer dizer: na hipnose, ocorre uma forte transferência no sentido propriamente clínico do termo.

É preciso que fixemos a atenção nessas observações. O caminho percorrido através da hipnose deixa como importante legado essa ideia de que algo na experiência de pertencimento ao grupo remonta a uma transformação na relação com o ideal do Ego e com aquilo que a figura paterna representa: essa é a tal “situação bem mais importante” da sentença citada acima. Isso quer dizer, no fim das contas, através da participação na multidão, que consiste numa entrega análoga à fascinação hipnótica, a personalidade psíquica abre-se para um grau de satisfação que lhe é inviável na presença do ideal do Eu. Entregar-se à multidão, cujo líder ocupa o lugar do ideal do Eu, significa atingir uma espécie de completude comparável àquela que resultaria caso o modelo inalcançável do ideal do Eu fosse atingido pelo Eu.

É importante observar que o jogo de substituição do ideal do Eu, que tem lugar no enamoramento, na hipnose e na adesão ao grupo responderia, ademais, pela dissolução do que poderíamos chamar de *senso crítico* do indivíduo: aquilo a que a psicologia social clássica refere como uma descivilização. O fato de que a função cerceadora do ideal de Eu é desativada responde, no enamoramento, pela ausência de limites do apaixonado: os ridículos e os excessos em que ele porventura incorre. Na adesão ao grupo, a intensa identificação com o líder e a consequente desativação de um modelo inalcançável para a atividade do Eu, mergulha o indivíduo numa espécie de imanência moral, onde tudo é permitido. A exculpação provinda do anonimato do grupo seria, assim, complementada por uma espécie de autojustificação oriunda do papel eroticamente inflado do líder. Nesse sentido, a dinâmica psicanalítica da adesão ao grupo encaixa-se como uma luva na psicologia social clássica e na sua crença numa maleabilidade especial da multidão.

11. A hipótese do instinto de manada

Atentaremos agora às últimas sessões do *Psicologia de Grupo*, na quais Freud faz algumas considerações a partir da hipótese do *instinto de manada* ou *gregário*, introduzida pelo médico inglês Wilfred Trotter em seu *Instincts of the herd in peace and war*, de 1916. Trata-se de outra obra clássica da psicologia social, tendo também alcançado grande projeção tanto entre os especialistas quanto junto ao público letrado em geral. Trotter, ademais, era conhecedor da psicanálise e desenvolveu algumas de suas posições numa perspectiva pontualmente crítica às ideias de Freud que, como veremos, usa a oportunidade do *Psicologia de grupo* para retribuir-lhe a atenção.

Nas palavras de Freud, “Trotter faz derivar os fenômenos anímicos observados no grupo de um instinto gregário”, o qual seria “inato ao ser humano e a outras espécies animais”. O autor inglês alicerça suas observações, em parte, numa analogia biológica: “esse gregarismo” seria “como que um prosseguimento da multicelularidade” (Freud, 1921/2011, p. 78). Freud imediatamente relaciona essa ideia com os conceitos psicanalíticos – em especial, ideias propostas na segunda seção do *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1987): “em termos da teoria da libido”, nos diz o autor, trata-se de “mais uma expressão da tendência de todos os seres vivos [...] a juntarem-se em unidades cada vez mais abrangentes” (Freud, 1921/2011, p. 78).

Mas o ponto fundamental de Trotter é que se trata de um instinto¹² (Freud, 1921/2011, p. 79) ou seja, de uma força primária do psiquismo. Para o autor inglês, que nesse ponto discorda especificamente de Freud, os instintos básicos seriam quatro: o de autoconservação, o de alimentação, o sexual e o gregário. Sabemos que, à época da publicação do *Psicologia de grupo e análise do Eu*, a teoria freudiana admitia apenas duas forças primárias desse tipo: o instinto de vida e o instinto de morte. E também vimos como, ao colocar o amor como fundamento do grupo, o autor explica-o em termos do instinto sexual. Diante disso, veremos como Freud convoca Trotter de modo a reafirmar as especificidades de sua própria posição, oportunizando, com isso, alguns esclarecimentos ulteriores.

Suas principais objeções às ideias do autor inglês são duas. A primeira diz que se existisse no indivíduo independente uma força interna que o empurrasse para a

¹²Freud, nesse ponto de seu texto, utiliza explicitamente como sinônimos *Trieb* e *Instinkt*, os dois termos cuja diferenciação dá aos tradutores tanto pano para manga.

socialização, então o grupo formar-se-ia por si só e desapareceria um elemento que, desde o princípio, e, especialmente na descrição dos grupos artificiais estáveis, parece fundamental a Freud: “o instinto gregário não deixa lugar para o líder”. Isso é inadmissível: “falta um pastor para o rebanho” (Freud, 1921/2011, p. 80). Essa objeção diz respeito a um problema mais de fundo, ligado à estrutura mesma da argumentação de Freud: se fica determinado que a base da adesão ao grupo é a relação amorosa dual entre o indivíduo e o líder, fica estabelecido, também, que a força psíquica gregária seria redutível ao instinto sexual. Com isso, a teoria dos quatro instintos de Trotter seria invalidada por aquela mais enxuta dos dois instintos freudianos.

Mas, é preciso dizer que, ao evocar a necessidade de um líder, e lançar mão da imagem do rebanho, Freud está fazendo uma petição de princípio. Afinal, não é rigorosamente verdade que tenha ficado demonstrado, ao longo do *Psicologia de grupo e análise do Eu*, que o grupo é pensável apenas através da figura do líder. Partindo da experiência individualizada do amor, Freud chega à ideia do amor pelo líder, e postula-o como fundamento para o grupo. A ideia da necessidade do líder como cimento do grupo, assim, deriva da escolha teórica de pressupor a explicabilidade do grupo através do amor – entendido, ademais, nos termos derivados do erotismo dual. Contudo, como vimos, há sinais de que essa explicação está longe de ser exhaustiva, uma vez que está amparada numa percepção histórico-social muito determinada do que são os grupos, e do que é o amor. Podemos citar diversos trabalhos que relativizam a centralidade de tal percepção: por exemplo, o de Clastres (2014), e aqueles dos vários autores da coletânea organizada por Middleton e Tait (1970) – intitulada, aliás, *Tribos sem governantes*. Através de evidência antropológica, esses autores mostram o funcionamento de grupamentos humanos complexos e *estáveis* que dispensam as instituições hierárquicas de liderança de tipo comensurável àquelas comuns nas sociedades modernas.

Assim, é preciso admitir que a argumentação de Freud, baseada no emprego do amor e do instinto sexual como fundamento conceitual da explicação do grupo, é adequada, no máximo, para os grupos estáveis organizados de tipo moderno. Tais grupos dependem de um esquema hierárquico dual – a pessoa comum e o líder; o *povo* e o aparato de Estado – comparável com a relação erótica dual e ambivalente entre a criança e a figura paterna. Para grupos em que não é possível fazer essa comparação – e para sociedades em que a família nuclear inexiste e a relação entre as crianças e as figuras parentais não

é, em absoluto, dual (Konner, 2005) – não há razão, nos próprios termos de Freud, para aceitarmos sua descrição. O que não quer dizer, contudo, que somos, então, obrigados a aceitar a hipótese do instinto gregário de Trotter.

A segunda objeção ao autor inglês consiste, aparentemente, em algo mais pontual, baseado numa observação acessória à sua descrição. Trotter – conforme citado por Freud – arrola o fato de que “o indivíduo sente-se incompleto [...] quando está só”, falando também do “medo da criança pequena” em ficar sozinha (Freud, 1921/2011, p. 79), como manifestações do instinto primário de agregação. Mas, Freud contra-argumenta. “A angústia da criança pequena sozinha não é atenuada [...] ao avistar outro indivíduo qualquer *do rebanho*, mas sim, ao contrário, despertada pela aproximação de tal *estranho*” (Freud, 1921/2011, p. 81). A criança não quer alguém em geral: seu “anelo insatisfeito” diz respeito “à mãe” e “a outras pessoas familiares” (p. 80).

Embora pareça figurar como mero detalhe periférico, as questões a respeito dessas experiências infantis merecem nossa atenção. Uma discussão sobre a maneira como a criança pequena é afetada pela ausência das figuras familiares aparece na *Conferência Introdutória 25*, sobre *A angústia*. Freud evoca a imagem de uma criança que, tipicamente, “se angustia diante de estranhos ou de novas situações e novos objetos”, o que seria devido à sua “fraqueza e falta de discernimento” (Freud, 1917/2014, p. 537). Mas, nosso autor enfatiza a ideia do caráter estranho daquilo que amedronta ou angustia¹³ a criança e sugere que, “na verdade, a criança se assusta diante de uma figura estranha porque espera ver a pessoa conhecida e amada: no fundo, a mãe”. Seu psiquismo não está apenas adaptado e acostumado à figura materna: a criança deseja a mãe, de modo que o que se passa com uma pessoa estranha é que ela não é a mãe, é uma pessoa outra que a desejada. A pessoa estranha frustra a criança, e “é sua decepção [...] que se transforma em angústia”. O que está em jogo é que a frustração não é outra coisa que uma quantidade de “libido que se tornou inutilizável, que nesse momento não pode ser mantida em suspenso” (Freud, 1917/2014, p. 539). Trata-se, assim – nos termos do *Além do princípio do prazer* – de uma quantidade de “energia psíquica livre” que “pressiona para a descarga” – e que, de fato, “é descarregada como angústia” (Freud, 1917/2014, p. 539).

O que nosso autor está dizendo é que a criança sente algo da ordem de um desejo

¹³Lembremo-nos que, no âmbito do vocabulário alemão, as sensações que designamos por *angústia* e *medo* dizem respeito a uma só experiência, descrita pelo termo *Angst*. De fato, na Conferência Introdutória, cujo título em português é *A angústia*, o tema da fobia figura como uma das discussões centrais.

constante pela mãe, o que significa que uma quantidade de energia instintual libidinal está associada às satisfações obtidas com a mãe – e, quando a mãe não aparece, essa energia se converte em angústia. Essa descrição é importante porque o seu pressuposto dinâmico e econômico, evidentemente, é que a figura materna, e as experiências a ela associadas, já se constituíram como destinação preferida para a libido – ou seja, já se estabeleceu uma *vinculação* de energia, nos termos do texto de 1920. Contudo, essa vinculação não é um atributo antropológico essencial, mas é constituída no desenvolvimento infantil: quer dizer, é uma vinculação história, que depende da manutenção da relação com a mãe, da repetição de experiências de satisfação com o próprio corpo e nele, através do corpo da mãe. Não existe, em Freud, a ideia de uma estruturação libidinal inata – e, por isso, podemos dizer que diferentes experiências infantis produziriam diferentes vinculações e diferentes experiências de angústia. Diante de evidências de esquemas coletivos de convivência e educação infantil (Konner, 2010, pp. 435-442) não é impossível imaginar que crianças mergulhadas em uma multiplicidade de vinculações libidinais teriam a capacidade de ter seus desejos satisfeitos por um campo social muito mais largo que a mãe e o pai, tornando relativamente menos importante a produção de angústia por *estranhos*. Ademais – o que é muito importante – isso também tornaria desaplicável a argumentação centrada no amor enquanto uma relação prioritariamente dual.

A proposta de Freud é, insistentemente, deduzir a adesão ao grupo desse vínculo dual no seio da família nuclear: trata-se, afinal, de conhecer o funcionamento psíquico da humanidade moderna. Fala-nos, assim, de um paralelo envolvendo a relação entre os membros do grupo e aquela entre os irmãos. O ponto de partida para pensar essa última é a inveja do amor parental. O filho mais velho, lembra Freud, é geralmente acometido de intensos ciúmes quando do nascimento de um novo filho: odeia-o, em suma. Mas essa criança mais nova “é amada pelos pais da mesma maneira” que o próprio filho mais velho, o que significa, para esse último, uma “impossibilidade de manter sua atitude hostil sem prejudicar-se”. Assim, o filho mais velho precisa inibir uma parte significativa do seu ódio, o que acontece sucessivamente a todos os demais filhos frente a todos os irmãos. Cada um deles é “obrigado a identificar-se com as outras crianças, e assim se forma no bando de crianças um sentimento de massa ou de comunidade”. Ao modo das formações reativas obsessivas, o ódio mútuo é substituído por uma espécie de cuidado mútuo, que se expressa, segundo Freud, como uma “exigência” de “justiça, tratamento igual para

todos” (Freud, 1921/2011, p. 81).

É esse, então, o relato de nosso autor a respeito de um suposto sentimento de pertencimento ao grupo – mas também sobre a origem das demandas políticas por igualdade, as quais, não coincidentemente, estão na base de algumas das manifestações tão temidas pelos teóricos clássicos das multidões. “O que depois aparece na sociedade como espírito comunitário [...] não desmente sua procedência da inveja original”, nos diz o autor. “Justiça social quer dizer que o indivíduo nega a si mesmo muitas coisas, para que também os outros tenham de renunciar a elas” (Freud, 1921/2011, p. 82). O fundamento da solidariedade não seria, assim, um desejo de produzir formas de vida em grupo mais plenas, mas um desejo de manter mutuamente a insatisfação. E essa insatisfação, como vimos, não deriva de outra coisa que da frustração infantil, oriunda, por um lado, dos limites intrínsecos ao cuidado da figura materna, especialmente numa situação em que existem vários irmãos e, por outro lado, da castração oriunda da figura paterna e de seu ideal hostil e inalcançável.

12. O animal de horda

Assim, a imagem final oferecida por Freud para “um grupo que é capaz de subsistir” – ou para os grupos estáveis artificiais conforme definido acima – é a de “muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e um único, superior a todos eles”. Diferentemente do que dizia Trotter, portanto, o homem não é um “animal de manada”, mas um “animal de horda” (Freud, 1921/2011, p. 83).

Essa imagem dá um nuance importante à supostamente crítica posição teórica freudiana, de combater a presunção moderna através da demonstração de uma espécie de sobrevivência do arcaico no âmago da personalidade psíquica. “O grupo”, diz o autor, “nos parece [...] uma revivescência da horda primitiva. [...] [N]a medida em que os homens estão sob o domínio da formação de grupo, reconhecemos nela a continuação da horda primitiva” (Freud, 1921/2011, p. 85). Ou seja: não é que as formas arcaicas sobrevivam no âmago das modernas: as formas modernas são as formas arcaicas – entendidas, contudo, de um jeito bastante especial e seletivo, de tal modo que elas são, também, as formas modernas.

Sedimenta-se, com isso, a implicação de justificação mútua entre o passado e o presente que indicamos acima. O ser humano aparece psiquicamente constituído de tal

maneira a não conseguir produzir nada diferente de uma socialização baseada na competição mesquinha dentro de um erotismo dual exclusivista e na violência da castração paterna a ele associada. A socialização humana é uma repetição contínua daquela época mítica em que “o pai primordial [impedia] os seus filhos de satisfazerem seus impulsos sexuais diretos” e obrigava-os “à abstinência e, por conseguinte, ao estabelecimento dos laços afetivos com ele e entre si que podiam resultar dos impulsos sexuais inibidos”. Isso quer dizer que, para efeitos da vida psíquica, mas provavelmente também para a vida em geral, a sociabilidade é um resultado do gesto autoritário do pai primitivo que “compeliu [os filhos], por assim dizer, à psicologia de grupo” (Freud, 1921/2011, p. 87).

Nesse ponto reaparece, no discurso freudiano, todo o condescendente cinismo da psicologia social clássica. Pois, ao mesmo tempo que caracteriza o grupo desde um ponto de vista arcaico, Freud repete o vocabulário da regressão e da incivilidade para falar da psicologia do indivíduo inserido no grupo, na qual percebe-se “a atrofia da personalidade individual consciente, a orientação de pensamentos e sentimentos nas mesmas direções, o predomínio da efetividade e da psique inconsciente, a tendência à imediata execução dos propósitos que se sugerem” (Freud, 1921/2011, pp. 84-5).

É importante frisar que, no caso de Freud, essa configuração psíquica não está presente apenas nas multidões desordenadas, mas também nos grupos organizados tais como a Igreja e o Exército. Agrupar-se significa embarcar em “um estado de regressão a uma atividade anímica primitiva”, para a descrição da qual nosso autor emprega mais uma vez aquelas especulações antropológicamente e zoológicamente seletivas do evolucionismo darwiniano. Segundo essa visão, “a vontade do indivíduo [primitivo] era fraca demais”, o que equivale a dizer que “não se produziam impulsos que não fossem coletivos, havia apenas uma vontade comum, nenhuma singular” (Freud, 1921/2011, p. 85). A “ligação afetiva comum a todos” esses homens das cavernas imaginários era particularmente forte e “a similaridade de suas condições de vida e a ausência de qualquer propriedade privada concorriam ainda para a uniformidade dos atos psíquicos” (p. 85).

Reaparece, portanto, a ideia de Le Bon a respeito da maneira como um *interesse coletivo*, entendido como um sentido de pertencimento mútuo dos membros de um grupo, representa um enfraquecimento do *interesse individual*. Chama a atenção o papel desempenhado pela propriedade privada na argumentação de Freud: ela aparece como

uma espécie de sustentáculo para uma subjetividade que seria capaz de alçar-se para além da primitiva imanência vegetativa no grupo. O que está obviamente implicado numa tal caracterização é a ideia de que os *selvagens* que não praticam a propriedade privada encontram-se em desvantagem psíquica frente aos indivíduos modernos capazes de se definirem civilizadamente em função dela (pelo menos quando realmente conseguem tê-la).

Ao mesmo tempo, fica também indicado que, na ausência da propriedade privada, é possível aos membros do grupo desenvolverem uma maior capacidade de *ligação afetiva*. Esta, contudo, não é explorada em suas potencialidades, mas é predominantemente caracterizada desde o ponto de vista negativo, enquanto perda de individualidade. Ora, no esquema freudiano, isso não é surpresa: afinal, foram “os ciúmes sexuais” e a “intolerância” do pai primordial que “vieram a ser, em última análise, as causas da psicologia de grupo” (Freud, 1921/2011, p. 87). Trata-se de uma imagem redonda e ingrata: afinal, os próprios agrupados são psiquicamente fracos porque seu psiquismo de grupo é resultado da frustração sexual e – se lembrarmos bem da narrativa do Totem e tabu – da restauração ideal do fantasma do pai.

13. A multidão e os limites da subjetividade moderna

Mas é preciso lembrar que, tanto na psicologia social clássica, quanto no discurso freudiano, a fraqueza subjetiva daqueles que se engajam nos grupos artificiais estáveis tem uma contraparte conceitual: a intensidade afetiva da experiência multitudinária. Assim, no início da seção IV do *Psicologia de grupo e análise do Eu*, Freud nos fala do “fato fundamental de que o indivíduo no interior de um grupo experimenta, por influência dele, uma mudança frequentemente profunda de sua atividade anímica”. Por se tratar de uma passagem anterior ao aparecimento, no texto, da ideia do grupo artificial estável, podemos presumir que nosso autor está falando especificamente da multidão nesse contexto, e que se trata, ademais, de uma recapitulação do fenômeno da descivilização de que Le Bon e McDougall, entre outros, atribuem aos membros da multidão: “sua capacidade intelectual [é] claramente diminuída” (Freud, 1921/2011, p. 39). Aquilo de que Freud fala em termos da *vontade fraca* do indivíduo dentro da horda remete a isso que aparece como depreciação intelectual na psicologia social clássica.

A fraqueza da vontade e o decréscimo da civilidade, contudo, são complementadas

por outras observações de sentido energético oposto. Como recapitula Freud, McDougall afirma que “difícilmente os afetos dos homens se intensificam, em outras condições, à altura que atingem num grupo” (no caso, numa multidão): afinal, sua socialização está baseada na castração paterna, que é posta em suspenso pelo acontecimento multitudinário. Por isso, a multidão tem um apelo de ordem erótica: “é uma sensação prazerosa”, para os membros da multidão, “entregar-se tão abertamente às suas paixões” (Freud, 1921/2011, p. 35).

Indicamos, acima, que essas sentenças organizam o discurso de elite da transformação subjetiva necessária ao agrupamento; agora, contudo, podemos inverter a lógica dessa análise. Se o que está em jogo é a transformação do sujeito pela multidão, é porque o sujeito civilizado em estado normal é incompatível com a multidão – o que, por enquanto, quer dizer incompatível com as experiências intensas que a multidão proporciona. Lembremo-nos que estamos falando, aqui, de algo dinamicamente semelhante ao apaixonamento: uma inibição da função do ideal do Eu. Sendo o indivíduo civilizado incompatível com essa inibição, ele precisa transformar-se em outra coisa para que ela possa ter lugar e ele então tenha acesso a experiências que tanto Freud quanto a psicologia social clássica descrevem – sempre depreciativamente – como experiências de enorme intensidade afetiva.

Tal intensidade parece ter algo da plenitude. É assim que McDougall afirma que, ao penetrar na multidão, os indivíduos perdem o *sentimento da delimitação individual*. Tal afirmativa faz todo sentido também desde o ponto de vista do sistema freudiano. Sabemos o quanto essa delimitação depende, aí, de um condicionamento instintual em torno do ideal do Eu – a adaptação às expectativas introjetadas dos outros. Mas, o pertencimento à multidão, de forma análoga ao apaixonamento, suspende o princípio da autoridade paterna primitiva – ou poderíamos dizer, reciprocamente, que, para pertencer à multidão, esse princípio precisa ser suspenso, resultando numa desorganização do psiquismo ou, pelo menos, num rompimento da organização usual. É assim que, no pensamento de Le Bon, aparece a ideia de que o psiquismo se desindividualiza de modo a participar no grupo e “liberar a parte *selvagem* de sua personalidade” (Weinberg & Schneider, 2003, p. 14): incorporar-se à multidão para desfrutar da gratificação instintual aparece como uma finalidade erótica específica.

O fato, descrito pela própria psicologia social clássica, de que a experiência

multitudinária desorganizada envolve uma grande intensidade afetiva, ademais percebida de forma prazerosa, é um sinal de que não existe, nela, a preponderância da renúncia instintual – pelo menos não como princípio formativo. É o tipo de experiência tipicamente proporcionada por um espetáculo musical de massa, uma partida de futebol num grande estádio – é a sanha caótica dos *hooligans*, o *frisson* grupal da manifestação política. É notável, contudo, não apenas a diversidade dessas experiências, mas também a dificuldade em as descrever rigorosamente: afinal, como admite o próprio Freud, “o significado das sensações de prazer e desprazer” é um mistério que diz respeito ao “mais obscuro e inacessível âmbito da vida psíquica” (Freud, 1920/2010, pp. 162-163). De fato, é justamente a sugestão de um tal sentido irrecorrível para a experiência multitudinária que faz Trotter indicar, para ela, o caráter de uma satisfação instintual: o autor inglês evoca uma definição de William James, segundo a qual “o impulso de um instinto revela-se como uma proposição axiomáticamente óbvia” (Trotter, 1917, p. 15), ou seja, algo impossível de descrever extensamente.

Contudo, podemos tentar dar especificidade à experiência multitudinária ao mesmo tempo que evitamos esse caminho explicativo de multiplicação dos instintos. Aproveitando as conexões estabelecidas por Freud entre o *Psicologia de grupo e análise do Eu* e o *Introdução ao narcisismo*, poderíamos usar o conceito de Eu ideal para tentar entender aquela experiência de plenitude libidinal em face da retração da função limitadora do ideal do Eu.

Definido nos termos das *Conferências introdutórias*, o Eu ideal é uma estrutura psíquica criada “com o propósito de restabelecer aquela autossatisfação outrora vinculada ao narcisismo infantil primário” (Freud, 1917/2014, p. 567). O que está em jogo aí é a preservação de uma sensação de satisfação plena derivada do contato com o corpo da figura materna em suas diversas funções de cuidado. Ao longo do desenvolvimento psíquico, a inviabilidade dessa satisfação passa a figurar de forma permanente no interior do psiquismo: trata-se daquilo que, em outra parte, Freud discute em termos do desenvolvimento do *Princípio de Realidade* – a interrupção do domínio irrestrito do *Princípio de Prazer* sobre o aparelho psíquico (Freud, 1911/2010). No próprio texto sobre o narcisismo o polo oposto à preservação desse ideal de satisfação plena com a mãe é ocupado pelo ideal do Eu; no *Totem e Tabu* e em outros dos esquemas conceituais que estruturam o argumento do *Psicologia de grupo e análise do Eu* podemos reconhecer a

ação limitadora do pai primitivo e de seu representante psíquico castrador.

Diante da ideia de suspensão da ação cerceadora do ideal do Eu na adesão do indivíduo a multidão, poderíamos sugerir que a relação com o Eu ideal fica desimpedida. Jogando com os conceitos, seria possível montar a imagem de um sujeito que, ao mergulhar na massa anônima, tem os limites da personalidade psíquica momentaneamente suspensos e torna-se capaz de se conectar com uma sensação de pertencimento e unidade, entrando num regime de intensificação afetiva derivado de sua satisfação infantil com a figura materna.

Tais observações apontam para a necessidade de retornarmos ao momento na argumentação de Freud em que a discussão sobre a multidão dá lugar à discussão sobre os grupos artificiais estáveis, exemplificados pela Igreja e pelo Estado. Vimos como esses grupos estão fundamentados na relação erótica dual, que compreende, por um lado, uma relação hipnótica com o líder. Essa relação é, conceitualmente, comparada por Freud com o enamoramento; mas, o fato é que sua descrição afetiva parece evocar experiências de intensidade rebaixada: o que predomina na argumentação do autor é um discurso a respeito da *fraqueza individual* e da submissão à castradora figura paterna, caracteres que muito pouco têm que ver com a experiência típica da paixão. Assim, é preciso frisar que, desde o ponto de vista energético, não há similitude entre o enamoramento e o pertencimento ao grupo artificial estável; essa similitude, então, estaria restringida à dimensão dinâmica: a substituição do ideal do Ego pela figura do líder, correlata àquela do objeto do enamoramento.

Seria necessário, ademais, fazermos observações semelhantes no que diz respeito à hipnose. Se existe um componente hipnótico na relação entre o indivíduo e o grupo artificial estável trata-se muito mais de algo da ordem daquilo a que Sándor Ferenczi alude quando, descrevendo a sugestibilidade dos pacientes traumatizados, fala da “pessoa que se tornou maleável através do terror” (Ferenczi, 1988, p. 18). A sociabilidade sob a égide do pai primitivo é uma sociabilidade aterrorizada; a normalidade psíquica atenuada e organizada é aquela compatível com a manutenção da relação fantástica com essa figura mesquinha e brutal. É um amor sóbrio, conformado e obediente, aquele que vem escorrendo a conta-gotas desde pináculos da Igreja e do Exército, para sedimentar, ao longo de toda a hierarquia, a convivência de irmãos em Cristo e em armas que são solidários apenas na medida que continuamente verificam a pobreza da vida afetiva uns

dos outros.

Na multidão, ao contrário, a caótica solidariedade, assustadora e destrutiva desde o ponto de vista da elite letrada, é descrita por ela mesma como envolvendo uma espécie de frenesi: “a carga afetiva dos indivíduos se eleva por indução recíproca”, diz McDougall (Freud, 1921/2011, pp. 35-7). O importante é entender que uma tal intensificação e liberação energética é sinal de um poderoso componente instintual que encontra um objeto e uma finalidade.

Vimos como isso tem lugar à luz da reorganização da relação entre o Eu e o ideal do Eu, a qual, no caso do grupo estável organizado, resulta numa vivência instintual mitigada e disciplinada, devido ao reencontro psíquico com o pai da horda primitiva na figura a um turno castradora e amorosa da liderança militar ou religiosa. Cristo, os bispos, os padres, o chefe de Estado, o general, o sargento, nos diz Freud, mobilizam uma importante transferência libidinal; essa transferência deve canalizar as energias do complexo de Édipo – deveríamos dizer, o *complexo do Totem* – de um lado, a forte ambivalência sentida em relação ao pai, do outro, a renúncia da satisfação sexual.

Verificamos que, energeticamente, todas essas tendências estão resolvidas no grupo artificial estável. A disciplina estrita, o sistema de crenças ascético e, por vezes, a denúncia explícita do prazer corporal e da sexualidade desempenham um papel em ambos os grupos artificiais estáveis paradigmáticos. A admiração pelo líder resolve o lado amoroso da relação com o pai; no que diz respeito ao componente agressivo, poderíamos empregar os termos usados no caso do *Pequeno Hans* para supor um *deslocamento* de objeto: o Exército oferece uma destinação óbvia para o ódio, na figura do inimigo; a Igreja, de forma parecida, embora talvez não tão fundamental, também contém, em seu funcionamento, um momento de inimizade, desprezo, e porventura violência contra os infiéis. É assim que Freud recorda que “o ódio a uma pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhantes à dependência positiva” (Freud, 1921/2011, p. 55).

14. A multidão sem líder

Voltando nesse ponto à multidão desorganizada, entretanto, esbarramos num novo problema interpretativo: Freud sugeriu que o que se passa com a adesão grupal, aí, é algo análogo ao enamoramento e à hipnose; ao mesmo tempo, a multidão precisa ser

compreendida em termos outros que os do grupo artificial estável – em especial, no quesito da relação com um líder: para lembrarmos de uma objeção de nosso autor, tratar-se-ia de um *rebanho sem pastor*. De fato, não é acurado descrever os acontecimentos multitudinários em termos de uma relação dual entre a massa e um líder; inúmeros desses acontecimentos podem ser descritos como comportando uma multiplicidade de lideranças concorrentes, forças políticas, morais e emocionais contrárias, um estranho arroubo ao mesmo tempo simultâneo e espontâneo, que não é nem planejado, nem organizado nem insuflado. É assim que, descrevendo o *Grande Medo* – a onda de rebeliões camponesas que originaram a Revolução Francesa e inspiraram o discurso assustado da elite letrada – o historiador Eric Hobsbawm fala de “movimentos vastos, informes, anônimos, porém irresistíveis” (Hobsbawm, 1996, p. 61).

Lembre-mos que é exatamente esse aspecto informe e desorganizado que também primeiro chama a atenção dos teóricos. Trata-se do intenso fenômeno empático da multidão, tão constantemente descrito pelos autores da psicologia social, que, sem receber deles qualquer empatia, é logo analisado desde o ponto de vista de sua controlabilidade e maleabilidade, o que então deriva – exemplarmente, no caso de Le Bon, mas também, a seu modo, de Freud – num discurso sobre os líderes de massa. Poderíamos dizer, contudo, que é àquele momento anterior e originário de uma massa amorfa e descontrolada, emocionalmente intensa, que Trotter procura referir-se de forma pouco sutil com sua ideia de instinto de manada; e é precisamente ele, também, que Freud evita abordar teoricamente quando escolhe focar sua discussão nos grupos artificiais estáveis.

Essa escolha, por parte de Freud, e o caminho que o autor toma para refutar Trotter, estão intimamente relacionados. É verdade que a teoria freudiana dos instintos está organizada de tal maneira que os fenômenos arrolados pelo autor inglês para sustentar a ideia de um instinto gregário ou de manada poderiam ser facilmente explicáveis em termos do instinto sexual. É o que se passa, por exemplo, quando Trotter diz que “o indivíduo consciente sentirá uma inalisável sensação primária de conforto na presença real de seus companheiros, e uma comparável sensação de desconforto com sua ausência” (Trotter, 1917, p. 31). O conjunto de afetos envolvido aí é algo de que poderíamos dar conta facilmente através da teoria da libido.

Mesmo assim, existe no *Instincts of the Herd* uma sugestão que merece nossa

atenção. É interessante a maneira como Trotter vê a relação entre o líder e a *manada* ou multidão. Enquanto, para Freud, a figura do líder estrutura o grupo¹⁴ através da relação de transferência efetuada com cada membro da multidão – e do resultante encaixe com a figura autoritária introjetada pelos sujeitos civilizados – para Trotter é, ao contrário, o grupo que faz o líder. Assim, Trotter admite que a *manada* é sugestionável; ao mesmo tempo, insiste que essa sugestibilidade não consiste primordialmente numa espécie de maleabilidade por outrem, mas numa influência recíproca entre os membros da multidão: quem já está na manada tem uma “sensibilidade ao comportamento da manada” (Trotter, 1917, p. 32).

De fato, “apenas as sugestões da manada são tornadas aceitáveis” (Trotter, 1917, p. 32). Essa ideia tem várias implicações. Por exemplo: as pessoas são normalmente resistentes às inovações e aos ensinamentos da experiência; mas os conhecimentos daí derivados tornam-se proporcionalmente mais aceitáveis quanto mais se difundem – ou seja, quando se tornam a opinião geral da manada. Quer dizer: é o grupo (previamente constituído!) que empresta legitimidade às ideias. Da mesma forma, para Trotter, o líder não é alguém que impõe sua vontade sobre a manada, ou cativa-a com o seu carisma próprio, muito pelo contrário. “As chances que uma afirmativa tem de ser aceita poder ser mais satisfatoriamente expressa em termos da parcela da manada que lhe dá apoio” (Trotter, 1917, p. 32). Deste modo, “um comando imperioso por parte de um indivíduo reconhecido como não tendo autoridade é necessariamente desconsiderado”. Para ser ouvido, seria necessário “fazer a mesma sugestão de forma indireta, de modo a conectá-la com a voz da multidão” (p. 33). Trata-se de uma concepção verdadeiramente oposta à de Freud, para quem o líder é um *narcisista* que brilha aos olhos dos membros do grupo com o esplendor de sua personalidade especial, “seguro de si e independente” (Freud, 1921/2011, p. 86).

Evidentemente, o problema que tal concepção de Trotter coloca é o da origem da opinião da multidão. Se o líder é aquele que entende o que a multidão pensa, e então diz o que ela quer ouvir, de onde vêm as ideias da multidão? Aliás, existe, mesmo, a dificuldade de entender o que seriam tais ideias, visto que, a princípio, ideias e opiniões são atributos das mentes individuais? Ainda mais fundamental seria o problema da origem da multidão que têm tais ideias, e que então é cativada por um líder que lhe sobrevêm e

¹⁴Trata-se da ideia central construída por Freud em *Moisés e o Monoteísmo* (1939).

diz apenas o que ela já desejava ouvir.

Desde o ponto de vista do sistema de Trotter, a resposta ao segundo problema é bastante simples: afinal, a origem da manada é o instinto de manada; as pessoas se agregam por uma necessidade intrínseca de fazê-lo. Entretanto, demonstramos que a ideia freudiana da elasticidade libidinal e do instinto sexual como fundamento da organização de grupo é convincente, pelo menos no que tange aos grupos artificiais estáveis. Assim, talvez fosse o caso de preservarmos o horizonte freudiano de explicação, alargando-o diante das dificuldades que Freud, por adesão à ideologia moderna, preferiu ignorar.

A partir dos raciocínios que desenvolvemos nas seções precedentes, o necessário seria conectar a coesão da multidão com a suspensão da atuação castradora do ideal do Eu e com a prazerosa experiência de pertencimento do Eu ideal. Este último conceito, como vimos, remete à sobrevivência psíquica de uma etapa primitiva do desenvolvimento individual: o narcisismo infantil. Nesse sentido específico, nossa hipótese de uma conexão entre a experiência multitudinária e o Eu ideal remete, portanto, a uma regressão psíquica, em conformidade com Freud e a psicologia social clássica.

15. Do conceito de regressão às formas eróticas arcaicas

Comumente, o conceito psicanalítico de regressão figura na descrição de situações em que é impossível a um componente libidinal alcançar seu objeto ou realizar sua finalidade de tal modo que a energia é obrigada a retornar na direção do Eu e/ou do inconsciente e daí acaba empregando vinculações estabelecidas em fases anteriores do desenvolvimento psíquico, buscando antigos objetos abandonados. Produzem-se, assim, situações psíquicas as mais diversas: as formações perversas (Freud, 1917/2014), o retorno aos paradigmas da passividade erótica (Freud, 1919/2010), a inclusão de componentes agressivos na sexualidade genital (Freud, 1926/2014) e a própria identificação. Esta última, lembremo-nos, é fundamental para a psicologia de grupo de Freud, em cujo contexto o autor relembra tratar-se da “mais antiga e original forma de ligação afetiva”, anterior à escolha de objeto (Freud, 1921/2011, p. 63).

Parece-nos que uma das formas sob as quais o conceito de regressão aparece no próprio *Psicologia de grupo e análise do Eu* abre uma possibilidade de explicação para a formação espontânea da multidão sem líder: trata-se de umas breves considerações a respeito da *sexualidade primitiva* no *pós-escrito* do texto. Aí, Freud recapitula a ideia de

que, na horda primitiva – e, portanto, também nos grupos artificiais estáveis – são as energias sexuais que cimentam a relação entre os irmãos, ao sublinhar, novamente, que “todas as ligações em que se baseia o grupo são da natureza dos instintos inibidos em sua meta” (Freud, 1921/2011, p. 107). Isso se deve, como sabemos, aos “obstáculos [...] interiorizados” oriundos da “intolerância sexual” do pai primitivo que “obrigava todos os filhos à abstinência” (Freud, 1921/2011, p. 107). Dizer que a inibição das metas propriamente genitais é condição de possibilidade para a formação do grupo equivale a afirmar que “os impulsos sexuais diretos são desfavoráveis à formação de grupos” (Freud, 1921/2011, p. 108). É que Freud não conhecia os bonobos, trabalha com a sexualidade dual, o ciúme como fundamento da relação entre os irmãos, etc.

Na sequência dessa recapitulação, contudo, nosso autor se propõe a falar brevemente de um momento evolutivo – psíquico e antropológico – anterior ao da *interiorização de obstáculos* e, portanto, da consolidação do erotismo dual que é tão fundamental para todo o seu sistema. Ele introduz a ideia de que “na história do desenvolvimento da família também houve relações grupais de amor sexual, o casamento grupal” (Freud, 1921/2011, p. 108). Trata-se de um fenômeno trazido brevemente à baila no *Totem e Tabu*, uma instituição arcaica que estaria por trás de certas nomenclaturas de parentesco usadas por aborígenes australianos. Nela, “determinado número de homens exerce direitos conjugais sobre determinado número de mulheres” (Freud, 1913/2012, p. 26), de tal modo que, desde o ponto de vista dos indivíduos, todos os membros do outro grupo são, na prática, seus cônjuges. Mas o período evolutivo humano em que o casamento grupal tinha lugar teria sido ultrapassado “à medida que o amor sexual tornou-se mais significativo para o Eu” e este último “desenvolveu as características do enamoramento”. Isso teria culminado no “crescimento da exigência de que [o amor] se limitasse a duas pessoas [...] tal como é prescrito pela natureza da meta genital” (Freud, 1921/2011, p. 108).

Atentemos para essa transição psíquica e histórica para o amor dual. “Procurando estar sós, as duas pessoas que se juntam para fins de satisfação sexual manifestam-se contra o instinto gregário, o sentimento de massa” (Freud, 1921/2011, p. 108). Quer dizer: a intimidade do casal parental, ponto de apoio da família atômica moderna, tem um sentido negativo, enquanto reação a um estado psíquico anterior. “Há indícios bastantes de que o enamoramento” – no qual se fundamenta aquela solidão sexual a dois – “só

apareceu tarde nas relações de sexo entre o homem e a mulher” (p. 109).

O humano primitivo não se apaixonava. O que quer dizer isso? Quer dizer que seu psiquismo não tinha necessidade de eleger um objeto especial idealizado para conseguir, colocando-o no lugar do ideal do Eu, nem disponibilizar energia suficiente para permitir a superação das inibições herdadas da relação com pai primitivo. Em outros termos: o humano não se apaixonava porque não precisava do apaixonamento como álibi para sua atividade sexual.

Pensando nesses termos, poderíamos revisitar as comparações darwinianas de Freud, perseguindo-as, contudo, numa direção diferente. Esse ser humano super arcaico, de sexualidade pré-dual, poderia, quiçá, ser parecido com o bonobo, para quem “o comportamento sexual”, ao contrário de ser uma “categoria social razoavelmente distinta [...] é uma parte integrante das relações sociais – e não apenas entre machos e fêmeas”, pois esses congêneres dos chimpanzés “praticam o sexo em praticamente todas as combinações de parceiros”. Entre eles “as interações sexuais ocorrem muito mais frequentemente [...] do que entre outros primatas”, e isso combinado a uma baixa taxa de reprodução e à inclusão da atividade sexual como elemento de comportamentos diversos – desde as reuniões para alimentação até o contato diplomático com indivíduos e grupos desconhecidos – de tal modo que os pesquisadores sugerem que o sexo “é a chave da vida social do bonobo”: o fundamento mesmo de sua organização de grupo (De Waal, 2006).

Ora, para os humanos propriamente civilizados, diz Freud, “a oposição entre amor sexual e ligação ao grupo se desenvolveu tardiamente” (Freud, 1921/2011, p. 109), junto com a aparição do enamoramento, como vimos, e também do ciúme e da vergonha que o complementam. Antes disso, quando “o enamoramento ainda não desempenhava qualquer papel, todos os objetos sexuais eram considerados como tendo o mesmo valor” (p. 108). Nesse quadro, seria preciso repensar várias das balizas teóricas utilizadas por Freud ao longo do Psicologia de grupo e análise do Eu: em especial, a angústia infantil diante dos estranhos, a inveja que os irmãos sentem uns dos outros, a fiscalização mútua da vida erótica sem privilégios. Seríamos remetidos a uma época anterior à das fábulas e da horda primitiva, onde o psiquismo estaria submetido a um poliamorismo arcaico, coetâneo àquilo que os civilizados modernos chamam de polimorfismo erótico infantil. Com base nesse poliamorismo, seria possível pensar vínculos multitudinários que prescindiriam da figura do líder. Seria o caminho para tornar a teoria da libido

minimamente compatível não apenas com modelos antropológicos que incluíssem formas sociais tribais não-hierárquicas, mas também com formulações sociológicas devidamente antipáticas à sociedade patriarcal e hierárquica moderna.

Recebido em: 05.01.2021

Aprovado em: 25.11.2021

Referências

- Arantes, P. (1996). *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra.
- Bendersky, J. W. (2007). “Panic”: the impact of Le Bon’s crowd psychology on U.S. military thought. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 43(3), 257-283.
- Breuer, J. & Freud, S. (1893-1895). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos. In: *Obras completas volume 2. Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- Brügger, R., Kappeler-Schmalzriedt, T. & Burkart, J. (2018). Reverse audience effects on helping in cooperatively breeding marmoset monkeys. *Biology letters*, 14(3).
- Childers, J. (2014). Fearing the masses: Gustave Le Bon and some undemocratic roots of modern rhetorical studies. *Advances in the History of Rhetoric*, 17(1), 76-87.
- Clastres, P. (2014). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cossac Naify.
- Curry, A. (2019). People with dwarfism and cleft palate may have been revered in ancient times. *Science*. Disponível em <https://www.sciencemag.org/news/2019/03/people-dwarfism-and-cleft-palate-may-have-been-revered-ancient-times>. Acesso em abril de 2020.
- Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- De Waal, F. (2006). Bonobo sex and society. The behaviour of a close relative challenges assumptions about male supremacy in human evolution. *Scientific american*. Disponível em: <https://www.scientificamerican.com/article/bonobo-sex-and-society-2006-06>. Acesso em: abril de 2020.
- Ferenczi, S. (1988). *The clinical diary of Sándor Ferenczi*. London: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1909). Análise da fobia de um garoto de cinco anos (O pequeno Hans). In: *Obras completas volume 8. O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Freud, S. (1910a). Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: *Obras*

completas volume 9. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (O homem dos ratos), uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Freud, S. (1910b). Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão. In: *Obras completas volume 9. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (O Homem dos Ratos), uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Freud, S. (1911a). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: *Obras completas volume 10. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (O Caso Schreber), artigos sobre técnica e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1911b). Formulations on the two principles of mental function. In: *Penguin Freud library volume 11. On metapsychology. The theory of psychoanalysis.* London: Penguin Books, 1987.

Freud, S. (1912-1914). Totem e Tabu. In: *Obras completas volume 11. Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Freud, S. (1914). Introdução ao narcisismo. In: *Obras completas volume 12. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1916-1917). *Obras completas volume 13. Conferências introdutórias à psicanálise.* São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Freud, S. (1919). “Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. In: *Obras completas volume 14. História de uma neurose infantil (O Homem dos Lobos), Além do princípio do prazer e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1917-1920). Além do princípio do prazer. In: *Obras completas volume 14. História de uma neurose infantil (O Homem dos Lobos), Além do princípio do prazer e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1921) Psicologia de massas e análise do eu. In: *Obras completas volume 15. Psicologia de massas e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Freud, S. (1923). O Eu e o Isso. In: *Obras completas volume 16. O eu e o isso, “autobiografia” e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Freud, S. (1926). Inibição, sintoma e angústia. In: *Obras completas volume 17. Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Freud, S. (1930). O mal-estar na civilização. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos.* São Paulo: Companhia das

Letras, 2010.

Gunst, N., Vasey, P. & Leca, JB. (2017). Deer Mates: A Quantitative Study of Heterospecific Sexual Behaviors Performed by Japanese Macaques Toward Sika Deer. *Archives of sexual behaviour*, 47, 847–856.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.

Hobsbawm, E. (1975). *The age of capital, 1848-1875*. London: Abacus, 1995.

Hobsbawm, E. (1962). *The age of revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1996.

Horney, K. (1967). *Feminine psychology*. New York: W. W. Norton, 1973.

Innis, N. (2003). William McDougall: A major tragedy? In: Kimble, G. & Wertheimer, M. (eds.) *Portraits of Pioneers in Psychology: Volume V*. Washington: American Psychological Association; London: Lawrence Erlbaum Associates.

Jonsson, S. (2013). After Individuality: Freud's Mass Psychology and Weimar Politics. *New German Critique*, 119, 40(2), 53–75.

Konner, M. (2005). Hunter-gatherer infancy and childhood. The! Kung and others. In: Hewlett, B. & Lamb, M. (eds.) *Hunter-gatherer childhoods* (pp. 19-64). London: Routledge.

Konner, M. (2010). *The evolution of childhood. Relationships, emotion, mind*. London: Cambridge University Press.

Le Bon, G. (1895). *The crowd. A study of the popular mind*. New York: Dover Press, 2002.

Linebaugh, P. & Rediker, M. (2000). *The many-headed hydra*. Boston: Beacon Press.

Manson, J., Perry, S. & Parish, A. (1997). Nonconceptive Sexual Behavior in Bonobos and Capuchins. *International Journal of Primatology*, 18(5), 767–86.

McDonald, F. (2016). Scientist's document wild birds “talking” with humans for the first time. *Science Alert*. Disponível em: <https://www.sciencealert.com/scientists-document-wild-birds-communicating-with-african-tribespeople-to-help-them-find-honey>. Acesso em abril de 2020.

McKinnon, M. (2020). New research dispels myth the myth that ancient cultures had universally short lifespans. *Smithsonian Magazine*. Disponível em: <https://www.smithsonianmag.com/smartnews-history-archaeology/identifying-elderly-remains-just-got-easier-180967789>. Acesso em abril de 2020.

Middleton, J. & Tait, D. (eds.) (1970). *Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems*. New York: Humanities Press.

Nash, S. (2016). Did women and children exist in prehistory?, *Sapiens*. Disponível em: <https://www.sapiens.org/column/curiosities/gender-archaeology/>. Acesso em abril de 2020.

Nash, S. (2019). Stone age myths we've made up. *Sapiens*. Disponível em: <https://www.sapiens.org/column/curiosities/stone-age-myths>. Acesso em abril de 2020.

Nye, R. (1995). Savage crowds, modernism and modern politics. In: Barkan, E. & Bush, R (eds.). *Prehistories of the future. The primitivist project and the culture of modernism* (pp. 42-55). Stanford: Stanford University Press.

Oliveira, P. (2018). *Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.

Pedersen, T. (2018). Modern societies not any less violent than ancestors. *Psychcentral*. Disponível em: <https://psychcentral.com/news/2017/10/28/modern-societies-not-any-less-violent-than-ancestors/128039.html>. Acesso em abril de 2020.

Pick, D. (1995). Freud's Group Psychology and the History of the Crowd. *History Workshop Journal*, 40.

Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Trad.: A. Telles. Rio de Janeiro: Zahar.

Starr, M. (2017). Bonobos volunteer to help strangers, *Science Alert*. Disponível em: <https://www.sciencealert.com/bonobos-help-strangers-without-being-asked-without-payback>. Acesso em abril de 2020.

Trotter, W. (1917). *Instincts of the herd in peace and war*. London: Unwin

Weber, M. (1905). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Weinberg, H. & Schneider, S. (2003). Background, structure and dynamics of the large group. In: Weinberg & Schneider (eds). *The large group revisited. The herd, primal horde, crowds and masses*. London: Jessica Kingsley Publishers.