

Universidade Federal do Rio de Janeiro

VIOLÊNCIA, GUERRA E POLÍTICA SEGUNDO O PENSAMENTO FREUDIANO

Fernanda Passarelli Hamann

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



UFRJ

VIOLÊNCIA, GUERRA E POLÍTICA SEGUNDO O PENSAMENTO FREUDIANO

Fernanda Passarelli Hamann

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Regina Herzog

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010

VIOLÊNCIA, GUERRA E POLÍTICA SEGUNDO O PENSAMENTO FREUDIANO

Fernanda Passarelli Hamann

Orientadora: Regina Herzog

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Presidente, Profa. Dra. Regina Herzog

Prof. Dr. Joel Birman

Profa. Dra. Ana Maria Rudge

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010

Hamann, Fernanda Passarelli.

Violência, guerra e política segundo o pensamento freudiano/
Fernanda Passarelli Hamann – Rio de Janeiro: UFRJ, CFCH, IP,
2010.

x, 105f.; 31 cm.

Orientadora: Regina Herzog

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2010.

Referências Bibliográficas: f. 101-105.

1. Psicanálise. 2. Violência. 3. Guerra. 4. Política. 5.
Pensamento freudiano. I. Herzog, Regina. II. Universidade
Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de
Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. III. Violência, guerra e
política segundo o pensamento freudiano.

RESUMO

VIOLÊNCIA, GUERRA E POLÍTICA SEGUNDO O PENSAMENTO FREUDIANO

Fernanda Passarelli Hamann

Orientadora: Regina Herzog

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Este trabalho tem por objetivo pesquisar os modos como a violência é abordada no contexto do pensamento freudiano, especialmente em sua articulação com a guerra e a política. Primeiramente, procura-se apresentar as diversas modalidades de violência referidas pelo discurso freudiano. A seguir, realiza-se uma leitura dos textos de Freud a respeito da guerra, dos quais são extraídas e abordadas as principais menções a noções de violência. Finalmente, são lidos também textos de Freud a respeito da civilização, dos quais são destacadas e analisadas as principais menções a noções de violência envolvidas na política. A pesquisa conduz à formulação de três pontos conclusivos. O primeiro se refere a uma associação entre sadismo e guerra, e entre masoquismo e política. O segundo se resume pela assertiva de que a política pode ser entendida como o negativo da guerra. E o terceiro gira em torno de uma discussão sobre o porquê do pacifismo.

Palavras-chave: psicanálise; violência; guerra; política; pensamento freudiano.

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2010

RÉSUMÉ

VIOLENCE, GUERRE ET POLITIQUE SELON LA PENSÉE FREUDIENNE

Fernanda Passarelli Hamann

Orientadora: Regina Herzog

Résumé da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

L'objectif de ce travail est d'effectuer une recherche sur les manières dont la violence est abordée dans le contexte de la pensée freudienne, concernant en particulier l'articulation entre violence, guerre et politique. Tout d'abord, on présente les diverses modalités de violence référées par le discours freudien. Ensuite, on réalise une lecture des textes de Freud sur la guerre, d'où l'on peut extraire les plus importantes mentions aux motions de violence. Finalement, on poursuit par une lecture des textes de Freud à propos de la civilisation, où l'on souligne et analyse les plus importantes mentions aux motions de violence relatives à la politique. La recherche conduit à la formulation de trois points conclusifs. En premier point, il s'agit d'une association entre sadisme et guerre, et entre masochisme et politique. Le deuxième peut être résumé par l'affirmation suivante : la politique est le négatif de la guerre. Et le troisième aborde une discussion sur le pourquoi du pacifisme.

Mots-clé: psicanalyse; violence; guerre; politique; pensée freudienne.

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2010

Esta dissertação é dedicada à Casa da Árvore, fonte de admiração e de inspiração pelo trabalho que realiza em torno de um encontro radical entre a violência e a psicanálise – um trabalho ousado, criativo e constantemente renovado por importantes discussões.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu marido, Tiago, grande parceiro e interlocutor atento às minhas dúvidas, inquietações e conquistas nessa trajetória acadêmica.

À minha orientadora, Regina Herzog, pela enorme disponibilidade e capacidade ímpar de me incentivar a produzir, principalmente nos meus momentos de crise.

Aos professores Isabel Fortes e Joel Birman, que se dispuseram a qualificar meu projeto e me indicaram caminhos frutíferos de pensamento, e à professora Ana Maria Rudge, que gentilmente aceitou o convite a ler e comentar minha dissertação.

À CAPES, pelo apoio que favoreceu meu envolvimento ao longo de todo o curso de mestrado.

Aos amigos Natalie e Victor, pelas conversas que me inculcaram a coragem de mudar aquilo que eu julgava não poder mudar; Igor, Barbara e Natália, pelas discussões aparentemente descompromissadas, mas sempre instigantes; Seiva, Ana Luiza e Julie, pela ajudinha imprescindível nos instantes finais dessa intensa jornada.

Aos queridos colegas do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Brenda Ibeth, Rita Flores, Julia Moura, André Felix e Eduardo Rotstein, por partilharmos a dor e a delícia de sermos psicanalistas.

Aos companheiros do ambulatório infanto-juvenil do IPUB, em particular aos mestres Diana Dadoorian e Edson Saggese, que sempre me apontaram novas possibilidades de reflexão e de trabalho.

Aos eternos amigos do Hospital Dia Casa Verde, que me ensinaram o fascínio pela clínica psicanalítica.

Aos meus pais, pela vida que me proporcionaram, e às minhas irmãs, especialmente Eduarda, pelos bate-papos tão estimulantes sobre a guerra.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 1
Capítulo 1. VIOLÊNCIA E PSICANÁLISE	p. 6
1.1. O USO DA NOÇÃO DE VIOLÊNCIA EM PSICANÁLISE	p. 6
1.1.1. Trauma e excesso pulsional	p. 8
1.1.2. A pulsão de morte e seus derivados	p. 14
1.1.3. Sobre <i>Totem e tabu</i>	p. 18
1.2. ENTRE O EU E O OUTRO	p. 22
1.3. VIOLÊNCIA POSITIVADA	p. 26
Capítulo 2. VIOLÊNCIA E GUERRA	p. 32
2.1. CONCEPÇÕES FREUDIANAS ACERCA DA GUERRA	p. 32
2.2. MOÇÕES DE VIOLÊNCIA NO DISCURSO FREUDIANO SOBRE A GUERRA	p. 36
2.2.1. Destrutividade	p. 37
2.2.2. Agressividade	p. 39
2.2.3. Dominação	p. 41
2.2.4. Ódio	p. 43
2.2.5. Crueldade	p. 47
2.3. SADISMO E GUERRA	p. 49

Capítulo 3. VIOLÊNCIA E POLÍTICA	p. 57
3.1. CONCEPÇÕES DE POLÍTICA	p. 57
3.2. CONCEPÇÕES FREUDIANAS ACERCA DA POLÍTICA	p. 62
3.3. MOÇÕES DE VIOLÊNCIA NO DISCURSO FREUDIANO SOBRE A POLÍTICA	p. 68
3.3.1. Primeiro tempo	p. 69
3.3.2. Segundo tempo	p. 71
3.3.3. Terceiro tempo	p. 73
3.4. MASOQUISMO E POLÍTICA	p. 81
CONCLUSÕES	p. 90
a) SADISMO E MASOQUISMO NA GUERRA E NA POLÍTICA	p. 90
b) A POLÍTICA É, POR ASSIM DIZER, O NEGATIVO DA GUERRA	p. 92
c) POR QUE O PACIFISMO?	p. 94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. 101

INTRODUÇÃO

A história da psicanálise esbarra na história das grandes Guerras Mundiais.

Declarada a perseguição aos judeus, durante a década de 1930, as autoridades nazistas se empenharam na tarefa de proibir e queimar os livros de Freud em praça pública. Felizmente, ele conseguiu se exilar em Londres e escapar ao destino que tiveram vários de seus amigos e parentes: terminar seus dias em um campo de concentração.

Antes disso, a Primeira Guerra Mundial já havia suscitado importantes reflexões a Freud, impulsionando-o a elaborar seu primeiro texto diretamente dedicado à guerra – *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) –, além de se fazer presente em outros escritos subsequentes – como *Além do princípio de prazer* (1920).

O tema da política, por sua vez, aparece em diversas partes da obra freudiana, disperso, mas sempre relacionado com o tema da civilização e com o conflito que divide o sujeito entre os preceitos desta e as exigências pulsionais. Associada a este conflito, nos textos políticos de Freud, assim como nos seus textos sobre a guerra, nota-se a presença – latente ou manifesta – da violência.

Eis o dado que mais me chamou atenção no decorrer da minha pesquisa: a violência se apresenta na obra freudiana de maneiras plurais, aplicadas a contextos diversificados, de modo a permear não somente o pensamento freudiano sobre as guerras (1915, 1933 [1932]) e a política (1913 [1912-13], 1930), mas também sobre a sexualidade (1905), as pulsões (1920) e outros tópicos de inegável relevância para a psicanálise.

Se é verdade que Freud se ocupava constantemente da temática da violência, também é verdade que ela, ainda hoje, nos ocupa e preocupa. Pois as referências a ela proliferam e se banalizam em jornais, na televisão, no cotidiano de nossas grandes cidades assoladas por um sem-número de modalidades de violência – armada, urbana, doméstica, sexual, assaltos, sequestros, guerrilhas, torturas, chacinas... e a lista não termina por aí.

Os discursos dominantes que se dedicam a analisar a origem e a natureza dessas violências, em geral, parecem centrados em fatores que tendem a desprezar a responsabilidade do sujeito que empreende ou sofre uma ação violenta. Fala-se em fatores

históricos, sociais, econômicos, políticos, etc., ou então, em outro extremo, diante de uma violência considerada especialmente escandalosa e inexplicável pelos primeiros fatores, fala-se em perversão, doença mental, loucura, desvario, etc. (DADOUN, 1998).

Em diferentes ocasiões, Freud discorreu acerca do conceito de sobredeterminação, como imprescindível à compreensão de fenômenos complexos que caracterizam a condição humana, ela mesma complexa por definição. Portanto, se pretendemos desenvolver uma abordagem da violência a partir da psicanálise, não precisamos rejeitar as contribuições de outros campos para a discussão. Devemos supor, antes, que os referidos fatores – históricos, sociais, econômicos, políticos e mesmo os patológicos – podem agir em conjunto na determinação de um evento reconhecidamente violento. No entanto, jamais poderíamos excluir, desse repertório de fatores, aqueles que foram trazidos à tona pela psicanálise, relativos a uma violência que constitui o homem e marca suas relações na civilização.

É esta violência que nos interessa aqui, violência que – ela própria – se desdobra em múltiplas facetas, algumas das quais abordo no Capítulo 1 desta dissertação. Nesta abordagem, meu intuito não é o de esgotar a questão da violência em Freud, o que consistiria numa tarefa pretensiosa e exaustiva; é apenas o de apresentar o amplo leque de expressões violentas consideradas nos meandros do pensamento freudiano. Este leque engloba uma variedade de expressões, desde aquelas que parecem permear as operações constitutivas do próprio aparelho psíquico, até aquelas que se manifestam mais nitidamente na teia das relações sociais, do homem com o homem, este homem que é o lobo do homem¹, conforme nos avisou Freud.

Uma vez que nosso foco principal não recai apenas sobre a violência em si, mas recai em particular sobre a violência na guerra e na política, é dada ênfase às expressões violentas encontradas principalmente em textos de Freud a respeito da civilização – de onde se deduz sua perspectiva política – e da guerra. Estes textos parecem ser os que melhor fornecem elementos para se perseguir o objetivo que me propus, a saber: realizar uma

¹ A frase latina *homo homini lupus*, citada por Freud em *O mal-estar na civilização* (1930, p. 133), foi extraída da peça *Asinaria: A comédia dos burros*, escrita pelo dramaturgo romano Tito Plauto no século II a.C.

pesquisa sobre a **violência** no pensamento freudiano (Capítulo 1), estendendo-a em particular para as modalidades de violência envolvidas na **guerra** (Capítulo 2) e na **política** (Capítulo 3).

Entre os textos que nos servem de guia, dois deles se destacam por apresentarem uma característica peculiar. Os mesmos escritos dedicados por Freud diretamente ao tema da guerra – *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) e *Por que a guerra?* (1933 [1932]) – levam a cabo esta proposta partindo de uma exposição do pensamento político freudiano. Dito de outra maneira, percebe-se que Freud sentiu a necessidade de discorrer sobre a política para poder discorrer sobre a guerra, de modo que se torna evidente a sua concepção de que uma e outra constituem os dois lados de uma mesma moeda. Esta afirmativa se tornará mais clara no decorrer da dissertação, e é mencionada neste momento apenas para se prevenir o leitor de que os dois textos sobre a guerra, os principais analisados no Capítulo 2, serão justificadamente retomados no Capítulo 3.

A proximidade atribuída por Freud entre as temáticas da guerra e da política – dois registros usualmente concebidos como dicotômicos pela opinião popular – nos permite formular uma primeira hipótese a ser estudada ao longo do presente trabalho. Seriam as moções de violência manifestas na guerra as mesmas moções que se encontram latentes nos períodos em que reina o acordo político?

Partindo desta pergunta, procurei analisar, no Capítulo 2, os citados textos de 1915 e 1932, para deles deduzir referências às várias expressões de violência envolvidas na cena bélica. Em seguida, no Capítulo 3, apresento os elementos centrais do pensamento político freudiano,² através de uma abordagem que o divide em três tempos distintos, para depois analisar de que forma as menções à violência aparecem no discurso de Freud sobre a política.

Discorri sobre a guerra e a política sem me submeter ao rigor de separar, de um lado, os conflitos ou acordos internacionais entre Estados e, de outro, os conflitos ou acordos internos a um mesmo Estado. O próprio Freud se permitiu transitar livremente de um lado ao outro. No texto de 1932, por exemplo, “mal se define o conceito de guerra,

² Talvez seja prudente frisar que o pensamento político freudiano se aplica particularmente ao âmbito da civilização moderna, conforme observa Birman (2007).

notadamente a diferença entre uma guerra civil e uma guerra internacional” (DERRIDA, 2001, p. 30). Isto nos leva a supor que, no campo da psicanálise, não é apenas a temática da violência que se mostra vasta e passível de ser desdobrada em diversas expressões, mas assim também o são as temáticas da guerra e da política.

Se dirigirmos nosso olhar para o campo das relações internacionais – recentemente alçado a uma condição especializada, merecedora de abordagem sistemática em cursos universitários de graduação e pós-graduação que visam formar especialistas na área –, veremos que nele existe uma busca por definições precisas para os conceitos de guerra e política. Circunscrevem-se categorias específicas e distanciam-se noções próximas como as de guerra e conflito armado, que passam a ser tecnicamente diferenciadas. Se, para se encaixar na categoria de guerra, é necessário que um conflito armado envolva oficialmente o braço estatal – seja de um Estado contra o outro, seja na cisão promovida por uma guerra civil –, então um conflito do porte da chamada *guerra do tráfico*, no Rio de Janeiro, não poderia ser definido como tal, muito embora o número de mortos que dele resultam eventualmente superem aqueles resultantes de guerras “oficiais” das quais temos notícia na atualidade.

Assumindo uma perspectiva contrária, pensadores como Michel Foucault tendem a considerar a guerra e a política num sentido *lato*, referindo-se a ambas sem a estreiteza que caracteriza as definições técnicas do campo das relações internacionais. O próprio texto foucaultiano, como terei oportunidade de mostrar adiante, é permeado por uma terminologia relativa a embates, lutas, enfrentamentos de forças e outros elementos que compõem uma imagem de guerra, mas que também estão implicados, de acordo com Foucault, no estabelecimento e na manutenção de uma ordem política vigente.

Entre estas duas perspectivas, não há dúvidas de que é da segunda, a perspectiva foucaultiana, que mais se aproxima o pensamento freudiano sobre a guerra e a política, o qual oscila entre dois pólos: o pólo da guerra, das violências coletivas e explosivas, que incluem revoltas, massacres e até mesmo revoluções; e o pólo da política, dos períodos de violência contida e latente, instituídos a partir da própria violência e mantidos por ela.

Também é ampla, em Freud, a consideração dos agentes envolvidos nos mecanismos que promovem a guerra ou a política. Ora se fala em soldados, ora em

comandantes; ora se fala em cidadãos, ora em governantes ou Estados. No campo psicanalítico, esses vários agentes só podem ser considerados *em relação*. Não há líderes sem liderados, nem governantes sem cidadãos, e assim por diante. Num nível primário, não há homem sem comunidade, e o cerne do pensamento freudiano sobre a guerra e a política se situa no âmbito do conflito entre o sujeito e a civilização. Este conflito conta ainda com um fator complicador: a assunção de que “o sujeito nunca se inscreve no exterior da relação com o Outro, na exterioridade dos *laços sociais*”, o que levou Freud a defender que não há “diferença entre psicologia individual e psicologia coletiva, mas apenas a oposição entre processos psíquicos narcísicos e alteritários” (BIRMAN, 1999, p. 93, grifo do autor).

Ao percorrer as páginas desta dissertação, o leitor vai deparar com uma série de referências a acontecimentos recentes, filmes, peças teatrais e outras produções culturais, ficcionais ou não, que desempenham aqui a função de pontuar as ideias que se costuram teoricamente. Trata-se de um viés metodológico inspirado na escrita freudiana, tantas vezes atravessada por menções à mitologia grega, aos grandes clássicos da literatura (em especial assinados por Goethe ou Shakespeare), assim como a eventos históricos que marcaram a experiência de Freud e o incitaram a escrever sobre eles, tais como a ascensão do socialismo, do nazismo e das próprias guerras.

Quanto às referências bibliográficas das quais me utilizei, nota-se que a maior parte das citações a outros autores me serviram como meios para facilitar meu intuito final, que é o de pesquisar o pensamento de Freud. Neste sentido, algumas citações podem parecer fragmentadas ou sub-aproveitadas; porém, considero operacional o uso que delas me permiti fazer, já que me ajudaram a avançar na construção de minha leitura da obra freudiana.

Dando um término a estas palavras introdutórias, convido o leitor a mergulhar no universo de possibilidades associadas ao termo violência no âmbito do pensamento freudiano, assunto que procurei tratar no Capítulo 1 – o qual pretende fornecer as bases para os dois capítulos subsequentes.

Capítulo 1

VIOLÊNCIA E PSICANÁLISE

*“Não existe uma definição consensual ou incontroversa de violência.
O termo é potente demais para que isso seja possível”.*

(Anthony Asblaster.)³

1.1. O USO DA NOÇÃO DE VIOLÊNCIA EM PSICANÁLISE

Conforme esclarece Roger Dadoun (1998), o termo violência deriva do latim *vis*, que comporta as noções de “força”, “vigor”, “potência”, ou ainda de “emprego da força”. E Dadoun acrescenta que “*vis* serve para marcar o ‘caráter essencial’, a ‘essência’ de um ser” (p. 10). Por esta via, ele aposta que a violência é inerente à condição humana, defendendo uma concepção do homem como *homo violens*. Tal definição da violência, enraizada na sua etimologia, servirá como pano de fundo para a análise dos fenômenos violentos aqui referidos, com base no pensamento freudiano.

As palavras de Dadoun encontram eco nas palavras de Birman (2009), que sublinham as expressões desse *homo violens* no âmbito de sua história e de suas estruturas sociais:

“Não resta dúvida de que a violência é uma marca que perpassa a história humana, estando presente não apenas em diversas tradições culturais como também em todas as sociedades. Não obstante as múltiplas diferenças existentes nessas e naquelas, nos registros político, religioso e simbólico, a violência está sempre lá, como traço indelével da experiência social, regulando e desregulando ao mesmo tempo as relações entre as subjetividades” (p. 61).

³ In BOTTOMORE, T.; OUTHWAITE, W. (1996) *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar.

No nível do senso comum, parece haver um entendimento geral quando se fala em violência, e muito se fala em violência nos dias atuais. Porém, não parece haver consenso quando se busca uma definição rigorosa do conceito de violência, embora vários grandes pensadores – entre filósofos, sociólogos e tantos outros – tenham proposto suas próprias versões e interpretações.

No campo da psicanálise, verifica-se o mesmo problema. Pelo menos é esta a tese que Jurandir Freire Costa apresenta em seu livro *Violência e psicanálise* (2003), onde tece uma crítica à utilização pouco rigorosa que muitos psicanalistas fazem, em seus escritos e em suas falas, do termo violência. Na opinião de Costa, o “uso do termo violência em psicanálise continua sendo confuso, impreciso e, às vezes, claramente estapafúrdio” (p. 12).

Para fundamentar sua crítica, o autor enumera textos em que, sem maiores explicações, a violência é atribuída, por exemplo, à “hipótese do inconsciente”, à “palavra *id*”, entre outras atribuições que carecem de justificativas. Conclui então que, na maioria dos trabalhos psicanalíticos que abordam a violência, esta noção

“ou é tratada como um tabu, cercado e protegido do pensamento, por uma aura romântico-pessimista, indicativa, talvez, de ‘nobreza intelectual’; ou é considerada o zero e o infinito da existência do sujeito, tornando-se uma espécie de categoria *a priori* irreduzível a qualquer análise” (p. 18).

Desta forma, os referidos discursos psicanalíticos sobre a violência ora tendem a sacralizá-la, considerando-a “sinônimo da morte” e do que há de “impensável”, ora tendem a banalizá-la, considerando-a atuante em qualquer atividade psíquica (p. 18).

De acordo com Suelena Pereira (2006), o próprio Freud, não raro,

“utiliza palavras para expressar características e sentimentos humanos que pertencem ao mesmo campo de significação, como violência, crueldade, maldade, hostilidade, vingança, ódio, agressão e destruição, sem apontar, de forma precisa, para as sutis diferenças que pensamos existirem entre elas” (p. 18).

Pensamos existirem tais diferenças, com base no conjunto da obra de Freud, assumindo que seu discurso pode ser desdobrado em conteúdos manifestos ou latentes. Se, no registro manifesto, Freud não se preocupou em discernir esses termos enquanto conceitos bem delimitados, isto não nos impede de buscar conferir, a cada um deles, contornos minimamente definidos que nos ajudem a ler a obra freudiana de um modo mais sistemático.

Neste sentido, consideramos profícuo o trabalho de Costa (2003) ao levantar três tópicos específicos da teoria freudiana que se prestam “a interpretações legitimadoras do papel da violência como fato inaugural ou essencial do psiquismo” (p. 19). Esses tópicos não esgotam a questão da violência em Freud e tampouco escapam à crítica mordaz de Costa. Entretanto, escolhi apresentá-los aqui como uma forma de sistematizar minha abordagem, ciente de que a crítica de Costa não confere um ponto final à discussão, e acreditando que uma crítica promove, antes, a continuidade e não o fim de um debate. Ademais, o próprio Costa reconhece que os três tópicos por ele listados contêm o essencial da teoria freudiana sobre o assunto. São eles: 1. a teoria do trauma; 2. a teoria da pulsão de morte; e 3. o estudo sobre *Totem e tabu*.

1.1.1. TRAUMA E EXCESSO PULSIONAL

Como observa Ana Maria Rudge (2009), a palavra trauma “apresenta a curiosa característica de se manter a mesma em quase todos os idiomas do Ocidente, qualidade que geralmente só caracteriza os nomes próprios” (p. 8). Derivado do grego τραυμα (“ferida”), o termo designa, no vocabulário médico, uma lesão orgânica causada por fatores externos. No campo da psicopatologia, passou a designar, por analogia,

“os acontecimentos que rompem radicalmente com um estado de coisas do psiquismo, provocando um desarranjo em nossas formas habituais de funcionar e compreender as coisas e impondo o árduo trabalho da construção de uma nova ordenação do mundo” (p. 8-9).

Rudge (2009) sublinha que, ao lado da histeria, o trauma se fez presente como um dos fundamentos dos quais o campo psicanalítico viria a se desdobrar, atraindo a atenção de Freud quando ainda era um jovem médico, engajado em investigar as misteriosas manifestações históricas junto a dois dos seus maiores mestres – Jean-Martin Charcot, em Paris, e Josef Breuer, em Viena.

Durante os anos de pesquisa com Charcot, na Salpêtrière, a noção de trauma já aparecia a Freud como articulada à etiologia das afecções históricas, sob a forma de um choque acompanhado de intensas emoções. Mais tarde, em sua interlocução com Breuer, Freud tomou conhecimento do tratamento de Anna O., paciente que manifestava uma ampla sintomatologia histórica – com sintomas visuais, motores e linguísticos – relacionada à doença e à morte de seu pai. A personalidade de Anna parecia cindida e, sem conseguir se expressar na sua língua materna, o alemão, ela falava em diferentes idiomas, sobretudo o inglês. Progressivamente, a paciente de Breuer começou a se libertar de seus sintomas históricos à medida que rememorava, em sessões de hipnose, eventos traumáticos que os haviam causado. Conforme defendiam Breuer e Freud em seus *Estudos sobre a histeria* (1893-95), os efeitos catárticos produzidos por essa rememoração dos eventos traumáticos se deviam ao fato de que, no momento passado em que os eventos ocorreram, não foi possível à paciente expressar as intensas emoções por eles suscitadas, tais como a raiva e a vergonha. Tal impossibilidade foi acompanhada por uma dissociação entre a ideia traumática e as demais ideias no psiquismo, de modo que a ideia traumática passou a carregar um afeto estrangulado, o qual viria a se manifestar de modo anômalo nos ataques históricos. Através da rememoração facilitada pelo método catártico, ofereceu-se à paciente a possibilidade de reintegrar a memória traumática dissociada ao conjunto de outras memórias, e expressar de forma adequada as intensas emoções que se mantinham na base de sua sintomatologia histórica.

Enquanto Charcot e Breuer atribuíam a origem da histeria a um fator constitucional dos pacientes – a suscetibilidade ao transe hipnótico, estado em que teria ocorrido o trauma –, Freud entendia a dissociação histórica, antes, como um mecanismo de defesa contra o conflito psíquico. Dito de outra maneira, “a memória do acontecimento traumático era

dissociada porque provocava angústia, ao entrar em conflito com ideais ou desejos importantes para a pessoa” (RUDGE, 2009, p. 18). Em sua prática clínica, ao escutar suas pacientes histéricas sob hipnose, Freud percebeu, ainda, que os relatos delas sobre tais acontecimentos traumáticos giravam em torno de uma temática sexual e as conduziam de volta ao cenário de sua infância. A partir disto, ele caracterizou “o trauma psíquico que estaria na origem da neurose como um trauma sexual precoce: a sedução da criança por um adulto” (p. 18). Esta conclusão de Freud foi repudiada por Breuer, provocando um rompimento definitivo entre os dois.

Avançando na construção do incipiente campo psicanalítico, Freud ampliou sua concepção do trauma da sedução, ao atribuir a ela uma temporalidade específica. De acordo com esta temporalidade, a memória da sedução infantil só viria a se tornar traumática, não no momento do acontecimento, mas *a posteriori*, com a chegada da puberdade, quando ela passaria a ser revestida de um sentido sexual e submetida ao mecanismo do recalque.

Outro passo importante, dado a seguir, resultou de um estranhamento diante dos numerosos relatos de sedução por parte das pacientes histéricas. Ao invés de se contentar com a hipótese de que tantos pais seriam perversos sedutores, Freud formulou uma nova hipótese, a de que a sedução teria ocorrido, de fato, no registro da fantasia – ou seja, enquanto expressão de desejos da criança pelos pais na qualidade de primeiros objetos de amor. Esta nova hipótese não somente inaugura a referência à fantasia e à realidade psíquica como imprescindível ao pensamento psicanalítico, mas também fornece as bases para o fundamental conceito freudiano de sexualidade infantil.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), a sexualidade infantil é descrita como resultante, entre outros fatores, de estímulos externos derivados da excitação da criança pelos pais – ou principalmente pela mãe, seja através do desejo libidinal pelo filho, ou dos cuidados e carícias que lhe dirige. Segundo Costa (2003), esses estímulos teriam um efeito violento porque “a criança é obrigada a introjetar ou interiorizar uma excitação sexual, portadora de um significado que ultrapassa sua capacidade de absorção biopsicológica” (p. 19). Ao mesmo tempo em que descreve as peculiaridades da sexualidade infantil – entendida como auto-erótica, perversa e polimorfa –, o texto de 1905 introduz um conceito de sexualidade ampliado, diferenciado da noção mais restrita de

genitalidade, o qual serviria como pano de fundo para todas as formulações freudianas subsequentes.

Com a publicação do caso do Pequeno Hans, em 1909, Freud pôde verificar na prática clínica a validade de suas hipóteses acerca da sexualidade infantil. Embora tenha sido conduzida por intermédio de seu pai, e o paciente tenha estado com Freud em apenas uma ocasião, a análise de Hans adquiriu uma relevância inegável, pois deu origem ao primeiro relato sobre a clínica psicanalítica com crianças. O menino, de cinco anos, demonstrava um grande interesse pelo seu “pipi”, assim como temia enormemente a possibilidade de que lhe cortassem o membro. Sua angústia tem início justamente quando ele constata que as mulheres não possuem um “pipi”, e seu temor se desloca para a forma sintomática de uma fobia a cavalos, que poderiam mordê-lo. Articulando-a ao contexto do complexo de Édipo, Freud interpreta a sintomatologia de Hans como uma expressão da angústia de castração, no contexto da qual a figura do pai – agente temido em sua função castradora de interdição – é representada por um substituto, o cavalo.

Embora o trauma não deva ser entendido como um acontecimento em si, mas sim como um dado acontecimento do qual um sujeito específico não foi capaz de dar conta, a trama edípica e o trauma a ela associado – o trauma da castração – foram revestidos por Freud de um certo caráter de universalidade, atrelado às bases filogenéticas da própria civilização (FREUD, 1913 [1912-13]). Como destaca Rudge (2009), Freud chegou a afirmar que “é no âmbito do conflito edípico que a criança, sob o impacto do complexo de castração, sofre o mais poderoso trauma de sua existência” (p. 34).

O tema da castração será retomado no tópico 1.3 do presente capítulo, quando me debruçarei sobre as modalidades de violência que podem ser positivadas pelo discurso psicanalítico. Por ora, convém apenas observar que, neste primeiro momento, o trauma ainda se mantinha associado à temática da sexualidade, seja no caso do trauma da sedução, seja no caso do trauma da castração. Contudo, ao longo do desenvolvimento da obra freudiana, tal associação com a sexualidade tendeu a se afrouxar, e o conceito de trauma passou a ser relacionado a algo que pode se tornar violento na medida em que se encontra além do princípio de prazer (FREUD, 1920).

Escrito em rascunho logo após o término da Primeira Guerra Mundial, é coerente que *Além do princípio de prazer* inclua considerações sobre patologias que, de alguma forma, associam o trauma e a violência psíquica à experiência da guerra. É neste sentido que, ao discorrer sobre as neuroses traumáticas, Freud (1920) comenta que “a terrível guerra que há pouco findou deu origem a um grande número de doenças desse tipo”, cujo quadro sintomático “aproxima-se do da histeria pela abundância de seus sintomas motores semelhantes”, porém “ultrapassa-o em seus sinais fortemente acentuados de indisposição subjetiva (...), bem como nas provas que fornece de debilitamento e de perturbação muito mais abrangentes e gerais das capacidades mentais” (p. 23).

Uma das mais instigantes características das neuroses traumáticas (entre as quais se incluem as chamadas neuroses de guerra) é a recorrência de terríveis pesadelos que repetidamente levam o paciente de volta à ocasião de seu acidente – isto é, de volta à ocasião do trauma não dominado –, numa situação da qual acorda em outro susto. Sustentando o papel revelador dos sonhos na investigação psicanalítica, Freud se viu obrigado a repensar, a partir deste fenômeno, a função onírica de realização de desejo enquanto obediente ao princípio de prazer – conforme suposta por ele décadas antes, em *A interpretação dos sonhos* (1900).

Além da recorrência dos sonhos traumáticos, outras características fundamentais das neuroses traumáticas são apontadas por Freud: 1. “o ônus principal de sua causação parece repousar sobre o fator da surpresa, do susto” e 2. “um ferimento ou dano infligidos simultaneamente operam, via de regra, *contra* o desenvolvimento de uma neurose” (p. 23; grifo do autor). Essa última característica chama atenção: tudo ocorre como se a violência infligida diretamente ao corpo, num momento potencialmente traumático, poupasse o sujeito dos efeitos da violência psíquica. Ou seja, o trauma que atinge o corpo assume o lugar virtualmente assumido pelo trauma psíquico.

Em relação ao fator da surpresa ou do susto, Freud (1920) associa a etiologia das neuroses traumáticas a uma brusca ruptura no escudo protetor de que dispõe o aparelho psíquico. Neste processo, o susto se presentifica pela ausência de qualquer preparação através da angústia e da hipercatexia do aparelho, que seriam “a última linha e defesa do escudo contra estímulos” (p. 42). Logo, não é em obediência ao princípio de prazer,

alucinando a realização de desejos, que os sonhos traumáticos se repetem. Freud supõe que, neste contexto, os sonhos estariam a serviço de uma outra tarefa, anterior ao estabelecimento da dominância do princípio de prazer: a tarefa de se esforçar para “dominar retrospectivamente o estímulo, devolvendo a angústia cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática”. Assim, prossegue Freud, os sonhos traumáticos concedem a visão de uma importante função do aparelho psíquico, “visão que, embora não contradiga o princípio de prazer, é sem embargo independente dele, parecendo ser mais primitiva do que o intuito de obter prazer e evitar desprazer” (p. 42-43).

Por esta via de investigação, a repetição dos sonhos traumáticos foi o primeiro fenômeno analisado por Freud (1920) no contexto de uma compulsão à repetição indicativa de um além-do-princípio-de-prazer, ao lado da repetição encenada no brincar das crianças e da repetição na transferência. E ele conclui que, entre todos estes, os sonhos traumáticos são o exemplo menos dúbio da força motivadora que conduz à compulsão à repetição, talvez por evidenciar seu caráter demoníaco.

Tendo em vista o papel atribuído ao susto na causação de uma neurose traumática, merece destaque a diferenciação entre susto (*Schreck*), medo (*Furcht*) e angústia (*Angst*), não raro utilizados como sinônimos pelo senso comum, em especial por falantes do idioma alemão. A angústia descreve um estado de espera pelo perigo ou preparação para ele. O medo, por sua vez, direciona-se a um objeto definido, que se teme. O susto, finalmente, refere-se ao estado em que se entra em perigo sem se estar preparado para ele, onde é preponderante o fator da surpresa. Nas palavras de Freud (1920), “não acredito que a angústia possa produzir neurose traumática; nela existe algo que protege o seu sujeito contra o susto e, assim, contra as neuroses de susto” (p. 23).

No que diz respeito à angústia, convém mencionar um texto posterior a 1920, *Inibição, sintoma e angústia* (1926 [1925]), no qual uma importante distinção é realizada a partir de uma reformulação da teoria freudiana da angústia – a qual inicialmente tendia a reconhecer a angústia enquanto uma transformação da energia sexual (libido). Trata-se, nessa reformulação, da distinção entre a angústia automática e a angústia sinal. A primeira define a reação do sujeito submetido a uma situação que se configura como traumática por produzir um afluxo de excitações que ele não consegue dominar. Este afluxo pode ter

origem interna ou externa; de uma maneira ou de outra, impele o sujeito a uma modalidade de resposta automática. O segundo tipo de angústia é aquele que funciona como um sinal: ele sinaliza para o sujeito a existência de um perigo exterior que constitui uma ameaça real. É importante sublinhar que, neste último caso, a ameaça real se define como ameaça externa e, portanto, não pulsional. O trauma estaria ligado, antes, à angústia automática, pois o automatismo característico deste tipo de angústia evidencia que o afluxo de excitações (de origem interna ou externa) não pôde ser dominado pelo aparelho psíquico, movimentando assim a cadeia automática da compulsão à repetição.

Nota-se, portanto, que, após 1920, o trauma passa a ser entendido não apenas como relacionado a um acontecimento que tem lugar no mundo externo e não é satisfatoriamente processado pelo aparelho psíquico – o chamado acontecimento traumático –, mas passa a ser entendido também como intimamente relacionado à própria força pulsional que constitui o sujeito, e que eventualmente supera sua capacidade psíquica de elaboração. Se, a princípio, Freud (1920) descreve “como ‘traumáticas’ quaisquer excitações provindas de fora que sejam suficientemente poderosas para atravessar o escudo protetor” do aparelho psíquico (p. 40), mais adiante, ele atribui às “excitações internas” uma potencialidade igualmente traumática, lembrando que “As mais abundantes fontes dessa excitação interna são aquilo que é descrito como as ‘pulsões’ do organismo” (p. 45). Visto por este viés, o trauma consiste num correlato daquilo a que muitos psicanalistas se referem como *excesso pulsional*, relativo à radicalidade de certas vivências pulsionais do sujeito que excedem sua capacidade de elaboração psíquica.

É neste contexto que, em 1920, Freud descreve o que passou a entender como a pulsão de morte, em profunda relação com as ideias de trauma e compulsão à repetição. Por conseguinte, o discurso freudiano sobre o trauma nos conduz diretamente ao discurso freudiano sobre a pulsão de morte, o segundo tópico enunciado por Costa (2003) em sua abordagem da violência no campo da psicanálise.

1.1.2. A PULSÃO DE MORTE E SEUS DERIVADOS

A noção de repetição, que já se fazia presente na escrita de Freud em textos anteriores a *Além do princípio de prazer* (1920) – tais como *Recordar, repetir e elaborar* (1914) –, ganhou em 1920 um novo estatuto ao ser articulada à ideia de compulsão, num conceito de grande operacionalidade para o pensamento psicanalítico. Por trás de sua roupagem enigmática, a principal força motriz que anima os fenômenos de compulsão à repetição passou a ser compreendida como a pulsão de morte, e considerada como um dos pólos da segunda teoria pulsional, em tensão constante com Eros, a pulsão de vida. Ao passo que a última seria capaz de impulsionar o sujeito no sentido da construção, ao promover ligações, a primeira, ao contrário, seria capaz de impulsioná-lo no sentido da destrutividade e da “des-ligação”, expressando uma tendência do organismo a retornar a um estado inorgânico, de tensão nula.

Esta nova dualidade veio substituir a primeira teoria pulsional freudiana, segundo a qual as duas principais classes de pulsões, opondo-se uma à outra no conflito psíquico, eram definidas como as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação, sendo estas últimas dotadas do objetivo de preservar o eu dos efeitos avassaladores da sexualidade. Tal oposição começou a apresentar inconsistências a partir da publicação do artigo *Sobre o narcisismo: Uma introdução* (1914b), onde o eu passa a ser marcadamente definido como erotizado, sendo ele o primeiro objeto investido de libido. Problematizando a oposição entre pulsão sexual e pulsão do eu, este texto estabelece, dentro da categoria da pulsão sexual, uma distinção entre libido do eu e libido objetal. Mais tarde, com a formulação do conceito de pulsão de morte, Freud (1920) se questionou sobre o estatuto da pulsão de autoconservação. Inicialmente, pareceu incluí-la entre as pulsões de morte, visto que sua função seria “garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte”, afastando “todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanescentes ao próprio organismo” (p. 50). Não obstante, Freud percebeu que a conservação do eu (investido de libido narcísica) deveria ser situada, antes, ao lado das pulsões de vida, em contraponto à força destrutiva característica das pulsões de morte.

A tendência do organismo a retornar a um estado de tensão nula, expressa no movimento da pulsão de morte, foi nomeada por Freud de princípio de Nirvana. Se, por um lado, o princípio de prazer reflete a tendência a buscar o prazer (entendido como descarga

de tensão no aparelho psíquico) e evitar o desprazer (entendido como acúmulo de tensão no mesmo aparelho), o princípio de Nirvana – considerado mais primitivo e originário em relação ao princípio de prazer – reflete a tendência semelhante de escoar toda a tensão do aparelho, porém através do retorno a um estado zero de tensão, ou seja, através do retorno ao inorgânico.

No que tange aos diferentes princípios econômicos apontados por Freud enquanto tendências do psiquismo, cabe observar – como o fez Joel Birman (2009b) – que o primeiro deles a ser considerado primordial foi o chamado *princípio de inércia*, segundo o qual o aparelho busca descarregar todas as excitações que nele operam, para se livrar da inquietude produzida por elas. Freud logo concluiu que esta tendência conduziria à morte, se fosse totalmente levada a termo, o que constituiria uma ameaça à ordem da vida. Para se manter fiel à perspectiva vitalista que orientava a fase inicial de seu pensamento, ele derivou, do princípio de inércia, o denominado *princípio de constância*, postulando que apenas uma parte das excitações seria descarregada, sendo a outra parte retida em prol da manutenção da ordem da vida. É neste sentido que o registro da sexualidade, em íntima relação com o próprio registro da vida, seria regulado pelo *princípio de prazer*. Se em 1920 Freud reconsiderou sua aposta sobre a primazia do princípio de prazer, em 1924 ele reconsiderou suas concepções anteriores acerca dos princípios de constância e inércia, dando mostras da mudança de uma perspectiva vitalista para outra mortalista, que passou a caracterizar seus escritos desde *Além do princípio de prazer*. Em vez de um princípio de inércia, Freud preferiu referir-se, a partir de então, a um *princípio de Nirvana*, o qual expressaria a tendência do organismo rumo à quietude silenciosa do inorgânico. O fator capaz de perturbar esta tendência, e assim capaz de tornar possível a vida biológica, seria o outro humano, personificando a tarefa da pulsão de vida de se interpor no caminho que conduz o sujeito à morte. Portanto, parte-se do pressuposto de que a vida apresenta ao sujeito inevitáveis fontes de tensão – daí a formulação de uma nova polaridade que situa, de um lado, a pulsão de vida e, de outro, a pulsão de morte (BIRMAN, 2009b).

Freud deixa claro, contudo, que nenhuma dessas duas classes de pulsões atua de maneira “pura” ou isolada. Se tomarmos como metáfora uma espécie de balança da intricação pulsional, um sobrepeso no pólo da pulsão de morte resultaria em expressões

mais destrutivas, agressivas, dominadoras, odiosas ou cruéis, ao passo que um sobrepeso no pólo de Eros resultaria em expressões contrárias, que podem favorecer o estabelecimento ou manutenção dos laços sociais. Por este motivo, podemos constatar que, mesmo em exemplos levantados por Freud (1920) de fenômenos emblemáticos da compulsão à repetição, pelos quais ele deduziu a existência e a ação da pulsão de morte, encontra-se também em ação a força de ligação característica de Eros.

Um desses exemplos é extraído da psicanálise de pacientes neuróticos, onde se verifica uma repetição do material recalçado que não pode ser lembrado. O outro exemplo se tornou conhecido como a brincadeira do *fort-da*, por meio da qual uma criança procura elaborar a traumática oscilação entre presença e ausência materna, lançando ao longe e depois recuperando um carretel que ocupa o lugar de objeto substituto da mãe – ou seja, passando de uma posição passiva, característica da vivência traumática, para uma posição ativa, no brincar. Ora, em ambos os casos, a repetição atesta a ação da pulsão de morte, em especial por meio da compulsão à repetição; mas tal repetição se desenvolve num contexto onde a ação de Eros tampouco poderia ser desprezada. No primeiro caso, a repetição em análise é atuada na esfera da transferência, a qual fundamenta o laço com o analista e só através dele pode se estabelecer. No segundo caso, a ação da pulsão de domínio trabalha para dominar, retrospectivamente, uma vivência traumática ocorrida no âmbito do laço da criança com a mãe, laço que se configura como fonte de sofrimento na mesma medida em que se configura como fonte de vida.

Já no caso dos sonhos traumáticos, é mais difícil identificar a ação de Eros, a não ser que consideremos que a compulsão à repetição, empreendida sob a égide do princípio de Nirvana, responde também a uma função estruturante que possa conduzir à promoção de novas ligações. É neste sentido que Marisa Maia (2003) identifica, nos terríveis sonhos dos neuróticos de guerra, a função de ativar a angústia e, assim, “possibilitar ao sujeito uma chance de refazer aquilo que não aconteceu no momento traumático – evitar o fator surpresa e possibilitar que o psiquismo se prepare para o choque”. De acordo com Maia, “através da angústia, vivida sob forma de pesadelo de repetição, o sujeito pode ‘amansar’ as forças traumáticas”, uma vez que seus sonhos, assim como o brincar de uma criança, seriam capazes de circunscrever o afeto de terror a um conjunto de imagens, que se repete.

Segundo a autora, esta operação não se reduziria a uma mera expressão automática da pulsão de domínio: “circunscrever a dor psíquica provocada pelo afeto de terror oriundo das impressões traumáticas patógenas em um espaço de sonho, pode favorecer o processo de perlaboração da experiência traumática” (p. 201). E ela defende que

“o processo de ligação se encontra em curso quando o afeto de terror se associa a imagens, promovendo, assim, uma passagem de algo que é pura vivência de intensidades afetivas para uma produção imagética capaz de propiciar uma abertura para os processos fantasmáticos” (p. 201).

Em sua argumentação, Maia faz referência a Sándor Ferenczi, psicanalista que também se debruçou sobre o estudo dos efeitos traumáticos da guerra, a partir de sua prática clínica junto a soldados sobreviventes. Para Ferenczi, indica a autora, os sonhos de angústia desses pacientes “atendem, basicamente, a um processo normal e espontâneo que visa à cura” (p. 202).

Ainda que a ação da pulsão de morte possa ser contrabalançada pela ação unificadora de Eros, a reorganização da teoria das pulsões, em 1920, tem como implicação a aposta de que essa força mortífera e poderosa é inelutavelmente intrínseca à condição humana. Este tema será desdobrado ao longo da presente dissertação, em especial no Capítulo 2, onde diferentes expressões da pulsão de morte serão articuladas ao discurso freudiano sobre a guerra. Desde já, porém, há que se observar que Freud tendia a compreender a violência como inerente ao homem, na teia de suas relações sociais, mesmo antes de 1920. Este fato se confirma pela publicação, em 1913, de *Totem e tabu*, obra em que a violência se apresenta como articulada à origem e à permanência da civilização.

1.1.3. SOBRE *TOTEM E TABU*

O terceiro e último tópico da teoria freudiana enumerado por Costa (2003), por se prestar a uma interpretação legítima da compreensão da violência em psicanálise, trata do estudo do texto *Totem e tabu* e do reconhecimento da violência na base da estruturação da

civilização. O próprio Costa reconhece que, entre os tópicos que ele mesmo listou, este é o mais difícil de ser criticado, pois, na perspectiva introduzida por Freud a partir de *Totem e tabu*,

“a violência deixa de ser pura impulsão irracional para a destruição, puro ‘espasmo’ ou ‘convulsão’ (...) da morte ou da agressividade, para ser um meio que os indivíduos encontram de instaurarem o direito, a lei e a justiça. A violência é posta a serviço da preservação da comunidade e da vida cultural e não do desejo instintivo de matar ou fazer sofrer o semelhante” (p. 33).

No texto de 1913, é apresentada uma espécie de mito das origens da organização social humana, através do qual Freud “propõe sua teoria da gênese da cultura e, por conseguinte, da humanização do homem” (p. 45). De acordo com este mito, os homens primevos conviviam numa pequena horda organizada à semelhança de um grupo de símios superiores, conforme descreveu Darwin em sua teoria da evolução das espécies. Nesta organização primitiva, o único a ter direito a copular com as mulheres era o soberano pai primordial, o qual expulsava os filhos da horda tão logo comessem a oferecer qualquer ameaça ao seu monopólio do prazer e da força. Certo dia, um grupo de irmãos expulsos se rebelou e retornou à horda para se vingar: fortalecidos por sua união, mataram e devoraram o pai num festim violento de que participaram todos. Acontece, porém, que os filhos nutriam pelo pai sentimentos ambivalentes – sendo a ambivalência entendida como a “coexistência crônica de amor e ódio, ambos dirigidos para a mesma pessoa” (FREUD, 1909b, p. 240). Antes do assassinato, o amor, fruto da identificação e do desejo de um dia ocupar o lugar do pai, se encontrava ofuscado pelo ódio que se destacava em primeiro plano. Como consequência da satisfação do ódio e da prevalência do amor, os parricidas passaram a compartilhar um sentimento de culpa que reforçou seus laços de união. Para preservar esses laços, concluíram que não deveriam lutar pela sucessão do pai, e que a todos seriam proibidos os privilégios outrora gozados por ele. No novo clã de irmãos, o parricídio e o incesto passaram a constituir tabus, desde então, auto-impostos por uma espécie de contrato social.

Este contrato, para Freud (1913 [1912-13]), se situa na base da organização social totêmica, onde as duas leis mais importantes parecem derivar, justamente, da interdição do incesto e do parricídio. São elas: a exogamia, que implica na renúncia às mulheres do clã, e o próprio totemismo, segundo o qual se proíbe matar o animal totêmico, substituto do pai. A hipótese freudiana concebe que tal estrutura primitiva se tornou mais complexa ao longo do desenvolvimento da civilização, mas suas duas leis primordiais se mantiveram intactas em sua essência, transmitindo-se de geração a geração até os dias atuais.

Assim se caracteriza, numa perspectiva filogenética que Freud tende a aproximar de uma perspectiva ontogenética, sua concepção de uma passagem da natureza para a cultura, que tem por intermédio a interdição do incesto e do parricídio. Por analogia, o complexo de Édipo, e as correspondentes interdições do incesto e do parricídio que precisam ser introjetadas pela criança, marcam a inserção dela nos registros da lei e da civilização.

Vemos, então, que o violento banquete antropofágico levado a cabo pelos irmãos parricidas, depois de digerido, promoveu uma espécie de introjeção de certas regras de conduta, anteriormente reguladas pelo pai ao submetê-los através de sua força. Assim, a conduta de cada um dos filhos passou a ser regulada não mais por uma força externa, mas por uma instância interna e ao mesmo tempo partilhada por todos. A interdição do incesto (ou do acesso às mulheres do clã) era garantida não mais pelo poder despótico do pai, mas através de uma moralidade incipiente, pela qual cada membro obedeceria à lei porque estaria submetido ao acordo político que se estabeleceu em prol da união do grupo. Assim como a interdição do incesto, a interdição do parricídio precisava se fundar na certeza de que aquele que a desobedecesse seria violentamente punido. A punição severa, como sanção aplicada ao membro que não reconhece as obrigações mútuas do clã, gratificava os demais membros por terem renunciado a suas próprias satisfações pulsionais, as quais os tornaria inclinados a realizar os desejos edípicos de matar o pai e copular com a mãe (FREUD, 1913 [1912-13]).

Deste modo, em *Totem e tabu*, é sublinhada a força coercitiva da violência que mantém a lei, os direitos e deveres, e, enfim, a possibilidade de união numa comunidade de homens. Nesta obra, segundo Costa (2003),

“O pai primordial subjuga os filhos através da dissuasão violenta, e os filhos rebeldes depõem o pai através do assassinato, expressão máxima da violência. A cultura, pode-se concluir, tem início na e pela violência e toda ordem social repousa, em última instância, na violência que garante a obediência à lei” (p. 47-8).

Tal passagem da natureza para a cultura pode ser entendida também nos termos de uma passagem da barbárie à civilização, ou da guerra à política – uma passagem que, conforme deduzimos a partir do pensamento freudiano, não consiste exatamente num caminho sem volta. Pelo contrário: uma vez recalcadas as moções violentas consideradas inadequadas à convivência em comunidade, elas permanecem latentes no seio da civilização, o que corresponde a dizer que elas se esforçam por vir à tona. Em situações onde a sobrevivência humana se encontra ameaçada, por exemplo, é comum que o acordo político se enfraqueça, e os homens se engajem em ações explicitamente violentas contra seus semelhantes, promovendo um estado de barbárie generalizada.

É esta a situação que aparece retratada no filme *O senhor das moscas* (*Lord of the Flies*, EUA, 1990), baseado no livro homônimo que rendeu ao escritor William Golding o Prêmio Nobel de Literatura, em 1983. Logo no início da trama, o avião que transporta um grupo de alunos de uma escola militar inglesa cai em pleno oceano, mas os sobreviventes conseguem chegar a uma ilha tropical deserta. Embora muito jovens, eles procuram se organizar em torno da liderança de um representante eleito, que propõe negociações votadas em assembleia para a distribuição de papéis nas tarefas de providenciar comida, abrigo e estratégias de sinalização para as possíveis equipes de resgate. No entanto, as condições adversas da ilha, e do próprio convívio entre os garotos, fazem surgir um grupo dissidente, em torno da liderança de outro representante, que parece contagiado pelo ambiente selvagem ao qual se viam confinados. Os sobreviventes se dividem, então, entre uma facção que procura estabelecer o acordo político e outra que se impõe pela força, composta de garotos convertidos em caçadores. Pouco a pouco, estes últimos assumem a aparência de uma verdadeira tribo selvagem, pintando os corpos seminus com o sangue dos animais que abatem e empreendendo assaltos ao acampamento adversário em busca de facas e outros objetos de valor para sua sobrevivência. Ao passo que o grupo de caçadores

conquista cada vez mais adeptos, o grupo político se vê cada vez mais enfraquecido em seu intuito de promover a união e o diálogo, o que culmina em dois assassinatos – o primeiro, acidental; o segundo, verdadeiramente doloso, pois a vítima era um garoto (ridicularizado e perseguido pela maioria) que tentava restabelecer a falida assembleia entre todos, mas não dispunha da força necessária para tal. A barbárie atinge seu clímax quando os caçadores se engajam numa verdadeira caçada ao último remanescente do grupo político, empunhando lanças e perseguindo-o em meio à mata tal como a um porco selvagem. A caçada só termina no momento em que chega à praia uma equipe militar de resgate, cujos uniformes e armas têm o poder de deixar claro aos caçadores que, dali em diante, seria preciso voltar a obedecer à ordem civilizatória.

Se preferirmos não recorrer à ficção, outro exemplo de situação igualmente propícia a despertar a barbárie entre os homens pode ser apontado a partir do recente terremoto que devastou o Haiti, dificultando o acesso de grande parte da população a recursos básicos como água e comida. As legítimas estruturas coercitivas locais – que já eram frágeis mesmo antes deste acontecimento, o que fez com que o exército brasileiro encabeçasse uma ação internacional de cunho policial no país – passaram a ser praticamente inexistentes, o que facilitou a ação de grupos empenhados em saquear e pilhar os recursos que se tornaram escassos. Prevendo que este estado de coisas conduziria a um caos generalizado, onde a única lei seria a lei do mais forte (também conhecida como *lei da selva*), vários países enviaram comboios ao Haiti, transportando não apenas os recursos imprescindíveis à sobrevivência da população, como também forças militares responsáveis pelo restabelecimento da ordem no país.

Em virtude de sua relevância para uma abordagem do pensamento político freudiano, a concepção de que a violência permeia a formação e manutenção da civilização e do contrato social, conforme exposta em *Totem e tabu* e ilustrada por esses exemplos, será retomada e desdobrada no terceiro capítulo desta dissertação.

1.2. ENTRE O EU E O OUTRO

Até aqui, percebemos que a violência, quando considerada no âmbito da psicanálise, permeia certos processos psíquicos considerados inerentes ao homem – como a impossibilidade de escapar aos efeitos da pulsão de morte que o constitui –, mas permeia também outros processos, indissociáveis da própria condição do homem e dela separáveis apenas teoricamente, que se desenrolam no âmbito da civilização e da relação do sujeito com o outro.

Este outro, compreendido de forma genérica, pode impulsionar o sujeito no sentido da vida, quando os dois estabelecem entre si laços libidinais construídos a serviço de Eros, cujo propósito é sempre o de formar unidades cada vez maiores. No entanto, na mesma medida em que se configura como fonte de vida, o outro também se configura como fonte de inquietação para o sujeito, o que se complica pelo fato de que a civilização exige deste que dirija sua agressividade constitutiva para seu próprio eu, a fim de preservar os laços libidinais tão caros aos objetivos civilizatórios (FREUD, 1930).

Desde sua introdução ao tema do narcisismo, Freud (1914b) já afirmava que os investimentos libidinais oscilam entre o eu e o objeto, num movimento comparável ao de uma gangorra, pelo qual quanto mais se investe em um pólo, menos se investe no outro. Em *Além do princípio de prazer* (1920), um movimento análogo foi atribuído à força destrutiva da pulsão de morte: quanto mais investida no objeto, menos ela será investida no eu, e vice-versa.

Apesar de oferecer ao sujeito a possibilidade de viver na civilização, com a vantagem de segurança que esta lhe promete, a operação de dirigir a agressividade para seu próprio eu lhe resulta especialmente penosa, de modo que, caso assim lhe fosse autorizado, ele preferiria dirigi-la para o outro (FREUD, 1930). Neste sentido, a relação com o outro constitui um terreno profícuo ao cultivo da violência, o que é favorecido pela tendência do eu narcísico a reconhecer a alteridade como ameaça à sua integridade (FREUD, 1921).

Consideradas essas características, nota-se que a relação com o outro serve como palco para a luta entre Eros e a pulsão de morte. De um lado, Eros atua para que os laços com o objeto sejam mantidos, por via do amor; de outro, a pulsão de morte entra em cena permeando até mesmo os laços de amor mais preciosos para o sujeito, temperando com ingredientes de ódio os sentimentos ambivalentes nutridos por seus entes queridos. Como

resultado desta equação, torna-se difícil para o sujeito encontrar uma justa distância entre ele e o outro, e adaptar-se a ela.

Tal problemática foi ilustrada por Freud (1921) através da referência a Schopenhauer e à famosa fábula sobre os porcos-espinhos que precisam se aquecer durante um dia muito frio. Seu primeiro movimento foi o de se aproximarem uns dos outros, para desfrutar do calor mútuo criado entre os corpos unidos. Este movimento, porém, fez com que eles se espetassem e se machucassem, o que os conduziu ao movimento contrário de afastamento. Entretanto, a distância criada entre os corpos os deixou expostos ao perigo da morte por congelamento. Assim, foram obrigados a se reaproximar, a depois a se afastar novamente, passando de um problema ao outro “até descobrirem uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir” (FREUD, 1921, p. 112).

A respeito desta fábula, Freud (1921) comenta que nenhum dos porcos-espinhos “pode tolerar uma aproximação demasiado íntima com o próximo” (p. 112), uma situação que caracteriza igualmente a condição do homem em sua relação com seus pares. Numa mesma ação, a de se aproximar do outro, coexistem duas possibilidades: a de feri-lo, ou mesmo matá-lo, e a de contribuir para a conservação de sua vida. Tal aproximação, portanto, favorece o estabelecimento de uma relação que pode ser, a um só tempo, de violência e de amor.

É neste sentido que, segundo Costa (2003), “só existe violência no contexto da interação humana” – ou seja, no campo social – “onde a agressividade é instrumento do desejo de destruição”. E ele prossegue afirmando que “quando a ação agressiva é pura expressão do instinto ou quando não exprime um desejo de destruição, não é traduzida nem pelo sujeito, nem pelo agente, nem pelo observador como uma ação violenta” (p. 40).⁴ O autor chega a admitir que “a cultura pode exigir do indivíduo um desempenho ou atributos que redundem em violência para com ele próprio” (p. 43), o que faz com que a vítima da violência não seja propriamente o outro. Porém, insiste no argumento de que a violência, a rigor, só se dá no espaço da interação humana.

⁴ Vários exemplos desta situação podem ser encontrados na obra de Donald Winnicott, psicanalista que reconhecia, em certos atos de agressão, uma agressividade desprovida de violência.

Marta Rezende Cardoso (2001) acrescenta a esta discussão a ressalva de que o outro, ao qual se dirige uma moção violenta, nem sempre se configura como um outro “externo”, pois ela concebe a existência de uma alteridade interna e inerente ao sujeito. Cardoso reconhece que a dimensão da diferença “constitui o próprio alicerce da vida social, sendo, ao mesmo tempo, fonte permanente de tensão e conflito” (p. 43). No entanto, para a autora, a dimensão da diferença não se situa somente nas relações tecidas entre o eu e o objeto, pois também se situa “na base do conflito psíquico – nível intrapsíquico – num sujeito necessariamente dividido” (p. 44). Num primeiro nível da análise de Cardoso, a violência permeia diversos processos que se engendram no “mundo interno” (*sic.*) do sujeito, isto é, no âmbito das relações do eu com os objetos do mundo por ele internalizados. Já num segundo nível de análise, chamado de intrapsíquico, entra em ação uma alteridade interna referida como a própria força pulsional, ou como a própria violência psíquica. E o encontro com esse “outro de si”, resultando excessivo, desafia o aparelho psíquico a dominar o excesso que o estimula.

Citado por Cardoso (2001), Jean Laplanche pensa a agressividade diante do outro como “uma reação à agressividade contra si mesmo, a qual diz respeito, fundamentalmente, à agressividade da sexualidade que não se conseguiu dominar” (p. 45). Nesta perspectiva, a violência psíquica que se impõe ao sujeito parece transbordar e se direcionar para o outro na teia das relações sociais. Aqui, a noção de violência se aproxima ao próprio movimento da pulsão, e mais exatamente da pulsão de morte, conforme descrito por Freud. É preciso lembrar, contudo, que – diferente de Freud – Laplanche considera a pulsão de morte como profundamente sexual (CARDOSO, 2001).

De uma forma ou de outra, assume-se que a agressividade pode funcionar como uma espécie de combustível para ações violentas, eventualmente manifestadas no âmbito cultural, especialmente quando o sofrimento do sujeito não é reconhecido pelo outro como legítimo. Segundo Charles Melman (2003/2008),

“a violência é uma passagem ao ato, e passa-se facilmente ao ato a partir do momento em que se tem o sentimento de que seu próprio caminho ficou totalmente barrado, desconhecido, negado, e só encontrou indiferença. Além disso, é como se

sua própria existência em si se achasse negada, e parece que, nesses casos, não há outros recursos para lembrar ao parceiro que se existe; isso se manifesta por algumas explosões e por algumas violências” (p. 76-7).

A passagem ao ato, mencionada por Melman, constitui um elemento recorrente em muitas articulações tecidas entre violência e psicanálise. Este fenômeno se define como uma atuação aparentemente injustificada, por meio da qual o indivíduo pode agir de forma violenta contra si mesmo ou contra um outro – e aí se incluem atuações de violência radical que vão desde o suicídio até o homicídio, passando pelos mais variados comportamentos destrutivos que parecem desprovidos de qualquer explicação lógica. Apesar de reconhecermos sua importância geral para a discussão sobre a violência, não nos deteremos na questão da passagem ao ato, por considerarmos que outros pontos merecem uma abordagem mais aprofundada porque parecem estar mais diretamente relacionados à discussão sobre a guerra e a política em Freud.

Já que um dos nossos objetivos é sublinhar aquilo que o discurso psicanalítico pode oferecer como alternativa aos discursos dominantes sobre a violência, convém abordarmos um último ponto neste capítulo, que se presta a esse objetivo. Trata-se da concepção de que algumas modalidades de violência não seriam, em si, condenáveis ou negativas. Ao contrário: seriam capazes de exercer uma função que pode ser positivada, tendo-se em conta seus efeitos estruturantes. Eis uma ideia bastante cara à psicanálise, na medida que nos permite engendrar uma leitura da violência sem condená-la *a priori* e maniqueisticamente, de modo a respeitar os meandros envolvidos na complexidade exigida por uma abordagem séria da questão, e de modo que poucos outros discursos estariam habilitados a fazer.

1.3. VIOLÊNCIA POSITIVADA

Para defender a ideia de que a violência pode ser positivada pelo discurso psicanalítico, selecionei dois tópicos da teoria freudiana estreitamente relacionados a esta

temática: a noção de uma violência estruturante envolvida na castração, mas também na instituição da ordem e da lei conforme o mito de *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), e a noção de uma violência estruturante que se volta para o exterior com o intuito de resguardar o eu, envolvida na conversão do masoquismo originário em sadismo, a qual preserva o sujeito dos efeitos nefastos (e tantas vezes patológicos) da pulsão de morte (FREUD, 1924).

No tocante ao primeiro tópico, convém retornarmos ao mito apresentado em *Totem e tabu*, segundo o qual os irmãos parricidas, ao reagirem à desmesura do pai despótico, instituíram um modelo de contrato social, permeado por um código comum de leis que devem ser obedecidas, caso contrário se aplicará ao transgressor a devida pena que lhe cabe. Assim, o registro da desmesura, característico do pai sem limites da horda, difere-se do registro da ordem estabelecida entre os irmãos, embora o elemento da violência se faça presente em ambos. Para marcar esta diferença, Birman (2009) se refere a uma modalidade de violência *real*, em oposição a uma modalidade de violência *simbólica*, sendo esta última constitutiva dos sujeitos e dos laços sociais, de modo a articular permanentemente os registros da força e da lei.

“Seria assim a violência simbólica que, ao ser instituída pelo poder, define uma medida para se contrapor à desmesura da violência real, que constituiria um código comum e que possibilitaria que os laços sociais fossem forjados” (p. 65).

Conforme destaca Birman (2009), foi a associação entre os fracos irmãos parricidas que os tornou fortes e, por meio desta força, impôs um limite à violência absoluta do pai despótico. Desta maneira,

“outra violência foi capaz de impor um limite à violência real, produzindo, em contrapartida, não apenas um código ético centrado na *culpa*, mas também uma sociedade fraternal fundada no *interdito da morte*. Foi a violência simbólica, portanto, o que colocou um limite à pura força, sendo aquela ainda o corolário dos laços sociais estabelecidos pelos irmãos” (p. 67; grifos do autor).

Se fizermos como Freud (1913 [1912-13]), e aproximarmos a relação estabelecida entre os filhos e o pai da horda primeva à relação estabelecida entre um filho e seu pai no contexto do complexo de Édipo, perceberemos que o pai primitivo seria inicialmente visto por seus filhos como não castrado e detentor absoluto do falo. Deste modo, a ameaça de castração envolvida na trama edípica parece ser um correlato da atitude do pai primevo, ao expulsar seus filhos da horda para evitar que tivessem acesso às mulheres do grupo, negando-lhes deste modo o exercício de sua potência sexual masculina. Uma vez introjetada pelos filhos a lei que promulga a interdição do incesto, cria-se um estado de coisas que também se assemelha à saída comumente encontrada na dissolução do complexo de Édipo: assim como os irmãos da horda se conformam em procurar mulheres fora de seu clã, adotando uma busca exogâmica de satisfação sexual, o menino se conforma em deslocar sua busca de satisfação sexual para mulheres que se encontram fora de seu círculo familiar – em especial, mulheres que não sejam sua mãe.

Por esta via, a violência simbólica pode ser positivada em virtude de sua colaboração com o objetivo de Eros de estabelecer e de manter os laços sociais, pois a concretização deste objetivo depende da observância às leis que regulamentam a comunidade. Esses mesmos laços, entretanto, não se encontram livres da ação destrutiva da pulsão de morte, a qual se mantém presente na teia social, ainda que de modo silencioso. Neste estado de coisas, as relações entre as pulsões de vida e de morte “delineariam as condições que possibilitariam a guerra e a paz, fundando assim o tempo da medida e da desmesura” (p. 68). Podemos supor que Eros prevaleça durante os tempos de medida, e que a pulsão de morte prevaleça durante os tempos de desmesura. Mas não podemos supor que esta prevalência seja absoluta, uma vez que nenhuma dessas modalidades de pulsão atua isoladamente. Por este motivo, ambas “estariam sempre presentes tanto na paz quanto na guerra, em diferentes proporções e arranjos de relação” (BIRMAN, 2009, p. 68).

Neste sentido, Birman (2009) nos lembra que, no âmbito do pensamento freudiano, não há lugar para qualquer concepção moralista sobre as relações entre guerra e paz. Ainda assim, é possível falarmos de uma violência positivada, na medida em que ela produz efeitos estruturantes, seja no nível do sujeito ou da própria ordem social. No caso do mito de *Totem e tabu*, essa violência é estruturante porque permite que o contrato social se

estabeleça e se mantenha, uma vez que todos se comprometem a renunciar ao desejo de ocupar o lugar de poder desmesurado antes ocupado pelo pai. E, no caso da trama edípica e do complexo de castração, essa violência é estruturante porque igualmente insere a criança no registro da lei compartilhada, registro cujo representante primeiro é a própria interdição do incesto.

Ainda segundo Birman (2009),

“a violência simbólica fundaria efetivamente o sujeito, de forma tal que este não existiria rigorosamente falando sem violência, isto é, em estado puro. Isso porque, sem o trabalho de ligação da pulsão de morte pela pulsão de vida, a vida enquanto tal não seria possível” (p. 69).

Tal operação de constituição do sujeito, por sua vez, decorre das articulações apresentadas em *O problema econômico do masoquismo* (1924). Neste texto, Freud aponta uma condição para que o sujeito pudesse ser efetivamente constituído: a condição de que a pulsão de morte, componente de seu masoquismo originário, seja expulsa pela mediação da pulsão de vida, sob a forma de sadismo.

Nas palavras de Freud (1924),

“A libido tem a missão de tornar inócua a pulsão destruidora e a realiza desviando essa pulsão, em grande parte, para fora (...) no sentido de objetos do mundo externo. A pulsão é então chamada de pulsão destrutiva, pulsão de [dominação] ou vontade de poder. Uma parte da pulsão é colocada diretamente a serviço da pulsão sexual, onde tem um papel importante a desempenhar. Esse é o sadismo propriamente dito. Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e (...) lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno” (p. 204).

Nestas circunstâncias, a mesma operação que constitui o sujeito constitui simultaneamente a violência sádica que se dirige ao outro. Porém, pode ocorrer também

uma segunda operação, pela qual o retorno da pulsão de morte sobre o sujeito estabelece um quadro de masoquismo secundário. Para diferenciar as consequências previstas para essas duas operações distintas, Birman (2009) reforça o caráter estruturante da primeira delas, ao afirmar que “a agressividade estruturante voltada para o exterior se transformaria em *violência e destrutividade*, ao passo que a que se volta para o interior se transformaria em *auto-agressividade*” (p. 48; grifos do autor).

A possibilidade de posituação da violência estruturante não implica na conclusão de que, no campo psicanalítico, a violência seja positiva (ou negativa) *em si*. Neste último tópico, por exemplo, fica claro que a violência sádica teria efeitos estruturantes a partir do referencial do sujeito, mas dificilmente seria avaliada da mesma maneira a partir do referencial do outro ao qual se dirige a destrutividade. Logo, a posituação da violência pela psicanálise é sempre relativa, nunca absoluta e jamais revestida de um cunho moralista.

Estas considerações reforçam nossa impressão de que o uso da noção de violência em psicanálise é de fato amplo e variado – o que não poderia ser diferente, levando-se em conta a complexidade característica dos processos violentos associados à condição humana. Ao contrário de Costa (2003), considero que esse uso não decorre simplesmente de uma falta de rigor no tratamento do tema, mas se verifica efetivamente no âmbito do discurso freudiano, ao refletir a própria condição do homem enquanto *homo violens* (DADOUN, 1998).

Para perseguir o objetivo desta dissertação, porém, assumi a opção metodológica de priorizar, como um recorte dessa vasta gama de expressões violentas, duas modalidades específicas: a violência como efeito da pulsão de morte e a violência envolvida no estabelecimento e na manutenção da civilização. Tais modalidades não englobam todas as expressões violentas mencionadas neste primeiro capítulo, a despeito da reconhecida relevância que deve ser atribuída a cada uma delas. Escolhi abordá-las uma vez que me pareceram mais recorrentes nos discursos de Freud sobre a guerra e a política, discursos que nos apresentam como vias de investigação do pensamento freudiano acerca desses dois assuntos.

Dedicarei o próximo capítulo, então, ao pensamento freudiano a respeito da guerra, circunstância em que as moções de violência tendem a se manifestar de forma mais crua e evidente do que no campo político.

Capítulo 2

VIOLÊNCIA E GUERRA

“Os animais lutam, mas não fazem guerra. O homem é o único primata que planeja o extermínio dentro de sua própria espécie e o executa entusiasticamente e em grandes dimensões”.

(Hans Magnus Enzensberger, escritor alemão.)

2.1. CONCEPÇÕES FREUDIANAS ACERCA DA GUERRA

A abordagem dedicada por Freud ao fenômeno das guerras se apresenta, essencialmente, em dois textos que tratam do assunto de forma direta. O primeiro deles, de 1915, recebeu o título de *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. O segundo data de 1932, intitulado *Por que a guerra?*, e resulta de uma troca de cartas com o físico Albert Einstein. Embora Freud tenha discorrido sobre o tema em outras ocasiões – como, por exemplo, em suas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1916-17 [1915-17]) –, os textos de 1915 e 1932 condensam as duas principais posições assumidas por ele no que se refere à guerra. Posições que, por sua vez, divergem entre si, transmitindo indícios do momento respectivo em que se encontrava o desenvolvimento de sua obra.

Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), Freud comenta que “esperávamos” que “as grandes nações de raça branca, dominadoras do mundo”, “a cujos poderes criadores se deviam não só nossos progressos técnicos no sentido do controle da natureza, como também os padrões artísticos e científicos da civilização”, enfim, “esperávamos” que essas nações descobririam uma outra maneira, mais civilizada, de solucionar seus conflitos de interesse. Afinal, no seio dessas mesmas nações, impõem-se ao indivíduo “elevadas normas de conduta moral”, que lhe exigem o alto preço da renúncia a suas pulsões, e que devem ser observadas também pelo próprio Estado, a fim de não entrar em contradição com os ditames que guiam sua existência (FREUD, 1915, p. 286). Mesmo

que fosse necessário haver a guerra, acreditava-se que, entre tais povos civilizados, ela não interrompesse “o desenvolvimento de relações éticas entre os componentes coletivos da humanidade – os povos e os Estados” (p. 288).

Entretanto, esta guerra – “mais sanguinária e destrutiva do que qualquer guerra de outras eras”, ou “pelo menos, tão cruel, tão encarniçada, tão implacável quanto qualquer outra” (p. 288) – irrompeu, trazendo a desilusão. E são dois os fatores descritos por Freud como aqueles que provocam esse sentimento de desilusão:

“a baixa moralidade revelada externamente por Estados que, em suas relações internas, se intitulam guardiões dos padrões morais, e a brutalidade demonstrada por indivíduos que, enquanto participantes da mais alta civilização humana, não julgaríamos capazes de tal comportamento” (p. 290).

Neste contexto, as barbaridades da guerra foram compreendidas por Freud como efeito de uma suspensão, nos campos de batalha, das demandas civilizatórias que impelem o homem à moralização e à renúncia aos impulsos pulsionais considerados inadequados e não civilizados. Isto explicaria como as nações que se supunham as mais racionais e civilizadas do mundo foram capazes de empreender as ações extremamente cruéis testemunhadas durante a Primeira Guerra – o uso de armas químicas, os bombardeios aéreos, as matanças de inocentes em massa, o desprezo pelo direito internacional, pelas prerrogativas dos feridos e do socorro médico, pela distinção entre setores civil e militar da população, etc.

A este respeito, Freud (1915) observa que

“Quando a comunidade não levanta mais objeções, verifica-se também um fim à supressão das paixões más, e os homens perpetram atos de crueldade, fraude, traição e barbárie tão incompatíveis com seu nível de civilização, que qualquer um os julgaria impossíveis” (p. 289-290).

Quanto à baixa moralidade dos próprios Estados, Freud parece transpor para este nível a mesma reflexão já empreendida em relação ao nível do indivíduo: as nações ainda obedecem a suas próprias paixões, antes de obedecerem aos interesses comuns que poderiam uni-las.

Mas há ainda mais um elemento em questão, não totalmente esclarecido:

“Sem dúvida, constituem mistério os motivos pelos quais, na coletividade de indivíduos, estes devem de fato desprezar-se, odiar-se e detestar-se mutuamente – cada nação contra outra nação –, inclusive em épocas de paz. (...) É algo como se, quando se trata de um grande número de pessoas, para não dizer milhões, todas as conquistas individuais fossem obliteradas, e só restassem as atitudes mentais mais primitivas, mais antigas e mais toscas” (p. 297).

Esta passagem nos incita a pensar que, já em 1915, Freud talvez intuisse a existência de alguma força poderosa como a pulsão de morte, manifesta no âmbito coletivo sob a forma de um ódio – aparentemente injustificado – pelo outro. No entanto, ele ainda não parece convencido do caráter inelutável e inevitável desta força, pois ainda demonstra esperar que “etapas posteriores do desenvolvimento sejam capazes de efetuar alguma mudança nesse lamentável estado de coisas” (p. 297).

A mesma expectativa pode ter sido nutrida por Albert Einstein, quando elegeu Freud como seu interlocutor, atendendo à proposta da recém nascida Liga das Nações para iniciar um debate sobre qualquer assunto de seu interesse e de relevância internacional. Em sua carta, o físico não esconde sua esperança de que a psicanálise contribua para o projeto de proteger a humanidade da maldição da guerra. Freud (1933 [1932]), em sua resposta, discorre a respeito da dificuldade de se tecer um pensamento psicanalítico acerca do tema e confessa sua “incapacidade de lidar com o que parecia ser um problema prático, um assunto para estadistas” (p. 245). Ainda assim, aceita o convite ao diálogo.

Em *Por que a guerra?* (1933 [1932]), ele aborda especialmente a violência fundante da civilização, retomando argumentos de 1913 e 1915, mas condicionando seu discurso, desta vez, ao âmbito do segundo dualismo pulsional. Logo, um novo e importante

argumento apresentado por ele em 1932, acerca da motivação psíquica que leva os homens a guerrear, tem base no conceito de pulsão de morte, formulado em *Além do princípio de prazer* (1920). Ele escreve a Einstein:

“O senhor expressa surpresa ante o fato de ser tão fácil inflamar nos homens o entusiasmo pela guerra, e insere a suspeita de que neles existe em atividade alguma coisa – uma pulsão de ódio e de destruição – que coopera com os esforços dos mercadores da guerra. (...) Acreditamos na existência de uma pulsão desta natureza, e durante os últimos anos temo-nos ocupado realmente em estudar suas manifestações” (FREUD, 1933 [1932], p. 251-2).

Após 1920, portanto, Freud dispõe de novos elementos (ainda indisponíveis em 1915) para pensar sobre a guerra e as motivações que levam os homens a engajar-se nela. Anunciando o estatuto determinante da pulsão de morte, ele introduz o conceito, nessa passagem, como noção que estaria por trás de uma motivação humana para guerrear, e que estaria *além* dos fatores históricos, sociais, políticos ou econômicos que a justificam – ou, podemos supor, somada a eles. Desta forma,

“quando os seres humanos são incitados à guerra, podem ter toda uma gama de motivos para se deixarem levar – uns nobres, outros vis, alguns francamente declarados, outros jamais mencionados (...). Entre eles está certamente o desejo de agressão e destruição” (p. 253).

Antes de chegar a este ponto, entretanto, Freud discorre longamente sobre as condições que possibilitaram a instituição e a manutenção do direito e da lei na civilização, sublinhando o papel coercitivo da violência como imprescindível a ambos os processos. Ameaçado por esta violência, o indivíduo se vê obrigado a abrir mão da satisfação direta de moções consideradas inoportunas à civilização, tais como as moções de ódio e destruição.

Assim, ainda que as argumentações sustentadas em 1915 e 1932 apresentem diferenças importantes, nota-se que um mesmo ponto se repete em ambas: a assunção de

que atuam, na vida psíquica, moções de violência – atreladas, desde 1920, ao conceito de pulsão de morte – que sofrem a censura do processo civilizatório, mas que vêm à tona nos campos de batalha, onde tal censura tende a se afrouxar.

Portanto, se queremos ampliar o pensamento psicanalítico a respeito das guerras – tarefa que se mostra pertinente hoje, conforme ressalta Derrida (2001) –, seria profícuo a esta ampliação um estudo sobre as referidas moções de violência e suas formas de expressão.

2.2. MOÇÕES DE VIOLÊNCIA NO DISCURSO FREUDIANO SOBRE A GUERRA

A partir deste ponto, então, convém organizar um pequeno inventário das principais forças pulsionais mencionadas por Freud nos dois textos citados acerca da guerra. Minha intenção não é realizar uma análise pormenorizada de cada uma dessas moções, mas apenas apresentá-las a partir do discurso freudiano.⁵

Em 1915, Freud caracteriza as (surpreendentes) expressões da sanguinária Primeira Guerra Mundial como **destrutivas** e **cruéis** (p. 288). Embora afirme que seria impossível uma erradicação do mal pela civilização, e que as pulsões primitivas – que retornam, na guerra, de seu estado inibido – não são “boas” nem “más” (p. 290), o artigo repete estes dois termos dicotômicos por diversas vezes, aproximando a noção de maldade das noções de crueldade, destrutividade e violência.

Já no texto de 1932, o que podemos sublinhar como referência a moções que se manifestam livremente na guerra é, em particular, a menção à pulsão de morte (e suas expressões agressivas e destrutivas), a qual cronológica e logicamente não poderia ter sido abordada no texto de 1915. Conforme já comentei, Freud se refere a um “desejo de **agressão e destruição**” (p. 253), envolvido na motivação que conduz o homem a guerrear. Em outra passagem, comenta que Einstein se adiantara a ele ao apostar na existência de

⁵ Para o leitor interessado em se aprofundar no estudo das moções de violência que serão abordadas neste capítulo, recomendo a tese de doutorado de Suelena Pereira (2006), onde a autora traça um perfil bastante detalhado do conceito freudiano de pulsão de morte e de seus derivados.

“uma pulsão de **ódio** e de **destruição**” (p. 252) e ao discorrer sobre as relações entre o direito e o poder. E pede licença para “substituir a palavra ‘poder’ pela palavra mais nua e crua ‘violência’” (p. 246). A partir da descrição de conflitos primitivos entre grupos rivais que buscavam subjugar um ao outro, a noção de poder conduz o raciocínio de Freud a nova noção associada: a de dominação. Em seus próprios termos, “Esta foi (...) a situação inicial dos fatos: a **dominação** por parte de qualquer um que tivesse poder maior – a dominação pela violência bruta ou pela violência apoiada no intelecto” (p. 247).

Ora, as noções de poder e de dominação se encontram relacionadas na própria palavra alemã usada por Freud para se referir à pulsão que foi traduzida para o português como pulsão de dominação – *Bemächtigungstrieb*. Traduzido para o francês como *pulsion d'emprise* e para o espanhol como *pulsion de apoderamiento* – esta última opção parecendo especialmente adequada –, o termo deriva do verbo reflexivo [*sich*] *bemächtigen*, que se refere a uma ação de apoderamento envolvendo algum nível violência, como na tarefa de tomar um objeto para si à força (PEREIRA, 2006, p. 210). Não por acaso, Derrida (2001) escolheu traduzir *Bemächtigungstrieb* por, simplesmente, pulsão de poder, incluindo-a no núcleo da discussão psicanalítica acerca da guerra.

Do discurso freudiano sobre as guerras, destacamos, então, alguns termos que poderão guiar nossa investigação: sob o pano de fundo comum da noção de violência, aparecem as noções de **destrutividade**, **agressividade**, **dominação** (ou poder), **ódio** e **crueledade**, noções que se entrecruzam em muitos pontos, mas podem ser descritas dentro de contornos relativamente definidos. É importante frisar que todas essas noções, após 1920, foram articuladas, de modos variáveis, ao conceito de pulsão de morte, porém já eram abordadas por Freud em alguns de seus escritos anteriores.

2.2.1. DESTRUTIVIDADE

No texto freudiano, a noção de destrutividade se expressa como uma tendência à destruição do objeto, ligada aos sentimentos de ódio e hostilidade.

A consideração da destrutividade enquanto uma força propriamente pulsional remonta ao artigo metapsicológico *A pulsão e seus destinos* (1915b). Quando levanta um

questionamento sobre quais e quantas pulsões existiriam, Freud comenta que não seria objetável supor um conceito de pulsão de destruição (p. 129), o que, neste momento, consiste numa novidade. Afinal, até então, a destrutividade só havia adquirido um caráter pulsional quando erotizada, no âmbito do sadomasoquismo.

No texto de 1917 sobre a melancolia, Freud se refere à destruição de si mesmo como uma tendência característica deste quadro clínico (p. 257). Não obstante, são mais numerosas as referências à destrutividade enquanto força voltada, antes, para o exterior – por exemplo, nos escritos de Freud sobre a guerra. Tal caráter de exterioridade da pulsão de destruição é o que lhe confere a condição de manifestação mais notável da silenciosa pulsão de morte, uma vez que ela se torna ruidosa ao visar a eliminação do objeto. Como percebe Derrida (2001), a pulsão de morte “torna-se pulsão de destruição quando ela se volta, com a ajuda de órgãos particulares (e as armas podem ser sua prótese), para o exterior” (p. 72). Por esta estreita relação entre os dois tipos de pulsões, é frequente que, nos textos de Freud posteriores a 1920, as ideias de pulsão de destrutividade e pulsão de morte se confundam ou pareçam ser usadas, não raro, indiscriminadamente (LAPLANCHE & PONTALIS, 2008).

Se a pulsão de morte é definida como uma força além (ou aquém) de todo princípio de prazer, que tende a conduzir o organismo de volta a um estado de tensão nula, a pulsão de destrutividade obedeceria à mesma tendência ao buscar aniquilar o outro, essa inegável fonte de tensão para o sujeito. De modo semelhante, a intenção de agredir o outro – o que, em última instância, pode levar a destruí-lo – parece obedecer à mesma dinâmica.

Como sabemos, porém, que nenhuma pulsão opera de modo isolado, há que se indagar qual seria a intricação pulsional envolvida em moções tão radicalmente expressivas da pulsão de morte, como é o caso da pulsão de destruição.

Algumas pistas para responder a esta questão se encontram em *O eu e o isso* (1923). No capítulo dedicado às duas classes de pulsões que compõem sua segunda teoria pulsional, Freud discorre sobre a dificuldade de se identificar representantes isolados de cada uma dessas classes, visto que elas se manifestam de forma fusionada. Entretanto, caracteriza a pulsão de destruição como um claro representante da pulsão de morte: “Não há dificuldade em encontrar um representante de Eros; mas temos de ficar gratos se pudemos achar um representante da evasiva pulsão de morte na pulsão de destruição, à qual

o ódio aponta o caminho” (p. 58). Por outro lado, não convém considerar que a pulsão de destruição consiste numa forma “pura” de pulsão de morte, uma vez que, “para fins de descarga, a pulsão de destruição é habitualmente colocada a serviço de Eros” (p. 57). Neste sentido, o desvio da pulsão de morte para o exterior atua favorecendo a função de Eros de preservação da vida, já que esse desvio resguarda o sujeito da ação mortífera daquela pulsão. Isto nos permite concluir que, embora a pulsão de destruição seja frequentemente referida por Freud como um quase sinônimo da pulsão de morte, esta última mantém um estatuto primário, que daria origem a pulsões derivadas.

Diante dessas considerações acerca da pulsão de destruição, não é difícil concordar com Freud quanto à relevância de seu papel nos diferentes cenários de guerra. Das mais tradicionais às mais sofisticadas, as armas bélicas – espingardas, granadas, bazucas, canhões, bombas nucleares – respondem à necessidade de aniquilar o inimigo, tarefa que desempenham com o auxílio da tecnologia de guerra que se desenvolve vertiginosamente.

2.2.2. AGRESSIVIDADE⁶

Comentei, acima, que a pulsão de destruição consiste num derivado muito próximo da pulsão de morte, mas se coloca a serviço de Eros uma vez que se volta para o exterior e preserva o sujeito dos efeitos devastadores dessa pulsão mortífera. O mesmo pode ser dito da pulsão de agressão. Aliás, ela também costuma se confundir, nos textos freudianos posteriores a 1920, com a pulsão de morte e com a pulsão de destruição. Segundo Laplanche e Pontalis (2008), a pulsão de agressão tem como meta a destruição do objeto e se define pela mesma característica essencial da pulsão de destruição: o estatuto de uma pulsão de morte voltada para o exterior. Tendo isto em vista, torna-se um desafio abordar separadamente esses dois tipos tão semelhantes de pulsões.

A princípio, em escritos clínicos como *Fragmento da análise de um caso de histeria* (1905 [1901]), a respeito do caso Dora, a agressividade é abordada no contexto da

⁶ A agressividade foi objeto do estudo de importantes seguidores de Freud, como Ferenczi, Klein, Winnicott e Lacan. Visto que nossa proposta, aqui, é a de nos centrarmos no discurso freudiano, não convém abordar as perspectivas de cada um deles. Para uma apresentação sistemática do assunto, ver: BIRMAN, 2009c.

transferência, na qual se atualizam sentimentos hostis do paciente, direcionados ao analista. A agressividade é, aí, inscrita no registro do sintoma, assim como ocorre também no caso da análise do Pequeno Hans (FREUD, 1909).

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), o sadismo é descrito como “um componente agressivo autonomizado e exagerado da pulsão sexual”, considerando-se uma mescla entre a agressão e a inclinação a subjugar que caracteriza a sexualidade masculina (p. 149). Neste momento de vigência da primeira teoria pulsional, a agressividade era frequentemente atrelada à sexualidade, e Freud relutava em conceber a existência de uma pulsão de agressão independente da libido – como se atesta a partir de seu debate com Adler a este respeito.

Numa reunião científica na Sociedade Psicanalítica de Viena, em junho de 1908, Adler apresentou suas concepções acerca da pulsão de agressão, caracterizando-a como um dos componentes do sadismo, ao lado da pulsão sexual, mas diferenciado dela. Na tese adleriana, a pulsão de agressão se apresenta como autônoma e independente da libido, e tem base na relação de poder ou dominação estabelecida entre um pólo de superioridade e outro de inferioridade. Tal tese é, neste momento, rejeitada por Freud, que situa a oscilação superioridade/inferioridade no âmbito da sexualidade, percebendo, portanto, a agressividade como um subproduto da sexualidade (PEREIRA, 2006).

Para que Freud concebesse uma pulsão de agressão independente da libido, foi preciso que transcorressem mais de dez anos, pois foi preciso que ele postulasse a existência de uma pulsão de morte que se contrapõe às pulsões sexuais, em 1920, e considerasse a pulsão de agressão como um dos derivados dessa pulsão mortífera originária. Desde então, a associação entre a pulsão de agressão e a pulsão de morte conduziu a uma analogia entre o dualismo Eros/pulsão de morte e o dualismo sexualidade/agressividade. Assim, a agressividade se alçou a uma nova condição na teoria freudiana, pela qual passou a representar, inclusive, uma força antagonista à da sexualidade.

Entre os escritos mais tardios de Freud, como *O mal-estar na civilização* (1930), a oposição entre agressividade e sexualidade parece ganhar uma importância ainda maior. Se, por um lado, a agressividade inerente ao sujeito – a qual ele se vê impelido pela civilização a direcionar a si mesmo, na operação que resulta em seu próprio mal-estar – pode

eventualmente se dirigir para o objeto, tornando-se uma ameaça à manutenção dos laços sociais, por outro lado, à sexualidade – ou, se quisermos ser mais exatos, ao erotismo – é reservada uma função que, ao contrário, contribui para a instauração e manutenção dos laços sociais. Não se pode esquecer, contudo, da complexidade de que se reveste essa discussão uma vez que se incluem nela os elementos do sadismo e do masoquismo, evidências da intricação pulsional entre Eros e a pulsão de morte, que insistem em fadar ao fracasso qualquer tratamento simplista da questão.

Ainda sobre o tópico da agressividade, convém comentar um último ponto, relativo ao problema já referido de que muitas vezes é difícil diferenciá-la da noção de destrutividade, pois seriam ambas – a princípio – expressões da pulsão de morte voltadas para o exterior (LAPLANCHE & PONTALIS, 2008). Se formos rigorosos na busca de um claro ponto de distinção entre elas, seremos obrigados a observar que, no texto freudiano, a agressividade pode entrar em ação não somente nas relações estabelecidas com um objeto, mas também nas relações estabelecidas entre as diferentes instâncias do aparelho psíquico, em especial nos conflitos entre o eu e o supereu. Neste sentido, Freud (1923) afirma textualmente que “quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo – isto é, agressivo – ele se torna em seu ideal do eu” (p. 71).

2.2.3. DOMINAÇÃO

Ao longo da obra freudiana, dois termos denotam as ideias de domínio e dominação: *Bewältigung* e *Bemächtigung*. O próprio Freud, muitas vezes, utilizou ambos os termos de modo aparentemente indiscriminado. Contudo, alguns autores identificam diferenças significativas entre os conceitos por eles nomeados (PEREIRA, 2006).

Segundo esta diferenciação, a pulsão de dominação – que pode se expressar pela tirania e pela vontade de poder – se difere da pulsão que visa ao domínio da excitação – cujo objetivo é dominar estímulos pulsionais excessivos que atingem o aparelho psíquico, ameaçando aniquilá-lo. O primeiro caso envolve a relação com um outro a ser tiranizado, controlado ou submetido. O segundo, por sua vez, refere-se a uma operação psíquica centrada na compulsão à repetição, que se engendra num nível aquém do princípio de

prazer e que pode contribuir para o sucessivo estabelecimento – ou restabelecimento – deste princípio. De um modo ou de outro, as noções de dominação e domínio se articulam estreitamente às noções de violência e poder. No entanto, para nosso interesse aqui, que envolve a relação com o outro no âmbito da guerra, vamos manter o foco sobre aquilo que Freud nomeava – ainda que de forma imprecisa – como pulsão de dominação.

Num primeiro tempo, a dominação foi abordada por Freud como finalidade de uma pulsão específica e não sexual, tendo a musculatura como suporte e associada à fase de organização sádico-anal. Desta maneira, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), ela é concebida como originária da crueldade infantil, ainda que inicialmente a criança não leve em conta o sofrimento alheio, numa fase anterior ao surgimento do sadismo e da piedade. Essa pulsão só teria como meta produzir o sofrimento do outro num momento secundário, no qual ela se encontra fundida à sexualidade. Neste segundo tempo, Freud a considera no âmbito da polaridade entre atividade e passividade, sustentando que, enquanto a passividade tem como suporte o erotismo anal, a atividade tem como suporte a pulsão de dominação, a qual assume a forma de sadismo quando se coloca a serviço da pulsão sexual. Tal aproximação entre sadismo e dominação se confirma pela descrição do sadismo como o “exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa como objeto” (FREUD, 1915*b*, p. 133).

Após 1920, a pulsão de dominação passa a ser entendida como uma forma assumida pela própria pulsão de morte quando se coloca a serviço da pulsão sexual. Tal “serviço” obedece ao direcionamento da pulsão de morte para o exterior, para que o próprio sujeito seja preservado da ação destrutiva dessa pulsão. Esse movimento se assemelha àquele postulado por Freud (1924) em sua segunda teoria do sadomasoquismo, de acordo com a qual o masoquismo (primário) se transforma em sadismo uma vez que as moções agressivas são deslocadas para o objeto.

É lícito supor que este tipo de deslocamento se estimula pelas circunstâncias mais corriqueiras envolvidas na guerra, onde se eleva à máxima potência o mandamento de matar ou morrer. Mesmo quando as guerras assumem formas indiretas e não tão claramente destrutivas, conforme ocorria durante a guerra fria entre Estados Unidos e União Soviética,

o ímpeto de apoderamento permeia um sem-número de conflitos em que a dominação de uma facção por outra implica necessariamente no fortalecimento da última.

2.2.4. ÓDIO

Sabemos que, desde muito cedo na obra freudiana, o ódio se associava às pulsões sadomasoquistas, merecendo o estatuto de um dos componentes destas, ao lado do amor. No entanto, talvez seja duvidoso incluímos o ódio numa listagem de moções pulsionais, uma vez que Freud tendia, ao menos inicialmente, a tratá-lo como um sentimento – o qual, da mesma forma que o amor, é atribuído antes ao eu do que ao movimento pulsional.

Em contrapartida, não é preciso dispensar muitos argumentos para convencer o leitor de que o ódio não deveria ser excluído deste nosso breve inventário de forças violentas que se expressam na guerra. Aliás, o próprio Freud (1933 [1932]) se refere, como já destaquei, a “uma pulsão de ódio e de destruição” que “coopera com os esforços dos mercadores da guerra”. Ademais, a partir de 1920, a correlação entre a oposição Eros/pulsão de vida e a oposição amor/ódio conferiu um indubitável fundamento pulsional a estes dois sentimentos. É neste sentido que Freud escreve a Einstein que sua nova dualidade pulsional “nada mais é que a transfiguração teórica da universalmente conhecida oposição entre amor e ódio” (p. 252).

Num primeiro momento da obra freudiana, a referência ao ódio se situa principalmente num contexto clínico, seja no campo dos sentimentos hostis que se atualizam na transferência, seja como um componente da dinâmica sintomática de certos pacientes – de modo semelhante ao já comentado com relação à agressividade.

É assim que, no caso do Homem dos Ratos (1909*b*), Freud localiza no cerne do funcionamento neurótico obsessivo um sentimento de “ódio inconsciente” que o paciente nutre por seu pai. Tal sentimento não atinge a consciência porque foi recalado, dando origem a ideias obsessivas, e mantido inconsciente pelo amor que o paciente também nutre pelo pai. Dito de outra maneira, no quadro clínico do Homem dos Ratos, o amor se mantém consciente, enquanto o ódio se mantém inconsciente, e a ação simultânea dos dois sentimentos no psiquismo compõe a ambivalência afetiva.

Já em sua leitura do caso Schreber, Freud (1911) situa o ódio, na paranoia, como secundário ao amor – especificamente, o amor homossexual. Desta vez, é o amor que deve ser ocultado, deixando-se entrever o ódio. E da projeção paranoica do ódio resulta o delírio de perseguição de Schreber.

Outro importante quadro clínico em que a presença do ódio se nota facilmente é o da melancolia. Neste quadro, o ódio que permeia a relação ambivalente com o objeto se volta contra o próprio eu, narcisicamente identificado com o objeto. Na auto-tortura melancólica, Freud (1917 [1915]) verifica “uma satisfação das tendências do sadismo e do ódio relacionadas a um objeto, que retornaram ao próprio eu” (p. 257).

Quando redigiu essas considerações acerca da melancolia, Freud já havia se debruçado sobre o ódio em outras ocasiões, como confirma o artigo *A pulsão e seus destinos* (1915b), onde o tema é tratado no âmbito de sua metapsicologia. Aí, a transformação do amor em ódio é apontada como exemplo de um dos possíveis destinos da pulsão: a reversão do seu conteúdo em seu oposto. No entanto, nota-se que o ódio não é o único oposto possível ao amor (ao seu lado, estão a indiferença e o ser amado) e, mais do que isso, o ódio é apontado como anterior ao amor no percurso do desenvolvimento ontogenético. Isto porque, diz Freud, a primeira relação de objeto é marcada pelo ódio, afeto dirigido pelo eu àquilo que lhe parece estranho e é percebido como fonte de desprazer. É somente num segundo tempo que um objeto fonte de prazer poderá ser amado. Neste contexto, estabelece-se uma associação entre as polaridades amor/ódio e prazer/desprazer, e a evitação egoica do desprazer é atribuída à ação das pulsões de autoconservação, em sua função de preservar o eu:

“O eu odeia, abomina e persegue, com intenção de destruir, todos os objetos que constituem uma fonte de sensação desagradável para ele (...). Realmente, pode-se asseverar que os verdadeiros protótipos da relação de ódio se originam não da vida sexual, mas da luta do eu para preservar-se e manter-se” (FREUD, 1915b, p. 143).

O artigo metapsicológico sobre as pulsões sucedeu outro texto fundamental, que problematizava a primeira dualidade pulsional. Em *Sobre o narcisismo: Uma introdução*

(1914b), Freud já acredita que amor e ódio têm origens diferentes, e parece-lhe muito mais fácil descrever a origem do amor, atribuindo-a à capacidade do eu de se satisfazer de maneira auto-erótica. Quanto ao ódio, mais primitivo, sua origem permanece ligada à necessidade primária do eu narcísico de se defender contra estímulos excessivos do ameaçador mundo externo. Num tempo remoto, os dois sentimentos nem sequer seriam opostos, e esta oposição se instalaria somente num segundo tempo. Esta primeira teorização freudiana sobre o ódio o situa, portanto, no contexto da problemática narcísica.

O problema sobre as origens diferenciadas do amor e do ódio se resolveria, inequivocamente, a partir de 1920. Em *Além do princípio de prazer*, Freud retoma o conceito de pulsões do eu, para desconstruí-lo. Por esta via, desconstrói, igualmente, a associação antes proposta entre o ódio e as pulsões de autoconservação. Assim como a destrutividade e a agressividade, o ódio é incluído, então, entre o conjunto de expressões possíveis da pulsão de morte.

Entretanto, mesmo depois de 1920, Freud retoma sua concepção do ódio enquanto uma reação narcísica contra aquilo que se configura ao eu como estranho e ameaçador, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Neste texto, ele escreve sobre a hostilidade que perpassa qualquer relação humana, inclusive as mais amistosas, e que “só escapa à percepção em consequência da repressão” (p. 112). Quanto maiores as diferenças entre duas pessoas, ou entre dois povos, maiores serão tais sentimentos odiosos. E mesmo entre países ou indivíduos vizinhos, que não teriam motivos aparentes para nutrir hostilidade uns contra os outros, o ódio se faz sentir através do fenômeno referido como narcisismo das pequenas diferenças, segundo o qual as menores discrepâncias do outro podem ser interpretadas pelo eu enquanto ameaças à sua integridade:

“De duas cidades vizinhas, cada uma é a mais ciumenta rival da outra; cada pequeno cantão encara os outros com desprezo. Raças estreitamente aparentadas mantêm-se a certa distância uma da outra: o alemão do sul não pode suportar o alemão setentrional, o inglês lança todo tipo de calúnias sobre o escocês, o espanhol despreza o português. Não ficamos mais espantados que diferenças maiores

conduzam a uma repugnância quase insuperável, tal como a que o povo gaulês sente pelo alemão, o ariano pelo semita e as raças brancas pelos povos de cor” (p. 112).

Segundo Freud (1921), até mesmo as relações duradouras e permeadas por amor – como o casamento, as amizades e as relações entre pais e filhos – são também permeadas por sentimentos hostis, os quais geralmente constituem um dos componentes da ambivalência afetiva. Por trás desta hostilidade, reside “a expressão do amor a si mesmo, do narcisismo”. Nas palavras de Freud, “Esse amor a si mesmo trabalha para a preservação do indivíduo e comporta-se como se a ocorrência de qualquer divergência de suas próprias linhas específicas de desenvolvimento envolvesse uma crítica delas e uma exigência de sua alteração”. É por este motivo que o narcisismo pode conduzir ao ódio e à violência, uma vez que, em nome dele, “os homens dão provas de uma presteza a odiar, de uma agressividade cuja fonte é desconhecida, e à qual se fica tentado a atribuir um caráter elementar” (p. 113). Ao mencionar tal “caráter elementar”, Freud se refere exatamente ao estatuto da pulsão de morte, da qual derivam tais sentimentos de ódio – como nos esclarece uma nota de rodapé incluída na mesma página. Esta nota parece transparecer uma tentativa de unificação das duas teorias freudianas do ódio – a primeira, que o associa diretamente ao narcisismo, e a segunda, que o associa diretamente à pulsão de morte –, sem que haja a superação de uma pela outra.

De acordo com Pereira (2006), é possível estabelecer um paralelo entre a teoria narcísica do ódio e o movimento de conversão do masoquismo originário em sadismo, conforme apresentado em *O problema econômico do masoquismo* (1924). Neste texto, Freud destaca tal operação de conversão por sua finalidade de proteger o eu dos efeitos nefastos da pulsão de morte: pela ação da libido narcísica, essa pulsão mortífera é dirigida para o exterior, assumindo uma forma sádica. Assim, a finalidade do ódio volta a ser entendida, então, como a de proteger o eu – ao que se soma, após 1920, que esta proteção se dá não somente contra os estímulos externos hostis, mas especialmente contra a pulsão de morte, inerente ao sujeito, e seus efeitos devastadores.

De uma maneira ou de outra, a concepção de que existe uma base narcísica para o ódio nos ajuda a compreender as guerras que são empreendidas em nome de um ideal –

muitas vezes intituladas guerras “do bem contra o mal”, como aconteceu com as Cruzadas medievais, e como ainda acontece nos discursos que justificaram a guerra norte-americana “contra o terror”, desde o ataque às Torres Gêmeas de Nova York. O que está em jogo é a defesa (ou mesmo o ataque, sob a justificativa de defesa) contra o outro hostil e ameaçador. Quando propagados por um líder dotado de prestígio, e que acredite neles fanaticamente, os ideais são capazes de contagiar multidões, por via da sugestão, em prol de uma causa (FREUD, 1921), podendo motivar inclusive a decisão pessoal dos soldados de arriscarem suas vidas num campo de batalha.

2.2.5. CRUELDADE

Assim como no caso do ódio, talvez não seja rigoroso afirmar que Freud conferiu à crueldade um estatuto pulsional, apesar de suas estreitas relações com as noções de dominação e pulsão de dominação. A partir dessas estreitas relações, autores como Derrida (2001) se autorizam a falar de uma “pulsão de crueldade” (p. 33), mas o próprio Freud preferia se referir à crueldade em outros termos. No entanto, visto que a referência à crueldade é recorrente no discurso freudiano sobre a guerra, e que suas manifestações resultam de uma articulação com diferentes pulsões que nos interessam, convém incluí-la também em nosso inventário.

O termo alemão utilizado por Freud para se referir à crueldade, *Grausamkeit*, carrega também o sentido de atrocidade, barbárie (PEREIRA, 2006), o que nos remete ao discurso freudiano sobre as perversões, enquanto tendências presentes desde a infância que se contrapõem aos ditames da civilização. É neste sentido que, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud se refere à crueldade infantil para com os animais, e sugere que as moções cruéis fluem de fontes na realidade independentes da sexualidade, mas ambas podem entrar em conexão desde cedo. Tal sugestão encontrará respaldo posteriormente na associação entre crueldade e pulsão de morte. Neste momento inicial da teoria freudiana, porém, as associações mais frequentes da crueldade se estabeleciam com as pulsões de dominação e com as moções sadomasoquistas.

Ao abordar o par sadismo-masochismo, no mesmo texto de 1905, Freud escreve:

“Que a crueldade e pulsão sexual estão intimamente correlacionadas é-nos ensinado, acima de qualquer dúvida, pela história da civilização humana, mas no esclarecimento dessa ligação não se foi além de insistir no componente agressivo da libido” (p. 150).

Tal esclarecimento avançaria, e muito, a partir das formulações de *Além do princípio de prazer*, quando o sadomasoquismo – tendência pulsional que anda de braços dados com a crueldade – passou a ser compreendido como uma expressão erotizada da pulsão de morte. Desde então, foi possível que Freud reformulasse sua teoria acerca do assunto, substituindo a posição anterior de apostar num sadismo originário, depois introjetado como masoquismo, por outra posição que, inversamente, concebe o masoquismo como primário (FREUD, 1924).

A temática da crueldade foi estudada por Derrida (2001), partindo da etimologia latina do termo (*cruor, crudus, crudelitas*), a qual envolve “uma necessária história de sangue derramado (...), de crime de sangue, dos laços de sangue” (p. 6), e chegando à palavra utilizada por Freud, *Grausamkeit*, a qual não necessariamente envolve uma ligação direta com a ideia de derramamento de sangue. A partir do pensamento freudiano sobre esta temática, e também do pensamento nietzschiano, Derrida se refere à crueldade como uma “crueldade da *psique*, um estado da alma, portanto do ser vivente, mas uma crueldade não sanguinária” (p. 7). Neste sentido, o autor afirma:

“Pode-se estancar a crueldade sanguinária (*cruor, crudus, crudelitas*) ou pôr um fim ao assassinato por arma branca, por guilhotina, nos teatros clássicos ou modernos da guerra sangrenta, mas, segundo Nietzsche ou Freud, uma crueldade psíquica aí restará para sempre inventando novos recursos” (p. 7).

Derrida tece um comentário sobre os dois principais textos de Freud a respeito da guerra. Ao discorrer sobre *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), destaca a referência de Freud ao “liame indissociável [da] crueldade com a soberania do Estado, com

a violência do Estado, com o Estado que, longe de combater a violência, monopoliza-a” (DERRIDA, 2001, p. 68). Em *Por que a guerra?* (1933 [1932]), o filósofo sublinha que o título original do texto, depois preterido e substituído, seria *Recht und Gewalt*, traduzido como “direito e violência, direito e autoridade, direito e força de lei” (p. 29). E do diálogo estabelecido entre Einstein e Freud, Derrida decanta o conceito de pulsão de poder (*sic.*), que “caracteriza a classe governante de toda nação”, uma classe “espontaneamente ‘soberanista’”, que “se opõe a uma restrição dos direitos soberanos do Estado” (p. 33). De acordo com Derrida, esta pulsão de poder seria diretamente associada a uma pulsão de crueldade e à própria pulsão de morte, embora as duas primeiras não sejam irreduzíveis à última.

2.3. SADISMO E GUERRA

Conforme se pode notar pelo caminho trilhado ao longo deste capítulo, o conceito freudiano de sadomasoquismo mantém relações estreitas com as noções de destrutividade, agressividade, dominação, ódio e crueldade, e com o próprio conceito de pulsão de morte. Assim sendo, se concordamos que todas essas noções merecem destaque no contexto do discurso freudiano sobre a guerra, dificilmente discordaremos em que o tema do sadomasoquismo seja levantado como um elemento presente, por associação, neste mesmo discurso.

Num momento anterior à formulação do conceito de pulsão de morte, as relações entre crueldade, dominação e sadismo já se mostravam particularmente estreitas. Conforme sugestão de Pereira (2006), podemos compreender tais relações a partir da seguinte progressão ontogenética: “dominação sem gozo mas também sem limites – crueldade como efeito, uma constatação objetiva dos fatos, mas ainda sem prazer sexual – sadismo, onde o prazer é obtido aliado à maldade e ao sofrimento infligido ao objeto” (p. 218). As relações entre o sadomasoquismo, a agressividade e o ódio (FREUD, 1915*b*) foram suficientemente comentadas aqui. Quanto à destrutividade, ela passou a ser mais diretamente relacionada ao sadismo após 1920.

Dando continuidade à abordagem das moções violentas que se expressam na guerra – quando há um afrouxamento das exigências civilizatórias que, de outro modo, tenderiam a inibi-las –, é possível agrupá-las em dois conjuntos. De um lado, estariam as pulsões de ódio, destruição e agressão, que tendem à anulação e ao aniquilamento do objeto. Suas manifestações no cenário da guerra envolveriam cenas de tiroteios, bombardeios, de utilização de recursos como as armas de destruição em massa ou qualquer instrumento a serviço do intuito de eliminar o inimigo. Do outro lado, estariam a crueldade e as pulsões de dominação (ou poder), que podem envolver um gozo no assujeitamento do objeto, mas requerem a permanência deste para que o gozo seja possível – caso se aniquilasse o objeto, não haveria gozo.

Verificamos que uma articulação possível com o sadomasoquismo, e com a pulsão de morte, constitui um ponto de interseção entre os dois conjuntos de elementos supracitados. Não obstante, é possível distingui-los tomando como parâmetro, exatamente, uma característica fundamental das moções sadomasoquistas: o *prazer* obtido através do sofrimento. Tal prazer parece mais evidente no caso do segundo grupo, onde a permanência do objeto não aniquilado permite que ele se constitua como objeto *em sofrimento*, do qual o sujeito poderá obter satisfação.

Dessa diferenciação decorre uma conclusão de interesse para a pesquisa psicanalítica acerca das guerras, que necessariamente envolve também um olhar sobre os períodos entre guerras, quando prevalece o acordo político. Ao passo que as moções de ambos os grupos se encontram presentes no ser humano de maneira geral, é possível observar que as moções do primeiro grupo se manifestam mais dificilmente no âmbito político dos períodos ditos de paz.

Excetuando-se os casos de sociedades onde são legítimas ações como a pena de morte, a aniquilação do objeto não encontra espaço no conjunto de leis acordadas numa comunidade, mesmo que tal acordo envolva um grande contingente de violência. Por outro lado, a possibilidade de assujeitamento do objeto encontra expressões muito mais numerosas e diversas, legitimadas pelo direito, o que abre oportunidades mais amplas para o exercício de um gozo por parte do sujeito à frente dessas ações. O aprisionamento de criminosos, com privação de liberdade, e outros tipos de punição exigida, por exemplo, por

parentes de vítimas de crimes, são largamente aceitos e justificados nas mais variadas culturas. Nem de longe despertam a mesma indignação produzida pelas execuções sumárias ainda vigentes em países como a China e em parte dos Estados Unidos, as quais provocam polêmica internacionalmente e protestos por parte de militantes humanistas.

Neste sentido, o ódio, a destruição e a agressão parecem se posicionar num patamar mais radical – e mais próximo da meta final da pulsão de morte – do que a dominação, o poder e a crueldade. Não obstante, mesmo em situações como a pena de morte, nota-se uma tendência importante a se negar qualquer evidência de satisfação sádica que possa daí decorrer. Se o avanço da civilização incrementa o fortalecimento do intelecto e a repressão da vida pulsional (FREUD, 1915), é evidente que tal avanço favorece justamente a repressão desse gozo sádico: os homens ilustrados de hoje escandalizam-se diante da notícia das execuções em praça pública de outrora, onde a plateia aplaudia a aniquilação do outro – prática hoje extinta, de tão inadequado o júbilo dos espectadores. Atualmente, é preferível um empenho no sentido de desenvolver tecnologias limpas e silenciosas como injeções letais – no caso dos Estados Unidos – diante de um público selecionado, contido e discreto. Também no caso do planejamento bélico, novas tecnologias buscam aperfeiçoar estratégias de eliminação de um inimigo do qual não é preciso sequer se aproximar – basta apertar um botão e um lança-mísseis atingirá seu alvo à distância, com perfeição matemática.

Como não poderia ser diferente, também no caso do segundo grupo que defini acima – englobando a dominação, o poder e a crueldade –, atividades públicas que envolvem a violência como fonte de diversão e prazer tendem a ser igualmente execradas. Não por acaso, são muitos os protestos, por exemplo, contra as touradas espanholas, onde, segundo uma tradição secular, o espetáculo evolui fase a fase, e o touro é dominado de formas diferentes e graduais, nas quais os dominadores se demoram intencionalmente. Os touros débeis que falecem antes do clímax final são vaiados com veemência pela plateia sedenta de violência, que anseia pela *mise-en-scène* de apoderamento levada a cabo pelos elegantes toureiros em trajes reluzentes.

Desses vários exemplos, e do percurso que construímos até este ponto, conclui-se o seguinte: nos momentos entre guerras, quando as exigências civilizatórias de renúncia às

moções violentas se estabelecem de modo mais efetivo, a manifestação de um *prazer* oriundo da violência provoca um repúdio tão ou mais veemente do que a própria manifestação da violência. Daí a necessidade de negar este prazer, escondê-lo, camuflá-lo.

No caso das guerras, se apostamos que moções sadomasoquistas podem também alimentar confrontos nos campos de batalha, teremos que enfrentar a reprovação dos discursos dominantes, que provavelmente reagiriam com indignação à nossa aposta, que supõe a perversão enquanto constitutiva de todos nós (FREUD, 1905). Afinal, ousaríamos expor o prazer pela violência, nu e cru, que pode ser obtido nas situações de guerra, a despeito das motivações políticas, econômicas e sociais que as justifiquem. Não nos surpreenderá, porém, como surpreende à maioria das pessoas, que os jornais estampem, futuramente, novas notícias sobre torturas e outras atrocidades semelhantes às envolvidas no recente caso da prisão iraquiana de Abu Ghraib. Se a mídia localiza o problema nos soldados norte-americanos torturadores, acusados de perversos, é porque não se deteve no ponto principal: foi a situação de guerra que favoreceu a eclosão de tal perversão – assim como ocorreu durante a vigência da ditadura militar no Brasil, do nazismo na Alemanha, entre tantas outras circunstâncias afins.

O fato de defendermos que a violência favorecida pela guerra pode constituir uma fonte de prazer não significa uma negação do fato de que a mesma violência pode constituir uma fonte de intenso sofrimento para o sujeito. Afinal, não nos cegamos diante dos efeitos potencialmente traumáticos da guerra, apontados por Freud em 1920. Há casos, porém, em que as experiências de guerra, ao invés de submeterem o sujeito ao martírio dos repetidos sonhos traumáticos estudados por Freud, parecem conduzi-lo a atitudes em que, pelo contrário, toda a violência do vivido se dirige ao outro.

Em seu inquietante filme *No vale das sombras* (*In the Valley of Elah*, EUA, 2007), o diretor Paul Haggis se inspira em fatos recentemente ocorridos na guerra do Iraque. Entre os jovens soldados que retornam dos campos de batalha, retratados no filme, grande parte demonstra comportamentos extremamente violentos e aparentemente insanos, chegando ao absurdo de assassinar um companheiro, sem sequer entender por que o fizeram. Sabemos, inclusive pela mídia, que ataques deste tipo se tornaram comuns entre os soldados norte-americanos no Afeganistão e, principalmente, no Iraque. Na reportagem

“Soldado fuzila companheiros”, estampada pelo jornal O Globo de 12/05/2009, lê-se que, pela sexta vez desde a invasão do Iraque, em 2003, militares dos Estados Unidos em missão no país são atacados e mortos por seus próprios compatriotas. Desta vez, a mais letal de todas, um soldado abriu fogo dentro de uma clínica em Bagdá para militares norte-americanos que sofrem de “estresse de combate” (*sic.*), matando cinco deles. O assassino, que também era paciente da clínica, não manifestou um motivo para o ataque. Um dos oficiais entrevistados, que pediu anonimato, afirmou: “Muitos soldados estão se perguntando por quê [isso ocorreu]. Nós nos perguntamos como líderes: o que poderíamos ter feito?”.

O papel do líder, justamente, parece ser determinante nas situações de guerra, onde a radicalidade de certas vivências do sujeito parece exceder sua capacidade de elaboração psíquica. Em circunstâncias extremas como estas, alguns subterfúgios podem exercer um efeito organizador para o psiquismo.

O filme *Círculo de fogo* (*Enemy at the Gates*, EUA, 2001), do diretor Jean-Jacques Annaud, cria ficção a partir de dados biográficos de Vasiliy Zaitsev, um franco-atirador russo promovido ao status de herói nacional durante a Segunda Guerra Mundial. No contexto do cerco nazista a Stalingrado de 1942, que já preocupava as autoridades soviéticas, a exaltação de um herói militar teve como bem-sucedido objetivo estratégico reanimar os acossados combatentes e a desamparada população russa, que vislumbraram na figura do célebre franco-atirador um exemplo a seguir, uma lenda viva e uma adorada liderança.

Bem sabemos que as figuras do líder e do herói podem funcionar como elementos estruturantes diante do desamparo de um grupo (FREUD, 1921). Tal propriedade deriva principalmente do fato de que essas figuras consistem em substitutos da figura paterna para o sujeito que se vê desamparado, inclusive no âmbito da civilização, saudoso da proteção do pai da infância (FREUD, 1930).

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924), Freud aborda o submetimento do masoquista moral⁷ a figuras derivadas da figura paterna. Ele defende, aí, que o complexo de Édipo consiste na “fonte de nosso senso ético individual, de nossa moralidade” (p. 209), constituída também por *imagos* de professores, heróis e figuras de autoridade, que ganham importância para o sujeito à medida que se efetua o desligamento crescente dos pais. A partir disto, Freud relaciona o “sentimento inconsciente de culpa” do masoquista a uma “necessidade de punição às mãos de um poder paterno”, afirmando que “o masoquismo cria uma tentação a efetuar ações ‘pecaminosas’, que devem então ser expiadas pelas censuras da consciência sádica (...) ou pelo castigo do grande poder parental do Destino” (p. 211).

Esta questão parece nos abrir uma brecha para desenvolvermos um último ponto neste segundo capítulo. Se considerarmos que a livre manifestação de moções sádicas durante a guerra é facilitada pelas condições de suspensão da moralidade imposta pelas exigências civilizatórias, seria coerente ao pensamento freudiano sobre o conceito de sadomasoquismo considerarmos também o outro lado desta mesma moeda – isto é, a expressão de moções masoquistas durante os mesmos períodos de guerra.

Nada mais adequado a esta tarefa do que a menção a *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), onde Freud discorre exatamente sobre o papel do líder em um exército, aproximando-o ao papel de um pai. Ao comparar a hierarquia militar à hierarquia da Igreja (no caso, a Católica), em suas diferenças e semelhanças, ele defende que, em ambos os grupos, cada integrante está ligado ao líder por laços libidinais. Assim, da mesma forma que os cristãos se consideram irmãos, porque filhos de Cristo, “O comandante-chefe é um pai que ama todos os soldados igualmente e, por essa razão, eles são camaradas entre si”. E Freud amplia esta assertiva para outros líderes do exército e seus respectivos grupos de subordinados: “Todo capitão é, por assim dizer, o comandante-chefe e o pai de sua companhia, e assim também todo oficial inferior o de sua unidade” (p. 106).

⁷ A diferenciação entre os três tipos de masoquismo apresentados em 1924 – erógeno, feminino e moral – será abordada no terceiro capítulo desta dissertação, em particular no tópico 3.4.

Numa situação de guerra, uma consequência eventual da falência dessas lideranças – que sustentam os laços libidinais de coesão do grupo – é o que Freud (1921) se refere como “pânico militar”:

“Surge o pânico se um grupo desse tipo se desintegra. Suas características são a de que as ordens dadas pelos superiores não são mais atendidas e a de que cada indivíduo se preocupa apenas consigo próprio, sem qualquer consideração pelos outros. Os laços mútuos deixam de existir e libera-se um medo gigantesco e insensato” (p. 107).

Deste modo, Freud deixa claro que o elemento responsável por preservar o grupo do desamparo generalizado é o investimento libidinal no líder, ao qual cada combatente deve se submeter sem questionamentos, o que implica num rigoroso protocolo de assujeitamento. Tal protocolo tem início nas mais triviais demonstrações de respeito dos subalternos pelas patentes mais elevadas – prestar continências, endereçar-se sempre com deferência e submissão, etc. – até aquelas que configuram cenas de verdadeira humilhação. Pois é sabido que, durante os mais rigorosos treinamentos ou durante as mais perigosas campanhas militares, as punições, as ofensas e os xingamentos, entre outras formas de depreciação das classes militares mais baixas, são utilizados sistematicamente.

Ora, não é difícil identificar, portanto, um traço masoquista necessário à posição assumida principalmente por soldados e outros combatentes que de fato arriscam suas vidas nos campos de batalha – principalmente, mas não exclusivamente, tendo-se em vista que a complexa hierarquia militar reserva a todos aqueles que a compõem sua parcela de submissão, inclusive aos ocupantes dos mais altos cargos de comando, os quais devem se reportar ao governo federal.

Assim, numa situação de guerra, um grande número de soldados se submete voluntária e masoquisticamente a uma rígida hierarquia militar que trabalha por uma classe governante com interesses próprios, em nome dos quais esses soldados estão dispostos a matar ou morrer. Por outro lado, não seria inconcebível pensarmos que esses mesmos

soldados, diante do inimigo, assumam uma posição sádica, deslocando para o objeto a pulsão de morte que os conservaria numa posição masoquista.

Neste último caso, o do sadismo, presumimos que entram em cena na guerra moções sádicas cuja satisfação não depende da decisão do inimigo em se submeter masoquisticamente à crueldade alheia. Esta independência entre os dois elementos do sadomasoquismo – que, em Freud, costumam aparecer como interdependentes – se aproxima da perspectiva assumida por Deleuze em seu livro a respeito de Sacher-Masoch (1967/2009). Para o filósofo, a correlação entre sadismo e masoquismo, empreendida por Freud, peca por ignorar importantes particularidades de cada um desses quadros clínicos, ou de cada um desses modos de subjetivação. Tentando esclarecer que particularidades seriam essas, o autor argumenta que o masoquismo está ligado a um contrato, permeado pela fantasia, o qual envolve a submissão a um objeto amado e dominador, ao passo que o sadismo está ligado, antes, a um caráter de libertinagem e imprevisibilidade, de gozo desenfreado, que não pressupõe qualquer acordo contratual com o outro.

A perspectiva de Deleuze nos interessa, portanto, ao acrescentar à discussão sobre o sadismo e o masoquismo a referência ao *contrato*, um elemento de suma importância para a discussão sobre a guerra e a política. Afinal, o estado de guerra poderia ser definido, justamente, como aquele em que o contrato entre as partes se mostra inexistente ou ineficaz, de modo que é preciso recorrer à força bruta para solucionar os conflitos. Já a ordem política, para se manter, depende de um contrato que estabeleça as condições de possibilidade para a resolução de conflitos pela via da negociação. Neste sentido, o contrato social constitui a própria base da política, a qual estremece uma vez que os acordos estabelecidos se fragilizam ou perdem sua sustentação.

No capítulo seguinte, a questão do contrato social será retomada e articulada à concepção de política de acordo com o pensamento freudiano. Como pretendo demonstrar, a dialética entre a guerra e a política, em Freud, é atravessada pela possibilidade ou impossibilidade de se sustentar um contrato que promova o acordo entre os homens, dotados de moções violentas que ameaçam constantemente sua convivência na civilização.

CAPÍTULO 3 VIOLÊNCIA E POLÍTICA

“Não se faz literatura, política e futebol com bons sentimentos”.
(Nelson Rodrigues, escritor brasileiro.)

3.1. CONCEPÇÕES DE POLÍTICA

Em seu filme *Intervalo clandestino* (2006), o cineasta Eryk Rocha – filho de Glauber – tece uma colcha de retalhos a partir de vários depoimentos sobre política, colhidos aleatoriamente nas ruas de diferentes cidades brasileiras. O diretor pergunta aos entrevistados, entre outras questões, o que é política e como a política afeta suas vidas cotidianas. É notável que a grande maioria das pessoas responde com base em sua concepção da política como um campo restrito às decisões partidárias e de seus representantes eleitos. Em meio a essa maioria de pessoas, cujos discursos tendem a revestir-se de um tom de protesto ou descrédito na estrutura democrática, destaca-se uma ou outra voz dissonante, declarando, por exemplo, que “política se faz todo dia”.

A partir do que sugere o filme de Rocha, podemos assumir que a opinião popular, pelo menos no Brasil, costuma associar a ideia de política à sua variante denominada política partidária, e são poucos aqueles que reconhecem um caráter mais amplo na política enquanto a observância a um conjunto de acordos que se estabelecem pelo contrato social, dentro de um Estado, ou pelas relações diplomáticas, entre diferentes Estados.

Não obstante, é este sentido mais amplo que guiará nossa abordagem aqui, uma vez que nos oferece uma concepção de política como contraponto à de guerra. Se, durante a guerra, os conflitos humanos são resolvidos pelo uso da força e do corpo, no período entre guerras, em contrapartida, haveria uma busca em se resolver tais conflitos pelo uso da negociação e da linguagem, categorias imprescindíveis ao campo político.

A opção de não considerarmos a temática específica da política partidária – uma resultante do complexo modelo atual de democracia representativa – não pretende transmitir a suposição de que ela transcorra livre da violência em suas mais diferentes manifestações, inclusive aquelas mais radicais. Para provar que esta suposição seria equivocada, basta recordarmos eventos como o escândalo protagonizado pelo senador Arnon Affonso Melo, em 1963, quando disparou cinco tiros contra seu adversário político, o também senador Silvestre Péricles, em pleno Senado Federal. Embora separado de seu alvo por uma distância de poucos metros, Arnon Affonso errou a mira e acertou um tiro no peito de um terceiro senador, José Kairala, que veio a falecer. Protegido pela imunidade parlamentar, o assassino não sofreu qualquer sanção, nem sequer a cassação de seu mandato, e morreu em 1983, ainda na condição de senador – sete anos antes da ascensão de seu filho, Fernando Collor, à presidência do Brasil. Sabemos que este não é o único exemplo de violência atuada dentro do Congresso Nacional, e que tampouco se trata de um privilégio brasileiro. O exemplo nos serve apenas para demonstrar como é tênue a linha que separa o acordo do desacordo que culmina numa ação violenta – ou, ainda, a linha que separa uma violência latente de uma violência manifesta.

Estes dois adjetivos usados acima para qualificar a violência – manifesta ou latente – parecem condensar a diferença mais importante entre a violência na guerra e na política. No primeiro caso, o da guerra, as moções violentas encontram menos obstáculos à sua manifestação, devido ao afrouxamento das exigências morais civilizatórias em prol do objetivo de derrotar o inimigo. Já no segundo caso, o da política, as mesmas moções violentas sofrem uma repressão necessária à manutenção dos acordos, e devem ser contidas – o que não significa que elas não possam vir a se manifestar também de modo explícito.

Observa-se, portanto, um movimento de *continuum* entre esses dois pólos, o da guerra e o da política, que podem oscilar ao sabor das circunstâncias. Tal movimento foi pressuposto por diferentes pensadores em suas respectivas formulações sobre o assunto. Uma das mais célebres é assinada pelo militar prussiano Karl von Clausewitz, general atuante durante o início do século XIX e considerado um grande estrategista na arte da guerra. Em seu famoso tratado, que em português recebeu o título *Da guerra* (1832/1979) e ainda hoje é estudado em escolas militares em todo o mundo, o autor sustenta que a guerra

é a continuação da política por outros meios. Neste sentido, entende a guerra como um dos instrumentos da política, cujo propósito de aniquilar o adversário – militar e politicamente – obedece ao interesse de sobrevivência física do Estado (RAPOPORT, 1979).

Michel Foucault (1975-76/2005) inverteu a proposição de Clausewitz, ao formular a hipótese de que a política é a continuação da guerra por outros meios, isto é, “a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (p. 23). Derivando essa hipótese do pensamento de Nietzsche – que considera a ordem política como um período de trégua momentânea, instituída a partir da dominação dos vencidos pelos vencedores –, Foucault a endossa com sua ideia de que “o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças” (p. 24). A história avança sempre permeada pelas lutas e batalhas. O próprio estabelecimento do direito seria, então, decorrência de uma luta, pela qual os vencedores determinam sua própria ordem. Por este motivo, Foucault propõe que o poder seja analisado “antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra” (p. 22). Nas palavras do autor,

“as relações de poder (...) têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. E, se é verdade que o poder político pára a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa (...)” (p. 23).

O sangue derramado nas conquistas, nos massacres, nos embates entre grupos rivais, é o mesmo que permanece, seco, sobre os códigos e leis que se consolidam através dele. Um exemplo deste processo nos é fornecido pela história da Revolução Francesa, na sua sangrenta instituição dos nobres ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Foi preciso levar a cabo uma vasta série de decapitações para que a ordem monárquica – e, com ela, o poder monárquico – fosse substituída por uma ordem não mais organizada em torno

da figura centralizadora do rei, mas de um poder pulverizado que torna necessários à sua manutenção diferentes mecanismos de vigilância e punição (1975/1984).

Tais mecanismos se multiplicam por meio dos esforços de setores opressores da sociedade civil, mas também são introjetados por cada cidadão, conforme ilustra Foucault (1975/1984) em sua análise sobre o Panóptico de Bentham. Este dispositivo arquitetônico, que permite a um vigia instalado numa torre central observar os corpos de todos os indivíduos dispostos em celas ao seu redor, dispensa o uso de armas ou de violência física para facilitar o controle disciplinar de tais corpos. Basta apenas um olhar, nos diz Foucault (1979/1989), “Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo” (p. 218). Assim, a perspectiva foucaultiana tende a pensar o poder não como *exterior* ao homem, mas como *interior* a ele.

Ora, esta operação de interiorização do olhar do outro – conduzindo à auto-observação, à autocensura e à evitação de atos condenáveis antes mesmo de sua execução – nos remete a Freud e ao acordo entre os irmãos parricidas, fundante do contrato social entre eles, conforme relatado em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]). Após o assassinato, o sentimento de culpa partilhado pelos assassinos fornece as bases para uma moralidade que desencoraja os irmãos a repetirem as ações perversas do pai déspota. Seria enganoso, entretanto, supor que, uma vez instituída, essa nova ordem não pudesse ser subvertida, permitindo a emergência de elementos perversos que se mantêm recalçados e, portanto, latentes.

O caminho proposto por Freud em *Totem e tabu* – da barbárie à civilização, ou da força à negociação – é invertido pelo consagrado romance de José Saramago, *Ensaio sobre a cegueira* (1995). Devido a uma surpreendente epidemia de cegueira contagiosa, os contaminados pela afecção – excluídos e obrigados a guardar quarentena em um decadente manicômio desativado – procuraram organizar-se, inicialmente, ao redor da liderança de um representante político: um médico, cuja esposa era, em segredo, a única no local capaz de enxergar. O peso das adversidades, entretanto, tornou particularmente débil a estrutura dessa ordem. Novos membros chegaram ao coletivo de segregados e, por meio da posse de armas de fogo, decidiram impor sua própria ordem despótica aos demais, controlando seus alimentos, subtraindo seus bens e estuprando suas mulheres. Foi preciso que o grupo

oprimido se apossasse do poder de fogo dos opressores, fazendo uso deste poder para conseguir desarticulá-los, para dar fim à opressão que o vitimava.

Ainda no campo da literatura, outro enredo que se desenrola num percurso semelhante – da ordem à desordem – é narrado no conto *Maldade* (1958/2008), de Nelson Rodrigues. A história se passa em Pedra Branca, uma pacata cidadezinha onde todos viviam num perene estado de coexistência pacífica. Um dia, porém, chegou à localidade um forasteiro, que perguntou a um mendigo se ali poderia encontrar mulheres ou algum lugar de diversão. Diante da resposta negativa do mendigo, o homem decidiu convidá-lo a beber uma cerveja na leiteria. Depois da terceira garrafa, tornou-se violento: desandou a gritar uma série de palavrões, escandalizando a multidão já reunida no local, que logo chamou o cabo de polícia. Censurado pelo policial, o desordeiro lhe encheu o peito de balas, matando-o. O crime despertou uma revolta sem precedentes em Pedra Branca:

“Homens, mulheres, crianças e até cães vadios se atiraram contra o desconhecido. Arrancaram braços, pernas; quebraram dedos. (...) E quando pararam, por causa do cansaço físico, aquela carne estraçalhada não poderia ser identificada por ninguém. O desconhecido continuaria para sempre desconhecido” (p. 103).

Seja no caso dos subversivos que não aceitam se submeter à autoridade do médico, no romance de Saramago, ou no caso do forasteiro que não aceita se submeter à autoridade do cabo de polícia, no conto de Nelson Rodrigues, o que se nota é a perturbação de uma estrutura social por um elemento alteritário que a ela se opõe, tornando necessária uma resposta por meio da força e da violência para defender a ordem instituída.

Foi pensando nesta modalidade de violência, aplicada em nome de uma ordem instituída, que Max Weber (1919/1967) descreveu o Estado como a instância política que detém o monopólio do uso legítimo da ação coercitiva. Quando executadas por seus agentes oficialmente designados para aplicá-las – dentre os quais merece destaque a polícia, em sua eventual truculência –, as sanções estatais são legitimadas por uma missão ordenadora, revelando a olhos vistos a violência necessária à manutenção da ordem e da lei.

Freud chega a uma conclusão semelhante em suas *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), onde afirma cruamente que “o Estado proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, tal como o sal e o fumo” (p. 289). Tal citação já nos fornece um forte indício de que Freud não esconde, em seu discurso político, a referência à violência. Antes, porém, de abordarmos a correlação entre violência e política em Freud, convém nos debruçarmos sobre o pensamento político freudiano, que sofreu transformações importantes ao longo de sua construção.

3.2. CONCEPÇÕES FREUDIANAS ACERCA DA POLÍTICA

De acordo com Bruno Farah e Regina Herzog (2005), “a evolução e as mudanças dos conceitos freudianos contam uma história política”, de modo que a escassez de referências explícitas à política na obra de Freud não pode, de forma alguma, ser considerada como um desinteresse pelos processos oriundos do campo político (p. 51).

Nesta mesma direção, Peter Gay (2001) observa que o sistema apresentado particularmente em *O mal-estar na civilização* (1930) contém uma teoria da cultura e da arte, mas também uma teoria política, calcada no “retrato do indivíduo em perpétuo conflito com a sociedade e [no] combate entre forças de vida e de morte” (GAY, 2001, p. 264).

No texto de 1930, Freud define a civilização⁸ como

“a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (p. 109).

⁸ Originalmente, esta definição é dada por Freud à palavra *Kultur*, que aparece traduzida nas Obras Completas em português ora como cultura, ora como civilização. A justificativa dos tradutores para esta indiscriminação se fundamenta no argumento de que o próprio Freud utilizava ambos os termos – *Kultur* e *Zivilisation* – de modo indiscriminado. Nesta dissertação, optei por utilizar o termo civilização no contexto da cultura ocidental moderna e de seu projeto civilizatório, reservando à palavra cultura utilizações mais amplas e genéricas.

Com esta definição, Freud nos permite associar diretamente os conceitos de civilização e política, pois a organização política também procura realizar os dois intuitos apontados acima – oferecer segurança aos homens e regular as relações entre eles através do contrato social.

Mesmo antes de 1930, Freud já havia produzido uma série de escritos que, se costurados, fornecem ao leitor alguns pontos imprescindíveis à compreensão de sua teoria política. São escritos que tratam da condição do homem na cultura, mas sobretudo da condição do homem na civilização moderna, e que, segundo Farah e Herzog (2005), podem ser situados em três tempos diferentes do pensamento freudiano.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud já se refere à “relação inversa entre a cultura e o livre desenvolvimento da sexualidade” (p. 229). Mas é somente em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908) que ele se dedica, adotando uma perspectiva culturalista, a uma exposição centrada nesse antagonismo, destacando seu papel determinante na etiologia das doenças nervosas. Embora assuma um tom categórico ao apontar os pesados sacrifícios impostos ao homem pela renúncia à satisfação das pulsões sexuais perversas que o constituem, Freud não deixa de transparecer, em 1908, sua crença de que mudanças futuras poderiam promover um acordo capaz de atenuar as severas exigências da civilização. Em suas palavras de conclusão, pondera que “não é atribuição do médico propor reformas”, mas ainda assim defende a necessidade delas, tendo em vista “o importante papel que [a moral sexual civilizada] desempenha no incremento da doença nervosa moderna” (p. 208).

Propor ou defender reformas implica, logicamente, em acreditar que elas sejam viáveis e tenham efeitos desejáveis. Assim, *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908) inaugura um **primeiro tempo** do pensamento político freudiano, no qual ainda parece haver alguma confiança no desenvolvimento de alianças promissoras entre o homem e a civilização.

Este primeiro tempo é representado principalmente por *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), onde Freud tece uma análise sobre o nascimento da civilização. Apesar de sublinhar que os desejos assassinos permanecem latentes no psiquismo humano, mesmo após o estabelecimento de um contrato social, o discurso desenvolvido neste texto pode ser

considerado predominantemente normativo, ao valorizar a instituição da norma social. Esta afirmativa encontra respaldo numa passagem do texto que estabelece uma equivalência entre o desenvolvimento do processo civilizatório e o desenvolvimento das fases da libido, onde seriam correspondentes: 1. a fase animista e a fase narcisista, 2. a fase religiosa e a fase da escolha objetual, e 3. a fase científica e a fase da maturidade, esta última marcada pela passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade (FREUD, 1913 [1912-13]). A partir dessas correspondências, expressa-se uma perspectiva progressista, calcada numa expectativa de evolução pré-fixada, que perpassaria o desenvolvimento tanto da civilização quanto da sexualidade. É por este motivo que “*Totem e tabu* sugere uma visão normativa, visto que o desenvolvimento civilizatório ocasionaria progressivamente mais repressão pulsional e as guerras seriam ‘naturalmente’ evitadas” (FARAH & HERZOG, 2005, p. 54).

Sem embargo, a relevância do texto de 1913 para a compreensão da teoria política freudiana é inegável. Ao narrar o destino dos filhos parricidas da horda primeva, Freud atribui ao contrato entre eles a capacidade de não só fundar uma comunidade, mas também de promover um certo equilíbrio social, efetuando uma passagem da força ao direito. Esse contrato – que tem base nos tabus do incesto e do assassinato, promovendo um recalçamento da guerra – teria sido filogeneticamente transmitido às sociedades mais arcaicas, e também às sociedades atuais, organizadas em torno de um aparato estatal.

A partir dos anos da Primeira Guerra Mundial, inaugura-se um **segundo tempo** do pensamento político freudiano, que pode ser considerado um momento de transição, quando os escritos de Freud ainda oscilam entre dois pólos, assumindo diante do processo civilizatório uma visão política ora normativa e otimista, ora crítica e trágica.

Esta oscilação se faz presente em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), onde Freud escreve em primeira pessoa ao afirmar que “esperávamos” que o estágio avançado da civilização impediria a ocorrência de uma guerra tão atroz e bárbara quanto a que acabava de eclodir no seio do continente europeu (p. 286). A desilusão produzida pela eclosão desta guerra abre caminho para a dúvida de Freud acerca do progresso da civilização. Porém, por outro lado, ele se pergunta se a crise civilizatória poderia ser resolvida através de maiores investimentos nos campos da razão e da educação,

como se o problema da guerra se devesse a “um *déficit* de aperfeiçoamento” político (FARAH & HERZOG, 2005). Deste modo, Freud ainda deixa transparecer, aí, uma aposta otimista de que as futuras gerações construam uma civilização melhor e livre das guerras.

Esta aposta seria questionada somente a partir de um **terceiro tempo**, em que Freud retoma as considerações de *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), para revê-las à luz da virada conceitual operada por *Além do princípio de prazer* (1920), no texto que melhor expressa sua perspectiva política tardia: *O mal-estar na civilização* (1930).

Segundo Farah e Herzog (2005),

“*Totem e tabu* concebe as bases pré-históricas do complexo de Édipo, e fornece as bases filogenéticas para o aparelho psíquico (1900) e para a teoria da sexualidade (1905). (...) *O mal-estar na civilização*, por sua vez, sedimenta a descoberta da pulsão de morte (1920), expandindo seus efeitos sobre a dimensão cultural. Fora isso, *O mal-estar na civilização* nada consolida; ao contrário, mina as bases de várias crenças psicanalíticas” (p. 52).

Uma dessas crenças se refere à possibilidade de existir uma harmonia entre os interesses do sujeito e os da civilização. Sublinhando a condição de desamparo inerente ao ser humano, herdada de uma infância não superada em que se buscava amparo na proteção paterna, o texto de 1930 declara que cada pessoa deve encontrar sua própria maneira de ser salva. Assim, *O mal-estar na civilização* assume um tom trágico, inconclusivo e bastante diferente daquele assumido em *Totem e tabu*, onde o desenvolvimento ontogenético e filogenético se apresentam, ambos, como evolutivos e pré-fixados.

A dimensão do desamparo do sujeito ampliada para a esfera da civilização começou a ser desenvolvida em *O futuro de uma ilusão* (1927). Neste texto, é abordada a tendência religiosa a humanizar as forças da natureza hostis e incontroláveis, nomeando-as como *pais* (em seu papel protetor, porém temido) ou *deuses*. Esta tendência constituiria uma estratégia para a busca humana de proteção contra a onipotência da natureza. Uma estratégia que, ao mesmo tempo, recompensa o homem religioso pelo sofrimento resultante das imposições civilizatórias. Trata-se, contudo (e mais uma vez), de uma ilusão, e a necessidade de nutrir

tal ilusão é descrita como uma espécie de infantilismo da civilização. Neste ponto específico, ainda parece persistir uma aposta progressista de Freud, pela consideração de que o infantilismo religioso seria superável por uma “educação para a realidade” (FREUD, 1927, p. 64) – um argumento semelhante ao sustentado no artigo de 1915, onde à educação se confia a probabilidade de que futuras guerras sejam evitadas.

Portanto, embora seja posterior à virada teórica de 1920, *O futuro de uma ilusão* (1927) não seria tão expressivo desse terceiro tempo do pensamento político freudiano quanto *O mal-estar na civilização* (1930), onde não há sinais de qualquer oscilação ou pretensão progressista. Pelo contrário: “*O mal-estar na civilização* – ao enfatizar a co-presença permanente da ‘criança desamparada’ no homem – potencializa a temporalidade aberta da psicanálise, opondo-se à ilusão progressista” (FARAH & HERZOG, 2005, p. 56).

Não obstante, ainda se verifica um paradoxo em *O mal-estar na civilização*: se, por um lado, o texto rompe tragicamente com a anterior referência ao progresso, por outro lado, ele ainda mantém uma esperança – não exatamente uma aposta, mas uma esperança – no futuro, que permanece em aberto.⁹ Nas últimas páginas, Freud (1930) conclui que a regulação do contrato social não fornece garantias de que um equilíbrio estável será alcançado e mantido entre os homens. E finaliza o texto não com uma assertiva, mas com uma pergunta: na luta de forças entre Eros e seu adversário, a pulsão de morte, quem poderá prever os resultados?¹⁰

É este estado de coisas que leva Freud a asseverar que cada pessoa deve descobrir sua própria maneira de se salvar, atestando a tragicidade da condição humana. Trata-se de uma condição trágica, seja no sentido ordinário e atual do termo – funesta, sinistra (CUNHA, 2007, p. 780) –, seja no seu sentido arcaico, referente à própria tragédia grega, onde o destino coloca o sujeito numa situação conflituosa em que qualquer escolha implica em prejuízos e lhe cobra um alto preço.

⁹ Tal paradoxo é reafirmado na conferência *A questão de uma Weltanschauung* – uma das *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933 [1932]b) – onde Freud rejeita o viés progressista da modernidade, mas também se recusa a aderir ao contraponto das perspectivas niilistas.

¹⁰ Cabe ressaltar que a pergunta final de *O mal-estar na civilização* foi acrescentada em 1931, “quando a ameaça de Hitler já começava a se evidenciar”, como nos informa uma nota de rodapé.

Em *Ifigênia em Áulis*, tragédia de Eurípides, o rei Agamêmnon precisa decidir entre sacrificar ou não sua filha, Ifigênia, em louvor à ofendida deusa Ártemis. Segundo o oráculo consultado pelo rei, o sacrifício traria os ventos que conduziriam as embarcações gregas à guerra de Troia, o que se fazia urgente uma vez que os exércitos já se encontravam indóceis, presos em Áulis devido à ausência total de ventos. Coloca-se, para Agamêmnon, um conflito que o divide entre sua posição na cultura e sua posição como indivíduo, isto é, entre seu papel de líder político e seu desejo de preservar a vida de um ente querido. Qualquer uma das escolhas – negligenciar sua missão diante dos súditos ou condenar à morte sua própria filha – é forçosamente terrível. É curioso notar, entretanto, que a decisão de Agamêmnon pende na direção de seu papel na cultura: o sacrifício se realiza e, enfim, os gregos se dirigem a Troia para dominá-la. O preço a ser pago pelo herói filicida, ao retornar vitorioso da guerra, é anunciado em outra obra: em *Agamêmnon*, de Ésquilo, Clitemnestra arquiteta o assassinato do marido, vingando a morte de sua filha favorita.

Historicamente, a tragicidade do destino de Agamêmnon retrata um momento de passagem, do pensamento mítico ao filosófico, atravessado pela cultura grega. Nas narrativas míticas mais arcaicas, denominadas homéricas, a responsabilidade pelas ações humanas é atribuída à intervenção dos deuses. É desta maneira que, na *Iliada*, a flecha que Páris atira no calcanhar de Aquiles, matando-o, na realidade é conduzida pelo deus Apolo, simpatizante dos troianos que conhecia o ponto fraco do mais glorioso guerreiro aqueu. Com a formação das antigas cidades gregas, a partir do século VIII a.C., a responsabilidade pelas ações humanas na *pólis* já não poderia mais ser atribuída exclusivamente aos deuses. Possuidores do direito democrático a voz e voto, os cidadãos deveriam expressar e defender diante da Assembleia suas escolhas, ambições e opiniões pessoais, responsabilizando-se por elas. Não por acaso, os principais autores trágicos (Sófocles, Ésquilo e Eurípides) produziram suas obras ao longo do século V a.C., ou seja, um século depois do nascimento da filosofia grega, e o mesmo século em que se estima o nascimento de Sócrates.

Esta pequena digressão – que nos conduz de volta às raízes clássicas do pensamento ocidental, como tantas vezes nos conduziu Freud –, nos serve, aqui, para refletirmos sobre o caráter trágico de *O mal-estar na civilização*, onde o sujeito, à semelhança de Agamêmnon, precisa fazer uma escolha, entre sua posição na cultura e sua posição como indivíduo, a

qual necessariamente lhe cobrará um alto preço. Visto que a pulsão de morte é inerente ao homem, esta escolha recairia, em particular, sobre como lidar com os efeitos agressivos dessa pulsão. A civilização exige que a balança pese para o lado da introjeção: masoquisticamente, é preciso dirigir a agressividade para o eu, preservando o laço social da destrutividade que o ameaçaria. Esta operação, contudo, ameaça o próprio eu, conforme apontado por Freud (1924) ao discorrer sobre a função conservadora do sadismo. A outra escolha seria, então, dirigir a agressividade sadicamente para o objeto. No entanto, esta operação ameaçaria o laço social, e “sabemos com Freud e Schopenhauer que estar ligado ao outro é a condição trágica inevitável da espécie humana” (FARAH & HERZOG, 2005, p. 61). Nesta equação, o embate se empreende entre o eu e o outro, mas também entre Eros – em sua potência agregadora – e a pulsão de morte – em sua potência desagregadora. O resultado deste embate, porém, como Freud asseverou em 1930, é imprevisível.

Tal problemática nos ajuda a perceber que a perspectiva política freudiana, sobretudo a mais tardia, se assemelha antes à perspectiva de Foucault do que à de Clausewitz. A política seria a continuação da guerra, não apenas no contexto do mito de *Totem e tabu*, onde o contrato social é estabelecido por meio do motim entre irmãos que leva ao assassinato sangrento do pai soberano – motim que suscita uma fácil associação com a Revolução Francesa, à qual me referi neste mesmo capítulo ao discorrer sobre Foucault. Em Freud, a política seria a continuação da guerra também em outras esferas sociais, consideradas menores e não necessariamente ligadas à disputa por um poder estatal ou governamental, mas sim às disputas que permeiam as próprias relações humanas, múltiplas e capilarizadas, naquilo que Foucault chamou de *Microfísica do poder* (1979/1989). Como verificamos ao ler as últimas frases de *O mal-estar na civilização*, a possibilidade da guerra parece sempre se insinuar, imanente à política, oferecendo constante ameaça à estabilidade de qualquer período de contenção que eventualmente receba o nome de paz.

3.3. MOÇÕES DE VIOLÊNCIA NO DISCURSO FREUDIANO SOBRE A POLÍTICA

Para sistematizar nossa análise das diferentes formas de violência mencionadas por Freud em seu discurso sobre a política, decidi fazer uso da proposta de Farah e Herzog (2005) ao dividirem o pensamento político freudiano em três tempos. Nessa análise, serei guiada pela hipótese de que podem ser encontradas, nos textos mais representativos de cada um destes respectivos tempos, menções às mesmas moções violentas encontradas nos textos de Freud sobre a guerra, às quais dei destaque no capítulo anterior.

3.3.1. PRIMEIRO TEMPO

Em *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna* (1908), encontramos a hipótese de que o modelo da família nuclear monogâmica cria problemas à sexualidade perverso-polimorfa, favorecendo a eclosão da doença nervosa. É preciso lembrar que, neste momento da obra de Freud, a própria sexualidade traria em si uma potencialidade agressiva (FREUD, 1905). Por isso, no artigo de 1908, a preocupação freudiana com a violência ainda está atrelada à temática da sexualidade e ao problema decorrente da renúncia à satisfação das moções sexuais – o que se estende à renúncia à satisfação de moções agressivas, ligadas à libido, mas não necessariamente eróticas em sua finalidade.

Assim, lemos em 1908 que, para obedecer aos ditames civilizatórios transmitidos pela educação, “Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou **agressivas** de sua personalidade” (p. 192). Tais renúncias podem conduzir à formação de um quadro patológico, inclusive no caso da “supressão dos impulsos hostis que não são diretamente sexuais” (p. 207). Nesta direção, Freud supõe que

“se um homem tornou-se excessivamente bondoso em resultado de uma violenta supressão de uma inclinação constitucional para a aspereza e a **crudeldade**, frequentemente perde tanta energia ao realizar isso que não consegue fazer tudo que os seus impulsos compensadores exigem, podendo, no final das contas, fazer pior do que teria feito sem a supressão” (p. 207).

Já neste momento, é apresentada como drástica a relação conflituosa entre os interesses do sujeito e os da civilização. Porém, vale lembrar, Freud ainda demonstra vislumbrar uma solução possível para o problema quando, ao concluir o texto de 1908, defende reformas pelas quais a civilização se tornaria, por assim dizer, menos patogênica.

Em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), percebe-se que o sujeito não mais se caracteriza como uma mera *vítima* da civilização e da violência à qual ela o submete, mas torna-se, antes, *responsável* por ela. No mito apresentado em 1913, os irmãos da horda primeva, num ato de crua violência, assassinam e devoram o pai despótico, porém em seguida se sentem culpados pelo feito. Dos sentimentos ambivalentes que nutriam pelo pai, a parcela de ódio parece ter finalmente encontrado satisfação, deixando sobressair o amor, a saudade do pai que acabavam de matar e, como consequência, o remorso. Desde então, os irmãos estabelecem entre si um contrato, segundo o qual nenhum deles ousaria assumir o lugar outrora ocupado pelo pai primevo, tanto no que se refere à posse das mulheres da horda, quanto no que se refere à violência com que o pai garantia seu poder supremo. Assim se criaram, entre todos, laços de amor, gerados pela inibição da pulsão sexual em sua finalidade, e pelo recalçamento da agressividade de cada um, que permanece latente no campo das relações sociais.

Esta narrativa resume e justifica a relevância de *Totem e tabu* para a compreensão da teoria política freudiana, pois a hipótese de que a violência estaria situada no seio da civilização, no seu nascimento e na sua manutenção, persiste ao longo de toda a obra freudiana subsequente. Por este motivo, aquilo que Freud chama de mito científico poderia ser chamado, com propriedade, de *mito político*, pelo qual se apresentam as origens do contrato social e político estabelecido *através* da violência.

Como deveríamos esperar, moções violentas são muitas vezes mencionadas ao longo do texto de 1913. A título meramente ilustrativo, podemos destacar menções aos impulsos **agressivos** contra representantes paternos (p. 69), à **destruição** de um inimigo em guerra (p. 121) ou à destruição do pai real (p. 173), à **dominação** exercida pelo macho mais forte na comunidade de símios superiores (p. 152), e ao **ódio**, várias vezes citado, em geral no contexto da ambivalência afetiva dos filhos em relação ao pai.

Embora a leitura freudiana sobre a civilização apresentada em *Totem e tabu* ainda se atenha a um viés evolucionista, isto não significa que Freud considere, aí, o problema da violência como resolvido: “não há dúvidas quanto à permanência dos desejos assassinos do homem ao longo da vida” (FARAH & HERZOG, 2005, p. 57). Referindo-se à categoria da tragicidade em que fundamentam sua análise dos diferentes tempos do pensamento político freudiano, Farah e Herzog concluem que “a tragicidade está presente em *Totem e tabu*, mas em estado latente” (p. 58). Para que esta tragicidade se tornasse manifesta no discurso de Freud, foi preciso que ela atravessasse um segundo tempo intermediário, cujo principal representante seria o artigo *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915).

3.3.2. SEGUNDO TEMPO

No artigo de 1915, Freud comenta que, na civilização, o indivíduo é educado para erradicar suas tendências “más” e substituí-las por “boas”. No entanto, percebe que

“Na realidade, não existe essa ‘erradicação’ do mal. (...) Em si mesmos, esses impulsos não são nem bons nem maus. Classificamos esses impulsos, bem como suas expressões, dessa maneira, segundo sua relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana. Deve-se admitir que todos os impulsos que a sociedade condena como maus – tomemos como representativos os egoísticos e **cruéis** – são de natureza primitiva” (p. 290-291).

Os ditos impulsos primitivos, devido a suas características socialmente condenáveis, são “inibidos, dirigidos no sentido de outras finalidades e outros campos, mesclam-se, alteram seus objetos e reverterem, até certo ponto, a seu possuidor”. Como resultado dessas operações, “Formações de reação contra certas pulsões assumem a forma enganadora de uma mudança em seu conteúdo, como se o egoísmo se tivesse transmutado em altruísmo ou a **crueldade** em piedade” (p. 291). Freud descreve esse estado de coisas para justificar como é possível que um homem que se supõe civilizado seja capaz de cometer atos de violência inimaginável: seu altruísmo e sua piedade não passariam de formações de reação

contra pulsões egoísticas e cruéis que permanecem latentes, manifestando-se somente quando uma ocasião como a guerra suspende a exigência política de que a elas se renuncie.

Acontece que o indivíduo, coagido a suprimir tais impulsos egoísticos e cruéis, se surpreende, por sua vez, ao constatar que o Estado representante da nação a que pertence não parece obedecer à mesma coação. Além de guardar para si, no âmbito nacional, o monopólio da violência, o Estado também se permite exercer, no âmbito internacional, “todos os malefícios, todos os atos de violência que desgraçariam o indivíduo” (p. 289).

Através de afirmações deste tipo, Freud consolida sua concepção de que a violência é inerente à política, não apenas porque é inerente aos laços sociais, mas também porque se faz presente até mesmo nas ações do mais alto representante político nacional, o Estado, e nas relações internacionais deste com outros Estados. Tal concepção, por sua vez, conduz a uma trágica constatação, a de que a barbárie, usualmente apontada como antítese à civilização, é, antes, intrínseca à própria civilização. Dito de outra maneira, a civilização supõe a barbárie como sua face oculta – assim como a política supõe a guerra como a sua.

Um acontecimento recente, que nos remete a esta correlação entre guerra e política, é a nomeação do presidente Barack Obama – líder da nação mais beligerante do mundo contemporâneo, envolvida nas duas maiores guerras do presente cenário internacional – para o Prêmio Nobel da Paz em 2009. Em seu discurso, Obama reconheceu que talvez não fosse qualificado para receber a honraria, mas não hesitou em proclamar a necessidade das guerras que se propõem a instaurar a paz. O que soou como uma grande ironia aos ouvidos dos críticos, como Fidel Castro, não nos parecerá tão absurdo – sejamos favoráveis ou não à permanência das tropas norte-americanas no Iraque e no Afeganistão – se considerarmos que toda ordem política é instaurada por um movimento de guerra, o que, aliás, se aplica inclusive ao caso da Revolução Cubana, liderada por Fidel na década de 1950.

Retornando a Freud e ao artigo de 1915, convém formularmos uma pergunta. Se este texto apresenta a violência como tão tragicamente presente nas relações políticas, o que lhe confere o estatuto de um texto de transição no pensamento político freudiano, segundo esta categoria da tragicidade? Para respondermos a esta questão, devemos recordar que, em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud ainda acredita nos efeitos conciliatórios de uma suposta “susceptibilidade à cultura”, definida como “a capacidade pessoal de um

homem para transformar os impulsos egoístas sob a influência do erotismo” (p. 292). E assevera que, além do erotismo, que consistiria num fator interno, haveria também um fator externo capaz de transformar as pulsões “más” em “boas”: a influência da educação.

Assim, em 1915, ainda persiste uma suposição residual de que dias melhores viriam com o futuro da civilização. Esta suposição será colocada em xeque num terceiro tempo do pensamento político freudiano, ao qual será dedicada aqui uma abordagem mais extensa, tendo em vista sua complexidade e relevância para a discussão sobre a violência em Freud.

3.3.3. TERCEIRO TEMPO

Submetido aos efeitos destrutivos da pulsão de morte, o homem desamparado busca caminhos para se aliviar do mal-estar que o acomete por se ver obrigado a renunciar à satisfação de seus impulsos – o que, conforme o princípio de prazer, significa renunciar à sua felicidade plena. Eis o cenário apresentado em *O mal-estar na civilização* (1930).

É curioso notar que, neste cenário, a ciência – ao lado da arte e das substâncias tóxicas – é apontada como uma medida meramente paliativa, pela qual o homem procura suportar sua vida árdua e repleta de “sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis” (FREUD, 1930, p. 93). Chama atenção o lugar acessório conferido por Freud à ciência em 1930, em evidente discrepância com o lugar conferido por ele à mesma ciência em 1913, então elevada à posição mais alta do desenvolvimento civilizatório.

Outra discrepância importante entre o primeiro e o terceiro tempo do pensamento político freudiano se refere à crença ou descrença de que reformas futuras garantam soluções para os problemas da civilização. Neste sentido, Freud afirma em 1930:

“Podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais, que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapem às nossas críticas. Mas talvez possamos também nos familiarizar com a ideia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma” (p. 138).

Apesar dessas importantes diferenças, há vários pontos específicos explorados em *O mal-estar na civilização* que nos conduzem de volta a *Totem e tabu*. Um deles deriva da seguinte indagação: por que os homens haveriam de abrir mão de sua felicidade?

Assim como cada um dos irmãos da horda primeva, que sacrificou seu desejo de ocupar o lugar do pai déspota em nome da união entre todos os membros do grupo, cada homem moderno sacrifica sua felicidade em nome da segurança oferecida pela civilização – segurança que promete protegê-lo contra as forças hostis da natureza, e também contra os outros homens, fonte permanente de ameaça e de mal-estar. Tal proteção contra seus próprios semelhantes se torna necessária uma vez que

“os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de **agressividade**. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo” (FREUD, 1930, p. 133).

O discurso de Freud (1930) a este respeito se refere à violência entre os homens de um modo tão efetivo e impactante, que me parece difícil deixar de citá-lo diretamente. Com o mesmo pessimismo trágico, ele prossegue afirmando que

“Via de regra, essa **cruel** agressividade espera por alguma provocação, ou se coloca a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ter sido alcançado por medidas mais brandas. Em circunstâncias que lhes são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho” (p. 133).

É esta “mútua hostilidade primária dos seres humanos” que faz com que uma sociedade civilizada se veja “permanentemente ameaçada de desintegração” (p. 134). Para estabelecer limites às pulsões agressivas do homem, a civilização precisa lançar mão de estratégias drásticas, como a restrição à vida sexual – a qual permite que a libido, inibida em sua finalidade, seja dirigida a laços de amizade e de amor não sexual, ao passo que a finalidade sexual propriamente dita se restringe ao casamento monogâmico e heterossexual. Tais estratégias, entretanto, nem sempre são bem sucedidas:

“A despeito de todos os esforços, esses empenhos da civilização até hoje não conseguiram muito. Espera-se impedir os acessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os criminosos; no entanto, a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana” (p. 134).

São inúmeras essas manifestações cautelosas e refinadas de agressividade, que escapam à sanção da lei. Do *bullying* de crianças nas escolas, passando pela humilhação de um determinado colega num ambiente de trabalho, chegando ao ódio declarado de uma nação a outra nação vizinha – são inúmeros os itens desta lista. Este último caso foi abordado por Freud (1930) no contexto do narcisismo das pequenas diferenças, isto é, “o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras”. Segundo ele, tais rixas possibilitam “uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (p. 136). E Freud cita dois exemplos deste processo: “o sonho de um domínio mundial germânico [exigiu] o anti-semitismo como seu complemento” e “a tentativa de estabelecer uma civilização nova e comunista na Rússia [encontrou] seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses” (p. 137).

O exemplo referente à Alemanha nazista não poderia nos parecer mais adequado, pois já me referi a ele enquanto discorria sobre a guerra. No documentário *Arquitetura da*

destruição (Architektur des Untergangs, Alemanha, 1989), o diretor Peter Cohen deixa claro como as premissas políticas de Hitler, que contagiaram uma nação fragilizada após a Primeira Guerra Mundial, tiveram como consequência não só um empreendimento bélico imperialista, mas também uma série de medidas que caracterizavam a condução da política interna alemã. Tais premissas culminaram, no nível nacional, numa busca estética e higienista pela perfeição – que envolvia o controle e a censura das produções artísticas, investimentos em medicina em prol da saúde do povo ariano, o embelezamento de seus locais de trabalho e um projeto de aniquilação de doentes mentais e cidadãos não arianos –, e no nível internacional, numa busca expansionista pela conquista de territórios a serem anexados ao poderoso *III Reich*. Assim, o mesmo projeto político que, internamente, perseguia o ideal de pureza e beleza do povo ariano, externamente, respondia a um ímpeto voraz de dominação, que tomava corpo por meio de ofensivas destrutivas e cruéis. Uma vez que a Alemanha começou a sofrer derrotas nos campos de batalha internacionais, sobretudo a partir de 1942, intensificou-se enormemente o genocídio de judeus alemães submetidos às câmaras de gás dentro de seu próprio território nacional. Conclui-se, então, que a necessidade de eleger um inimigo nacional do povo ariano não se deteve às circunstâncias da guerra declarada a outros países, mas se estendeu a uma política interna que previa e aperfeiçoava as técnicas de genocídio para voltá-las contra todos os cidadãos – em especial, os judeus – apontados como inoportunos aos ideais de Hitler e de seus seguidores.

O caso do nazismo consiste num exemplo extremado da forma como o narcisismo das pequenas diferenças promove a união de um grupo através do direcionamento de suas moções violentas a outro grupo eleito como adversário. Exemplos mais triviais podem ser encontrados em nosso cotidiano, em fenômenos banais como as disputas entre torcedores de diferentes times de futebol – disputas que englobam desde discussões inofensivas entre amigos até embates violentíssimos entre torcidas organizadas, como aqueles que ocorrem na Europa, entre os chamados *hooligans*, mas também em nossa própria cidade.

Antes de 1930, o tema do narcisismo das pequenas diferenças foi explorado por Freud na sua análise da formação dos grupos em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), texto que contém importantes peças do quebra-cabeça constituído pela concepção freudiana de poder. Aí se lê que cada indivíduo pertence a vários grupos e “partilha de

numerosas mentes grupais – as de sua raça, classe, credo, nacionalidade, etc.” (p. 139). Estes são exemplos de grupos estáveis e duradouros, formados por laços libidinais entre os membros e destes em relação ao líder. No processo de formação e manutenção de um grupo desse tipo, verifica-se por parte do indivíduo um abandono de seu ideal do eu, o qual é substituído pelo ideal do grupo corporificado pelo líder. O líder, por sua vez, ou a ideia personificada por ele, “poderiam também, por assim dizer, ser negativos; o **ódio** contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva” (p. 111).

A estabilidade dos laços libidinais que mantêm unido o grupo depende de uma condição: todos os membros precisam ser considerados igualmente merecedores da proteção do líder, além de dotados de iguais direitos e deveres – precisam ser “iguais perante a lei”, “irmãos em Cristo”, etc. Portanto, há uma necessidade de igualamento entre os membros do grupo: “Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles: essa é a situação que vemos realizada nos grupos capazes de subsistir” (p. 131). Daí decorrem importantes considerações de Freud sobre princípios especialmente caros ao acordo político, tais como o dever, a justiça e a consciência social:

“A justiça social significa que nos negamos muitas coisas a fim de que os outros tenham de passar sem elas também, ou, o que dá no mesmo, não possam pedi-las. Essa exigência de igualdade é a raiz da consciência social e do senso de dever” (p. 130).

Por esta via, compreendemos por que a pena de morte, ainda hoje, se mantém como medida punitiva em alguns países. Se tomarmos uma nação como um grupo estável de cidadãos, liderados por seus governantes e submetidos aos seus respectivos códigos de leis, percebemos que a legitimação do assassinato de um cidadão quando efetuado pelo Estado garante aos demais cidadãos que a renúncia às suas próprias moções de ódio e destrutividade – renúncia que constitui um dever – não se realizou em vão. Trata-se, neste sentido, de uma medida justa para com aqueles que se mantiveram fiéis à sua consciência

social e ao seu senso de dever. É evidente que, ao me referir a tal “medida justa”, não pretendo defender a pena de morte. Pretendo apenas explicitar o modo como a teoria política freudiana está calcada sobre a assunção de que os relacionamentos humanos são atravessados por uma inclinação à agressão e à violência, cujas expressões se fazem notar inclusive naqueles que são tidos como os ideais mais nobres do campo político – a justiça, o dever, o direito, a lei e assim por diante. Mesmo nos países que aboliram a pena de morte, existem outros dispositivos – que também podem ser considerados cruéis, como no caso do encarceramento – para assegurar que os dissidentes sejam punidos.

A visão freudiana sobre alguns dos referidos ideais do campo político se apresenta mais detalhadamente em *Por que a guerra?* (1933 [1932]), texto posterior a *O mal-estar da civilização* (1930), que, assim como *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), trata da guerra e da política por meio de uma mesma argumentação.

Logo no início do texto de 1932, Freud assevera que os conflitos entre os homens, assim como entre quaisquer animais, são resolvidos pelo uso da violência. Contudo, no caso do homem, ocorrem conflitos “que podem chegar a mais raras nuances da abstração e que parecem exigir alguma outra técnica para sua solução” (p. 246). E Freud declara:

“Atualmente, direito e violência se nos afiguram como antíteses. No entanto, é fácil mostrar que uma se desenvolveu da outra; e, se nos reportarmos às origens primeiras e examinarmos como essas coisas se passaram, resolve-se o problema facilmente” (p. 246).

Reportando-se a tais “origens primeiras”, Freud se refere a uma antiga horda humana, onde a superioridade da força muscular fornecia a uns a possibilidade de fazer sua vontade prevalecer sobre outros. Uma vez que teve início o uso de instrumentos, ou de armas, o mais poderoso passou a ser aquele que melhor soubesse manejá-las. Este teria sido o primeiro passo na substituição da força muscular bruta pela superioridade intelectual. Porém, não se alterou o objetivo final da luta: a destruição do adversário – a qual garantia que este não se vingaria, dissuadia os demais a seguirem seu exemplo e, ainda, permitiria a satisfação de uma inclinação pulsional à violência. Mais tarde, com o surgimento da ideia

de escravizar o inimigo para a realização de trabalhos úteis, inaugurou-se uma tendência a deixá-lo vivo, de modo que “a violência do vencedor contentava-se com subjugar, em vez de matar, o vencido”. Em ambos os casos, contudo, o que ocorre é igualmente “a **dominação** por parte de qualquer um que tivesse poder maior – a dominação pela violência bruta ou pela violência apoiada no intelecto” (p. 247).

Tal estado de coisas foi modificado por um caminho “que se estendia da violência ao direito ou à lei” (p. 247), ou ainda da “violência suplantada pela transferência do poder a uma unidade maior” (p. 248). Este caminho só se criou a partir do reconhecimento de que a união de muitos indivíduos fracos pôde se contrapor a um único indivíduo forte. E esses indivíduos, que se tornaram fortes porque unidos, converteram seu poder em lei.

“Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade” (p. 247).

Tornou-se preciso, então, que a união da maioria se mantivesse estável e duradoura, a fim de se consolidar “a transição da violência a esse novo direito ou justiça” (p. 247). Desta forma, surgiu a necessidade de organização da comunidade, que “deve estabelecer regulamentos para antecipar-se ao risco de rebelião e deve instituir autoridades para fazer com que esses regulamentos – as leis – sejam respeitadas, e para superintender a execução dos atos legais de violência” (p. 248). Portanto, ao lado dos interesses comuns e dos laços emocionais, a força coercitiva da violência contribui igualmente para a união da comunidade, uma vez que compele cada um de seus membros a abrir mão de uma parcela de seus impulsos para obedecer ao que institui a lei compartilhada.

Entretanto, a lei e a justiça, embora calcadas em interesses comuns, não se cegam frente às diferenças de poder que existem no próprio seio da comunidade. Por este motivo, “As leis são feitas por e para os membros governantes e deixam pouco espaço para os direitos daqueles que se encontram em estado de sujeição” (p. 248). Assim, eventualmente

ocorrem tentativas, por parte de certos detentores do poder, de se colocarem acima das restrições impostas a todos, e por parte de grupos oprimidos, de conquistarem mais poder e conseguirem ver legitimada uma mudança da justiça desigual para uma justiça igualitária. Este último caso se aplica a revoltas, revoluções e outras lutas sociais, que podem ser frustradas ou vitoriosas ao buscar produzir mudanças nas leis que regem a comunidade.

“Nesse caso, o direito pode gradualmente adaptar-se à nova distribuição do poder; ou, como sucede com maior frequência, a classe dominante se recusa a admitir tal mudança e a rebelião e a guerra civil se seguem, com uma suspensão temporária da lei e com novas tentativas de solução mediante a violência, terminando pelo estabelecimento de um novo sistema de leis” (p. 249).

Com estes argumentos, Freud pretende demonstrar que “a solução violenta de conflitos de interesses não é evitada sequer dentro de uma comunidade” (p. 249). Obviamente, a situação se torna mais complexa quando se trata de diferentes nações, com seus respectivos interesses, sempre passíveis de se tornar conflitantes. Não por acaso, a história da humanidade registra um sem-número de conflitos entre cidades, etnias, nações, etc., que os levam a pegar em armas e terminam apenas quando uma das partes se vê completamente dominada pela outra. No entanto, Freud chama atenção para o fato de que

“Por paradoxal que possa parecer, deve-se admitir que a guerra poderia ser um meio nada inadequado de estabelecer o reino ansiosamente desejado de paz ‘perene’, pois está em condições de criar as grandes unidades dentro das quais um poderoso governo central torna impossíveis outras guerras” (p. 250).

Contudo, ao contrário do presidente Barack Obama em seu discurso ao receber o Nobel, Freud prevê que a guerra tende a falhar quanto ao propósito de estabelecer a paz:

“os resultados da conquista são geralmente de curta duração: as unidades recentemente criadas esfacelam-se novamente, no mais das vezes devido a uma falta de coesão entre as partes que foram unidas pela violência” (p. 250).

Tendo isso em vista, não nos surpreende que a humanidade, de tempos em tempos, se veja obrigada a enfrentar a eclosão de uma guerra. Desperta nossa surpresa, ao contrário, que os laços emocionais entre os membros de uma comunidade, e entre estes e seus líderes, sejam estreitos o suficiente para permitirem a manutenção de um equilíbrio político, apesar da inevitabilidade da guerra. Sabemos que é do interesse das classes dominantes manter uma ordem que lhes favoreça, e sabemos também que alguns grupos oprimidos se engajam em prol do estabelecimento de novas ordens que lhes pareçam mais justas. Mas e quanto aos demais grupos oprimidos? E quanto àqueles que se submetem passivamente a uma configuração política desfavorável? Por que agem desta maneira?

3.4. MASOQUISMO E POLÍTICA

Como vimos, parece ser preferível ao homem renunciar à satisfação de grande parte de seus impulsos agressivos e sexuais, em nome da segurança que a civilização lhe promete. Há um fundamento específico nesta escolha, uma vez que a condição humana é descrita tal como a de uma criança desamparada, que já não pode mais contar com o pai da infância em sua necessidade de proteção contra os perigos da vida (FREUD, 1930).

No capítulo anterior, referi-me a uma forma de masoquismo que pode ser favorecida por um contexto de guerra, a saber, o submetimento incondicional dos combatentes a seus líderes militares. Este submetimento lhes protegeria da situação conhecida como o “pânico militar” – um fenômeno onde o desamparo toma conta de toda uma tropa, quando ela se vê desprovida de uma liderança legítima, o que conduz ao seu esfacelamento e a uma situação configurada como um “salve-se quem puder” (FREUD, 1921).

Notadamente, a ideia de que a submissão dos combatentes a um líder lhes protegeria do pânico generalizado se aproxima da ideia, defendida por Birman (1999), de que o

masoquista prefere se submeter ao outro a ter que lidar com seu próprio desamparo. Se concordarmos com Freud (1930) em que o desamparo caracteriza a condição do sujeito na civilização moderna, e não apenas nos tempos de guerra, podemos concluir que o masoquismo é uma resposta viável do sujeito para lidar com seu desamparo inclusive no contexto de uma ordem política estável.

No texto de 1930, Freud afirma que não há um caminho para a felicidade que seja comum a todos os homens. Ele chega a apontar o recalque e a sublimação – em suas expressões na neurose, no trabalho e na arte – como destinos aceitáveis pela civilização para as moções pulsionais cuja satisfação direta é considerada inaceitável. Retomando o artigo metapsicológico *A pulsão e seus destinos* (1915b), recordaremos que outros dois destinos possível da pulsão seriam a reversão ao seu oposto e o seu retorno sobre o próprio eu – duas operações pelas quais o sadismo se converte em masoquismo. A partir disto, é fácil conceber que certos sujeitos, mais inclinados a buscar satisfazer suas pulsões sádicas, deem a elas um dos dois últimos destinos apontados. Ou seja, é fácil conceber que eles escolham o caminho da introjeção – sob a forma de masoquismo secundário – da pulsão de morte que desejariam destinar ao outro – sob a forma de sadismo.

Conforme escreve Freud em *O problema econômico do masoquismo* (1924), o masoquismo erógeno se manifesta como o prazer no sofrimento, que se coloca como condição à excitação sexual. Ele resulta de uma parte da pulsão de morte que não foi dirigida para fora, tornando-se um componente da libido cujo objeto só pode ser o próprio indivíduo. Há ocasiões, porém, em que “o sadismo, ou a pulsão de destruição, antes dirigida para fora, projetada, pode ser mais uma vez introjetada, voltada para dentro, regredindo assim à sua situação anterior” (p. 205). Nessas ocasiões, produz-se um masoquismo secundário (somado ao originário), que pode ser do tipo feminino ou moral.

No que se refere ao masoquismo feminino, sua nomenclatura se justifica porque os numerosos relatos de fantasias de espancamento, ou de outros flagelos afins, permitem a conclusão de que “elas colocam o indivíduo numa situação caracteristicamente feminina; elas significam, assim, ser castrado, ou ser copulado, ou dar à luz um bebê” (p. 203). Trata-se, portanto, de uma *posição* feminina, que pode ser detectada em pessoas de ambos os sexos.

Quanto ao masoquismo moral, Freud o descreve como o tipo mais importante e mais destrutivo, em virtude das consequências (na clínica ou na vida cotidiana) que dele podem surgir. Tal advertência se explica pelo afrouxamento da vinculação com o componente erótico, o que faz com que a balança da intricação pulsional pese para o lado da pulsão de morte. Como esclarece Freud,

“Todos os outros sofrimentos masoquistas levam consigo a condição de que emanem da pessoa amada e sejam tolerados à ordem da pessoa. No masoquismo moral essa restrição foi abandonada. O próprio sofrimento é o que importa; ser ele decretado por alguém que é amado ou por alguém que é indiferente não tem importância. Pode mesmo ser causado por poderes impessoais ou pelas circunstâncias; o verdadeiro masoquista sempre oferece a face onde quer que tenha oportunidade de receber um golpe” (p. 206).

Este quadro produz grandes dificuldades clínicas, oriundas do fato de que “o sofrimento acarretado pelas neuroses é exatamente o fator que as torna valiosas para a tendência masoquista” (p. 207). Assim, a reação terapêutica negativa e a forte intensidade da resistência, de maneira geral, caracterizam a psicanálise desses pacientes, que muitas vezes só chega ao fim quando o Destino lhes presenteia com algum evento particularmente infeliz, tal como um casamento mal-sucedido ou uma grave doença orgânica.

A ideia de Destino também é abordada, neste contexto, como um representante paterno, que viria atender à necessidade masoquista de punição, em função de um “sentimento inconsciente de culpa”. Segundo Freud, “Podemos traduzir a expressão ‘sentimento inconsciente de culpa’ como significando a necessidade de punição às mãos de um poder paterno” (p. 211). E ele recupera, neste ponto, formulações de *O eu e o isso* (1923) acerca do supereu, herdeiro das figuras parentais, que passa a ocupar, para o masoquista, o lugar de supereu sádico.

Em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud faz menção a uma estrutura por ele chamada de “supereu cultural” (p. 167). Desta forma, assim como ele concebeu a ação de uma instância psíquica moral, herdeira do complexo de Édipo, que tem como função

observar, julgar e eventualmente punir o eu (FREUD, 1923), analogamente, ele concebeu também a ação de uma instância coletiva com as mesmas funções, atuante no âmbito da civilização (FREUD, 1930). Se, no primeiro caso, o supereu pode atuar de maneira sádica com relação ao eu, isto talvez nos autorize a pensar que o mesmo pode se passar entre o supereu cultural e o indivíduo que se vê ameaçado por suas sanções.

Ora, a noção de um supereu cultural sádico parece estreitamente relacionada à de masoquismo moral, uma vez que, como vimos, o masoquista moral busca satisfazer seu sentimento de culpa e sua necessidade de punição em qualquer oportunidade. Em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud atribui o sentimento de culpa à tensão entre o severo supereu e o eu, derivando esse sentimento do desamparo e da dependência de outras pessoas, e localizando sua origem no medo infantil da perda de amor. Assim como o desamparo, portanto, o sentimento de culpa estaria não só no núcleo da posição masoquista moral, mas também no cerne da relação mais ampla entre sujeito e civilização, desde seus primórdios, na ocasião mítica do assassinato do pai primevo (FREUD, 1913 [1912-13]). Com efeito, o sentimento de culpa funciona como uma espécie de aliado da civilização, na tentativa que ela empreende de “dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 1930, p. 147). Este agente, o supereu, busca assegurar que, na cidade conquistada, não eclodam rebeliões e revoltas libertárias. É evidente que, no contexto deste modo descrito por Freud, o masoquismo do eu se torna conveniente ao intuito do supereu de garantir a paz e a ordem – ainda que, para isso, tenha que voltar contra o eu sua agressividade sob a forma de punição.

Se ampliarmos o nível da relação entre supereu e eu para o nível da relação entre supereu cultural e indivíduo, o masoquista provavelmente também aparecerá aos olhos dos outros como um cidadão moralmente irrepreensível, obediente que é ao preceito de oferecer a outra face a quem quer que o golpeie. Assim como no caso de outros preceitos cristãos – como o que prega o amor ao próximo, comentado por Freud em 1930 –, oferecer a outra face consiste numa ação especialmente cara à civilização, na medida que garante que a agressividade suscitada por um outro hostil não conduza a uma vingança violenta, mas

conduza, antes, a um movimento que preserve o laço com o outro pela introjeção da agressividade.

Esta possibilidade de introjeção, sem dúvida, é favorável ao acordo político e ao contrato social, de modo semelhante como a possibilidade de submeter o inimigo por meio do sadismo é favorável aos objetivos bélicos de derrotá-lo. É neste sentido que podemos conceber a hipótese de que o masoquismo convém à ordem política, assim como o sadismo convém às circunstâncias de guerra. Cabe reafirmar que as manifestações sádicas e masoquistas, no sentido aqui utilizado, confirmam a perspectiva de Deleuze (1967/2009), que associa o sadismo a um caráter de libertinagem, de gozo desenfreado pelo sofrimento do outro, e o masoquismo a um caráter de contrato, que prevê o submetimento em relação ao outro e as regras pelas quais este submetimento deverá se efetuar.

Embora tenhamos detido nossa atenção ao masoquismo moral, relembramos que o masoquismo feminino também implica numa relação de hierarquia e dominação com o outro, que pode igualmente servir a um projeto político de dominação normativa. Esta ideia é defendida por Joel Birman (2006) ao reconhecer, no âmbito da modernidade, um processo de masoquização dos sujeitos, que se expressa de maneira particularmente notável na atualidade. De acordo com este autor,

“Diante da impossibilidade do sujeito de afrontar a dor produzida pelo desamparo, surge como solução imediata e, de maneira submissa, a colagem ao outro, considerado poderoso e do qual espera proteção para os seus infortúnios. (...) Não obstante a humilhação que tal posição possa implicar para o sujeito, este prefere isso a permanecer entregue ao seu desamparo” (p. 52).

Acontece, porém, que o pacto masoquista, a despeito das vantagens que concede ao sujeito desamparado, tende a produzir configurações patológicas diversas, como os quadros depressivos, tão recorrentes na contemporaneidade. O abuso de substâncias também é acrescentado por Birman à constelação atual de perturbações masoquistas, sendo fomentado pelo avanço desenfreado de uma tendência maciça à medicalização do sofrimento, impulsionada pelo desenvolvimento da psicofarmacologia e das neurociências.

Este último caso nos remete ao filme *Fahrenheit 451* (França, 1966), dirigido por François Truffaut com base no romance homônimo de Ray Bradbury. A narrativa se situa numa sociedade ditatorial futura, onde todos os livros são proibidos e os cidadãos orientados a tomar pílulas coloridas para lidar com seus sentimentos inquietantes. A pílula de determinada cor é estimulante, a de outra é tranquilizante, e pelo consumo de tais psicotrópicos se torna possível extinguir qualquer moção que denuncie um eventual descontentamento diante da ordem totalitária vigente. A proibição da leitura serve ao mesmo propósito, assegurada pelo trabalho dos “bombeiros” que, ao invés de apagar incêndios, queimam com urgência qualquer edição clandestina encontrada. Disciplinados e docilizados, os cidadãos se adaptam a suas rotinas sem expressar qualquer tipo de questionamento – à exceção de um grupo dissidente que sustenta uma espécie de resistência através da memorização de livros clássicos em perigo de extinção.

O filme de Truffaut, apesar de se passar num tempo futuro, nos remete, por sua vez, a um livro relativamente antigo e que, no entanto, ainda se mantém surpreendentemente atual. Trata-se do *Discurso sobre a servidão voluntária*, escrito por Étienne de la Boétie em 1549, quando o escritor francês contava apenas 18 anos de idade. Atento à condição dos sujeitos que se encontram privados de sua liberdade, assim como à dos déspotas que os tiranizam, La Boétie se pergunta como é possível que tantos homens, tantas cidades ou tantas nações se submetam a um só tirano. E conclui que não é exatamente o tirano que detém o poder de privar seus súditos de liberdade: historicamente, construiu-se um processo pelo qual os próprios povos decidiram renunciar a sua liberdade em favor de um tirano, assumindo com ele uma relação de servidão voluntária. Sem conseguir responder por que os homens escolhem fazer esta renúncia, o autor discorre sobre a perenidade da tirania como modelo de dominação, produzido e reproduzido justamente pela vontade de submissão. Uma das estratégias encontradas pelos tiranos para buscar manter tal dominação, uma vez instituída, é o oferecimento de passatempos lúdicos, um dos componentes essenciais da antiga fórmula romana *panem et circenses*. Nesta estratégia populista, os teatros, jogos e outros espetáculos públicos teriam como propósito entreter e compensar os homens por sua liberdade renunciada. E é curioso notar que La Boétie se

refere textualmente a esses eventos como *drogas*, as quais desempenham a função de aparatos de servidão.

Birman (2006) recorre ao perturbador conceito de servidão voluntária, tal como enunciado por La Boétie, para denunciar a passagem histórica de um tempo de servidão involuntária (no mundo medieval, regulado pela onipotência divina) para um tempo de servidão voluntária (no mundo moderno, centrado na razão e no discurso científico):

“A construção do Estado moderno e do poder absoluto, revelando a nova ordem do mundo centrada no registro político, indicou que a dominação sobre os homens desceu do céu estrelado para o mundo sublunar, realizando-se agora pela mediação da vontade daqueles” (p. 22).

Esta servidão voluntária moderna, pela qual os homens conferem poder a representantes políticos que se propõem a mediar seus interesses, tem expressões no próprio texto de Freud, particularmente em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), onde se lê que “Um grupo é um rebanho obediente, que nunca poderia viver sem um senhor” (p. 91). Esta imagem ilustra de forma emblemática o modo como Freud concebeu a organização do poder entre os homens, que passa por um movimento de submissão das massas em relação a seus respectivos líderes.

É esta tendência à submissão coletiva que promove a inquietação do protagonista do filme *Clube da luta* (*Fight Club*, EUA, 1999), dirigido por David Fincher. O personagem é um homem ordinário de classe média, descontente com sua existência anônima e perfeitamente adaptada às exigências de seu ofício medíocre como executivo numa companhia de seguros. Atormentado por episódios recorrentes de insônia, ele busca alívio para suas crises existenciais aderindo a grupos de mútua ajuda, mas só encontra de fato este alívio uma vez que liberta sua agressividade latente numa luta braçal e imprevista contra um desconhecido. Desde então, os dois fundam juntos um clube de lutas clandestino, que passa a ser frequentado por outros sujeitos igualmente ansiosos por se libertar da opressão social que os acomete através da livre expressão de sua agressividade pela força. Apesar de existir um contrato entre os frequentadores, composto de sete regras explícitas, a

clandestinidade do clube da luta se mantinha necessária, devido à inadequação de seus preceitos primeiros ao contrato social mais amplo. Não por acaso, uma dessas regras explícitas é a de não mencionar a existência do clube a pessoas que não pertençam a ele. De modo semelhante, grande parte das práticas sexuais coletivas – como aquelas que têm lugar nos chamados clubes de *swing*, onde diferentes casais se engajam em práticas de sexo grupal – é norteadas por uma série de regras claras, o que não impede que essas práticas também se mantenham restritas a um contexto considerado clandestino, desviante e perverso.

Ao situar o livre exercício da violência contra o outro no registro da resistência a uma tendência normatizante, que induz o sujeito a pagar com seu mal-estar o preço de se adaptar aos ditames da civilização, o filme *Clube da luta* nos ajuda a pensar num contraponto possível ao processo de masoquização favorecido pelo projeto normativo moderno. Tal contraponto se aproxima da perspectiva de Sade, segundo a qual “O exercício da crueldade pelo sujeito seria uma maneira de afirmação de si e da constituição do poder sobre o outro” (BIRMAN, 2009b, p. 329).

Podemos supor que nem todos os sujeitos inclinados a satisfazer suas pulsões sádicas se contentem com a solução masoquista (e diplomática) de retorná-las ao eu. Entre esses sujeitos, haveria alguns que buscam uma satisfação direta para o seu sadismo, dirigindo a pulsão de morte no sentido da agressão ou dominação do outro. Portanto, no contexto da masoquização normativa, o sadismo pode ser interpretado como uma possibilidade de reação ou resistência – não no sentido da resistência ao desejo, mas no sentido do desejo de resistência, conforme articulado por Birman (2006b) à discussão sobre o poder.

O caráter de ameaça à civilização, associado a este tipo específico de reação sádica, explicaria por que os maiores sádicos da história da humanidade foram perseguidos e execrados pelos defensores da ordem política instituída, à qual eles ofereceram resistência com sua libertinagem desatenta às regras do contrato social. O melhor exemplo disto, provavelmente, nos é dado pela biografia do próprio Sade, que foi preso diversas vezes e escreveu alguns de seus livros mais importantes no cárcere.

Tais considerações já nos permitem finalizar o terceiro e último capítulo desta dissertação. Passemos, a seguir, a algumas conclusões a que pude chegar a partir da presente pesquisa.

CONCLUSÕES

A trilha percorrida até aqui possibilitou uma sistematização de alguns dos aspectos mais importantes do pensamento freudiano sobre a violência, a guerra e a política, enfatizando o entrecruzamento destas diferentes temáticas em Freud.

Arrisco-me, então, nessas páginas finais, a formular três tópicos a título de conclusão. Estes tópicos são, por um lado, resultado da pesquisa que me empenhei em realizar e expor neste trabalho, e por outro lado, apontamentos passíveis de ser desdobrados em pesquisas futuras.

a) SADISMO E MASOQUISMO NA GUERRA E NA POLÍTICA

Nas minhas palavras de Introdução, teci uma breve crítica aos discursos dominantes sobre a violência, cuja maioria tende a atribuí-la exclusivamente a fatores – históricos, sociais, econômicos, políticos ou patológicos – que parecem desprezar a responsabilidade do sujeito ao empreender ou sofrer uma ação violenta. Como contraponto a esta tendência, o discurso psicanalítico talvez seja o mais habilitado a considerar a temática da violência por um ponto de vista que, ao contrário, inclui necessariamente o sujeito na teia de suas expressões violentas, embora considere também que um fenômeno violento deve ser sempre entendido como produto de uma sobredeterminação de fatores.

Ora, poucos tópicos da teoria freudiana envolvem uma articulação tão clara entre violência e escolha do sujeito quanto o sadomasoquismo. Afinal, nos fenômenos sadomasoquistas, entra em jogo um gozo do sujeito associado à dominação do outro ou ao ser dominado por ele, o que pode se expressar através de atitudes extremamente violentas.

Embora as moções sadomasoquistas não tenham sido abordadas explicitamente por Freud no contexto da guerra e da política, decidi elencá-las entre as moções violentas relacionadas a esses dois contextos. Agi desta forma partindo do próprio discurso de Freud, que estabelece associações diretas entre as moções sádicas e masoquistas e outras moções

violentas como a agressividade, a destrutividade, o ódio, a dominação e a crueldade. Tal decisão teve como objetivo reforçar minha aposta, à luz da psicanálise, de que os sujeitos que se engajam numa guerra ou que se submetem a uma ordem política não são meros fantoches ao sabor das decisões de seus líderes ou de certos fatores ambientais.

Sublinhando esta perspectiva, que considera a escolha do sujeito como determinante de suas ações, discorri sobre situações em que a escolha por uma posição sádica ou masoquista é favorecida por um estado de coisas específico. Foi assim que associei as manifestações sádicas de alguns sujeitos engajados numa guerra ao fato de que, nos campos de batalha, se encontram afrouxadas as exigências morais que normalmente o induzem a reprimir suas moções de violência dirigidas ao outro. Dito de outra maneira, as moções sádicas que se mantinham recalcadas ou inibidas nesses sujeitos encontram, na guerra, uma oportunidade de se satisfazer diretamente. Mais do que isso: as manifestações sádicas podem ser vistas inclusive como favoráveis aos interesses da guerra, que por princípio requer um investimento no sentido da dominação violenta do adversário. Por outro lado, as manifestações masoquistas podem ser favoráveis aos interesses da ordem política civilizada, a qual exige, inversamente, a supressão das moções sádicas. Como sabemos, com Freud (1915*b*), que não é possível levar a cabo a supressão completa de uma pulsão, supomos que o sujeito se veja obrigado a conferir a suas moções sádicas um outro destino diferente da satisfação direta, que pode vir a ser o de convertê-las em moções masoquistas. Dirigindo a agressividade contra o seu próprio eu, o sujeito prefere pagar o preço de seu masoquismo a desobedecer à exigência civilizatória de preservar os laços sociais dos efeitos destrutivos da pulsão de morte.

Se assumimos que essas duas posições constituem escolhas – favorecidas pelas circunstâncias de guerra ou de política, e favoráveis a elas –, é evidente que tais escolhas não podem ser atribuídas a todos os sujeitos envolvidos num cenário de guerra ou de ordem política. Outros sujeitos poderão lidar com estes mesmos cenários de maneiras diferentes, como no caso dos neuróticos de guerra citados por Freud em 1920, os quais vivenciaram como traumáticas suas experiências enquanto combatentes e mergulharam na angústia solitária e recorrente promovida pela compulsão à repetição.

Ainda assim, concluímos que diversas expressões sádicas ou masoquistas podem ser compreendidas a partir de um olhar que associa, respectivamente, uma prevalência do sadismo nas ocasiões de guerra e uma prevalência do masoquismo nas situações de estabilidade política. Esta última associação parece mais nebulosa à nossa observação, talvez em virtude do caráter geralmente silencioso da pulsão de morte envolvida no masoquismo. Por este motivo, tornaram-se preciosas para a elucidação desse assunto as contribuições tantas vezes referidas de Birman, autor que se debruça sobre várias facetas da masoquização associada à política e à civilização, em especial no âmbito da contemporaneidade.

b) A POLÍTICA É, POR ASSIM DIZER, O NEGATIVO DA GUERRA

Retornando novamente à Introdução deste trabalho, lembro ao leitor que formulei uma pergunta em tom hipotético: seriam as moções de violência manifestas na guerra as mesmas moções que se encontram latentes nos períodos em que reina o acordo político? Convém, agora, tentar responder a esta indagação.

A despeito da reconhecida importância das múltiplas expressões de violência apresentadas na obra freudiana, escolhi abordar duas dessas expressões que me parecem prioritárias ao estudo da guerra e da política em Freud. São elas: a violência como efeito da pulsão de morte e a violência envolvida no estabelecimento e na manutenção da civilização.

É bastante evidente que esta última modalidade está implicada nos processos políticos, como Freud deixou claro desde *Totem e tabu* (1913 [1912-13]). Entretanto, não é tão evidente que ela esteja igualmente implicada nos processos de guerra, o que nos obriga a desdobrar essa dupla função da violência de *estabelecer* e *manter* a civilização. Uma guerra pode conduzir a um equilíbrio político provisoriamente estável; logo, a própria guerra – ou as revoluções, ou o banquete antropofágico dos irmãos parricidas da horda primeva – seria a expressão máxima da violência implicada no *estabelecimento* da civilização e da ordem política. Quanto à violência implicada na *manutenção* da civilização, é difícil atribuí-la à guerra, cuja função de *ruptura* da ordem vigente parece

mais evidente do que a de manutenção desta. Na guerra, ocorreria algo mais próximo ao que Birman (2009) denomina de violência real, em oposição à violência simbólica e estruturante de que alimenta a civilização. Não obstante, é fundamental ter em mente que, da desestabilização produzida pela guerra, pode vir a ser instituída uma nova ordem estável, que contará com seus próprios meios para se manter vigente.

No tocante à outra modalidade de violência priorizada, a violência como efeito da pulsão de morte, não parece haver dúvidas de que ela se faça presente tanto na guerra, de modo explícito e particularmente destrutivo, quanto na política, de modo implícito ou escamoteado, porém perceptível em fenômenos como o narcisismo das pequenas diferenças. A própria agressividade da qual deriva o mal-estar na civilização seria um índice bastante óbvio desta presença discreta da pulsão de morte, que atravessa até mesmo as relações mais amigáveis entre os homens.

Num sentido *lato*, não seria de todo equivocado aproximarmos o cenário mortífero da guerra ao caráter destrutivo da pulsão de morte, e o cenário ordenado da política à propriedade de Eros de agrupar unidades cada vez maiores. De fato, é tentador atribuímos à guerra o estatuto de metáfora da pulsão de morte, e à política o estatuto de metáfora da pulsão de vida. No entanto, Freud nos ensinou que nenhum desses dois tipos de pulsão age de maneira isolada, muito embora, em algumas circunstâncias, um ou outro tipo se faça notar por sua prevalência.

É neste sentido que tendemos a considerar correta, a esta altura, a hipótese de que as moções de violência manifestas na guerra são as mesmas moções que se encontram latentes nos períodos em que reina o acordo político.

No primeiro dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud escreve que “a neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão” (1905, p. 157). Isto não significa dizer que neurose e perversão constituem pólos dicotômicos que se anulam. Pelo contrário: tal afirmação sublinha a existência de elementos perversos que atuam no funcionamento neurótico de modo implícito, porque recalçados ou inibidos.

Por analogia, tendo em vista as considerações apontadas aqui, podemos concluir que a civilização é, por assim dizer, o negativo da barbárie – ou, como prefere Birman (2006c), a barbárie habita o coração da civilização. Ou, ainda, podemos concluir que a política é, por

assim dizer, o negativo da guerra, de modo que as moções violentas que se expressam na guerra se encontram, em estado latente, no funcionamento político.

c) POR QUE O PACIFISMO?

Condicionado pela tragicidade característica de seus últimos escritos, Freud (1937) sugeriu que a psicanálise seria “a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’ quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios” (p. 282). As outras duas, segundo ele, seriam a educação e o governo, ambas condenadas à frustração em seus projetos normatizantes de dominar – ou, preferencialmente, abolir – a perversidade polimorfa das pulsões.

Ciente desta dificuldade, Freud escreve a Einstein, em 1932:

“de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens. (...) Também os bolchevistas esperam ser capazes de fazer a agressividade humana desaparecer mediante a garantia de satisfação de todas as necessidades materiais e o estabelecimento da igualdade, em outros aspectos, entre todos os membros da comunidade. Isto, na minha opinião, é uma ilusão” (p. 254-255).

Tendo isto em vista, Freud concorda com um ponto já levantado por Einstein em sua carta: “As guerras somente serão evitadas com certeza, se a humanidade se unir para estabelecer uma autoridade central a que será conferido o direito de arbitrar todos os conflitos de interesses” (p. 250). Não obstante, ainda duvida de que uma instituição deste tipo será efetivamente dotada do poder necessário para realizar tamanha façanha. Se dirigirmos nossa atenção para a organização que se propõe a desempenhar este nobre papel pacificador na atualidade, a Organização das Nações Unidas, constataremos sem dificuldades que uma série de problemas a impossibilitam de desempenhá-lo de fato. Entre estes problemas, salta aos olhos a influência de determinados países – notadamente os Estados Unidos – sobre as decisões em pauta na agenda da ONU, no que se refere, por

exemplo, às ameaças declaradas à soberania das nações orientais engajadas em desenvolver sua tecnologia nuclear. É, no mínimo, curioso que o principal porta-voz do apelo por um controle internacional das armas nucleares seja não somente o país mais belicoso da contemporaneidade, como também o país que fez dessas mesmas armas, durante a Segunda Guerra Mundial, o uso mais sanguinário e devastador da história da humanidade, produzindo o maior ataque já empreendido contra uma população civil e provocando centenas de milhares de mortes nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki.

Assim sendo, ainda nos dias atuais, fazemos nossas as palavras de Freud (1933 [1932]) ao lamentar que

“parece condenada ao fracasso a tentativa de substituir a força real pela força das ideias. Estaremos fazendo um cálculo errado se desprezarmos o fato de que a lei, originalmente, era força bruta e que, mesmo hoje, não pode prescindir do apoio da violência” (p. 251).

Diante do reconhecimento de que as moções violentas, inevitavelmente, constituem o ser humano e permeiam as relações sociais por ele tecidas, poderíamos fazer como Freud e inverter a pergunta que resume as preocupações de Einstein – por que a guerra? – para formularmos uma outra pergunta: por que o pacifismo? Ou, dito de outra maneira, por que assumimos a tendência a repudiar a guerra e defender o acordo político?

Se retornarmos ao artigo *Reflexões para os tempos de guerra e de morte* (1915), leremos a seguinte ponderação de Freud relativa ao pacifismo:

“pode-se perceber a necessidade biológica e psicológica do sofrimento na economia da vida humana e, contudo, condenar a guerra, tanto em seus meios quanto em seus fins, e ansiar pela cessação de todas as guerras” (p. 285).

Freud busca justificar esta posição em 1932, quando escreve que “somos pacifistas porque somos obrigados a sê-lo, por motivos orgânicos, básicos” (p. 257). E atribui a própria existência do pacifismo a duas características da civilização: “o fortalecimento do

intelecto, que está começando a governar a vida pulsional, e a internalização dos impulsos agressivos com todas as suas conseqüentes vantagens e perigos” (p. 258). Em suma, seu argumento é de que o nosso repúdio pacifista à guerra, diretamente ligado ao princípio do direito à vida – e por isso Freud se refere a “motivos orgânicos” (DERRIDA, 2001) –, surgiu como um resultado do processo civilizatório ao qual nos encontramos submetidos. E ele acrescenta que não se trata apenas de “um repúdio intelectual e emocional; nós, os pacifistas, temos uma intolerância *constitucional* à guerra, digamos, uma idiossincrasia exacerbada no mais alto grau” (FREUD, 1933 [1932], p. 258; grifo do autor).

Freud admite que não há como prever quanto tempo seria necessário para que toda a humanidade se tornasse pacifista. Entretanto, ainda sustenta que

“pode não ser utópico esperar que esses dois fatores, a atividade cultural e o justificado medo das conseqüências de uma guerra futura, venham a resultar, dentro de um tempo previsível, em que se ponha um término à ameaça da guerra. Mas uma coisa *podemos* dizer: tudo o que estimula o crescimento da civilização trabalha simultaneamente contra a guerra” (p. 259; grifo do autor).

Deste modo, já que “não há maneira de eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem”, pode-se ao menos “tentar desviá-los num grau tal que não necessitem encontrar expressão na guerra”. E Freud aponta dois caminhos possíveis para que se leve a cabo esta tentativa de “combate indireto à propensão à guerra” (p. 255).

O primeiro caminho tem base no pressuposto de que o desejo de aderir à guerra é um efeito da pulsão de destruição; logo, tudo aquilo que se contrapõe à pulsão de morte e favorece o estreitamento dos vínculos entre os homens, pela ação de Eros, deve atuar contra a guerra. Tais vínculos podem ser de amor ou de identificação, e têm em comum a propriedade de tornar possível uma espécie de comunhão de sentimentos e interesses.

O segundo caminho, também relacionado com as propriedades atribuídas aos laços libidinais entre os sujeitos, tem base no pressuposto de Freud de que os homens se dividem entre líderes e seguidores. Os últimos, embora sejam mais numerosos, “têm necessidade de uma autoridade que tome decisões por eles e à qual, na sua maioria, devotam uma

submissão ilimitada”. Freud sugere então que se dê atenção à “educação da camada superior de homens dotados de mentalidade independente” (p. 256). Contudo, não nos fornece indícios de como esta educação possa ou deva ser conduzida. Ademais, tal sugestão parece entrar em contradição com afirmativas encontradas em outras de suas obras – inclusive no texto de 1937, anteriormente citado por situar a educação entre as chamadas profissões ‘impossíveis’.

Vista por este prisma, a defesa do pacifismo, que Freud se empenhou por elaborar em 1915 e 1932, não soa condizente com suas reflexões mais amplas sobre a violência, a guerra e a política. Como observa Birman (2009),

“Freud reconheceu que a história humana seria marcada pela oposição entre paz e guerra, que, com variações, atravessam a nossa história e a modulam. Portanto, o ideário da paz perpétua, enunciado por Kant no contexto do Iluminismo e signo maior da maioria da razão, não teria sustentação. Nesse sentido, Freud não é um pacifista, já que, apesar de pretender que a paz exista, reconhece que a guerra é uma possibilidade sempre presente no horizonte social e histórico” (p. 68).

Partindo desta assertiva, Birman conclui que “Freud não é ingênuo do ponto de vista político – como Einstein, aliás –; ele se aproxima de uma leitura realista das relações entre guerra e paz” (p. 68).

No entanto, outra perspectiva sobre o assunto é apresentada por Derrida (2001), que confere um estatuto específico à defesa do pacifismo tecida por Freud, além de questionar a tendência a se atribuir certa ingenuidade à posição assumida por Einstein em 1932. Relendo a troca de cartas entre os dois, Derrida elogia o fato de que o físico levanta uma questão fundamental em seu debate com Freud: a questão da soberania. Para o filósofo, ao reconhecer as dificuldades implicadas no abandono ao menos parcial, por parte de cada nação, de sua própria soberania, Einstein demonstra reconhecer também “a finitude das instituições humanas e as ‘potentes forças psicológicas’ que paralisam os esforços que visam [à] justiça internacional” (DERRIDA, 2001, p. 32-33). E Einstein teria ido ainda mais longe, ao atribuir textualmente às classes governantes o que encontramos em algumas

traduções para a língua portuguesa como “desejo de poder” ou “fome de poder político” – no original alemão, *das Nachtbedürfnis*, termo que poderia ser traduzido por *craving for power*, em inglês, ou *besoin de puissance politique*, em francês.

Segundo a análise de Derrida (2001),

“Malgrado a ingenuidade que Freud lhe atribui quanto às coisas da psique, Einstein levanta uma hipótese que vai no mesmo sentido do que será a resposta de Freud, a saber, aquela de uma pulsão de crueldade (quer dizer, no fundo, uma pulsão de morte), o que vai de par, sem se reduzir a isso, com aquela pulsão de poder (*Bemächtigungstrieb*) que tem lugar original em *Além do princípio do prazer*” (p. 33).

O mesmo texto de Derrida aborda um segundo ponto mencionado por Birman (2009) quando sugere que Freud não seria propriamente um pacifista. Pois o texto de Derrida nos permite a leitura de que a defesa do pacifismo por parte de Freud, antes de ser inconsistente em relação ao conjunto de sua obra, constitui sobretudo uma tomada de posição ética. Trata-se, então, não de uma esperança ingênua e injustificada, mas de uma defesa da “responsabilidade a ser assumida neste sentido”, não obstante o reconhecimento da “existência irrevogável de pulsões de ódio e de destruição” (DERRIDA, 2001, p. 73-74).

O relativo pacifismo de Freud, se pudermos de fato lhe atribuir esta característica, encontraria expressão na sua proposta de, já que não é possível erradicar as pulsões de crueldade, “fazer de tal sorte que essas pulsões cruéis sejam desviadas, diferidas e não encontrem sua expressão na guerra” (p. 75), ou seja, “fazer jogar a força antagonista de Eros, o amor e o amor à vida, contra a pulsão de morte” (p. 75-76). De acordo com a interpretação dada por Derrida (2001) à proposta freudiana,

“O que *é preciso* cultivar (uma obrigação ética, jurídica, política) é uma transação diferencial, uma economia do meandro e da diferença, a estratégia, pode-se mesmo dizer o método (...) do encaminhamento *indireto*. Uma via indireta, sempre indireta, de combater a crueldade” (p. 75, grifos do autor).

É inegável que, para Freud, a possibilidade da guerra se mantém constantemente presente no horizonte social e histórico. Negar este fato corresponderia a negar toda a construção a que chegamos por meio da presente pesquisa. Também é inegável que, em suas considerações a respeito do embate entre Eros e pulsão de morte, Freud sempre evitou lançar mão de um julgamento moral que viesse a condenar uma das duas classes de pulsão e valorizar a outra, pois sabia que “não existe vida sem a concorrência das duas forças pulsionais antagonistas” (PEREIRA, 2006, p. 300).

Por outro lado, não se pode ignorar o fato de que a psicanálise freudiana se fundou sobre uma aposta na palavra, no poder transformador da palavra – palavra que dá consistência ao laço com o outro pela via partilhada da linguagem. Se, no âmbito da clínica, a elaboração por meio da fala dirigida ao analista oferece uma alternativa às vias incertas da atuação (FREUD, 1914), no âmbito da civilização, podemos supor que a palavra dirigida ao outro também ofereça uma alternativa às vias incertas da força bruta. É neste sentido que nos parece improvável que um psicanalista não se oponha a práticas violentas radicais, alheias a qualquer possibilidade de solução dialógica, como a pena de morte, a tortura, o genocídio e outras modalidades de violência real.

Guardadas as diferenças óbvias entre uma e outra, a psicanálise e a política têm em comum a característica de apostarem, cada uma à sua maneira, nos efeitos estruturantes da linguagem. Apesar de constituída e mantida pela violência, a ordem política envolve também uma possibilidade de diálogo e negociação, que se encontra fragilizada ou mesmo inexistente nos enfrentamentos bélicos. Talvez seja este um dos motivos que levaram Freud a se engajar em responder à questão levantada por Einstein, buscando alternativas para a promoção de um acordo político entre os homens, mesmo ciente da impossibilidade de se erradicarem as pulsões de ódio e de destruição.

Se este acordo, um dia, prevalecerá ou não – eis uma dúvida que persiste a despeito de nossa posição ética em defesa de uma ou outra possibilidade. Da mesma forma que nas últimas linhas de *O mal-estar na civilização* (1930) é deixado em aberto o desfecho da luta entre Eros e a pulsão de morte, nas últimas linhas desta dissertação permanece em aberto o desfecho da dialética entre guerra e política, sobre a qual se desdobra a história da

humanidade desde seus tempos mais remotos. Mas quem poderá prever este desfecho, e com que resultado?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE FREUD:

FREUD, S. (2006) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

(1893-95) “Estudos sobre a histeria”, v. 2.

(1900) “A interpretação dos sonhos”, v. 4 e v. 5.

(1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, v. 7.

(1905 [1901]) “Fragmento da análise de um caso de histeria”, v. 7.

(1911) “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia”, v. 12.

(1914) “Recordar, repetir e elaborar: Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II”, v. 12.

(1914b) “Sobre o narcisismo: Uma introdução”, v. 14.

(1915) “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, v. 14.

(1915b) “A pulsão e seus destinos”, vol. 14.

(1916-17 [1915-17]) “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, v. 15 e v. 16.

(1917 [1915]) “Luto e melancolia”, v. 14.

(1920) “Além do princípio de prazer”, vol. 18.

(1921) “Psicologia das massas e análise do eu”, v. 18.

(1926 [1925]) “Inibição, sintoma e angústia”, v. 20.

FREUD, S. (1976) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

- (1908) “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, v. 9.
- (1909) “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”, v. 10.
- (1909b) “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, v. 10.
- (1923) “O eu e o isso”, v. 19.
- (1924) “O problema econômico do masoquismo”, v. 19.
- (1933 [1932]) “Por que a guerra?”, v. 22.
- (1933 [1932]b) “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”, v. 22.

FREUD, S. (1975) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

- (1937) “Análise terminável e interminável”, v. 23.

FREUD, S. (1974) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

- (1913 [1912-13]) “Totem e tabu: Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos”, v. 13.
- (1927) “O futuro de uma ilusão”, v. 21.
- (1930) “O mal-estar na civilização”, v. 21.

OUTROS AUTORES:

BIRMAN, J. (1999) “Psicanálise, negatividade e heterogêneo: Como a psicanálise pode ser obstáculo para a barbárie?”, in *Cadernos da Psicanálise*, SPCRJ, n. 18, v. 15. Rio de Janeiro, p. 89-107.

BIRMAN, J. (2006) “A servidão”, in *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- BIRMAN, J. (2006b) “Genealogia da resistência”, in *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIRMAN, J. (2006c) “Nas fronteiras da barbárie”, in *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIRMAN, J. (2007) *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIRMAN, J. (2009) “Violência, segregação e formas de subjetivação”, in *Cadernos sobre o mal: Agressividade, violência e crueldade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIRMAN, J. (2009b) “A biopolítica na genealogia da psicanálise”, in *Cadernos sobre o mal: Agressividade, violência e crueldade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIRMAN, J. (2009c) “Arquivo da agressividade em psicanálise”, in *Cadernos sobre o mal: Agressividade, violência e crueldade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARDOSO, M. R. (2001) “Adolescência e violência: Uma questão de ‘fronteiras?’”, in *Adolescência: Reflexões psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Nau / Faperj.
- CLAUSEWITZ, K. V. (1832/1979) *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes.
- COSTA, J. F. (2003) *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.
- CUNHA, A. G. (2007) *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon. 3ª. edição.
- DADOUN, R. (1998) *A violência: Ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: Difel.
- DELEUZE, G. (1967/2009) *Sacher-Masoch: O frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DERRIDA, J. (2001) *Estados-da-alma da psicanálise: O impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta.
- FOUCAULT, M. (1975/1984) *Vigiar e punir: O nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FOUCAULT, M. (1975-76/2005) *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.

- FOUCAULT, M. (1979/1989) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- GAY, P. (2001) “Modernismo”, in *A experiência burguesa: Da rainha Vitória a Freud – Guerras do prazer*, v. 5. São Paulo: Companhia das Letras.
- LA BOÉTIE, E. (1549/1987) *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. (2008) *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- MAIA, M. S. (2003) “Repetição, trauma e afetação: Implicações clínicas”, in *Extremos da alma: Dor e trauma na atualidade e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Garamond.
- MELMAN, C. (2003/2008) “O que me torna violento?”, in *A prática psicanalítica hoje: Conferências*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano.
- PEREIRA, S. W. (2006) “As pulsões de morte e seus derivados: Os avatares da teoria”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- RAPOPORT, A. (1979). “Prefácio”, in CLAUSEWITZ, K. V. *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. (1998) *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- RUDGE, A. M. (2009) *Trauma*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, M. (1919/1967) “A política como vocação”, in GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. (orgs.). *Max Weber: Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

OUTRAS FONTES CITADAS:

Literatura

HOMERO. (2003) *Iliada*. São Paulo: Arx.

RODRIGUES, N. (1958/2008) “Maldade”, in *O marido humilhado: Histórias inéditas da vida como ela é*. Rio de Janeiro: Pocket Ouro.

SARAMAGO, J. (1995) *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras.

Teatro

ÉSQUILO. (2004) “Agamêmnon”. São Paulo: Iluminuras / Fapesp.

EURÍPIDES. (2005) “Ifigênia em Áulis”, in *Ifigênia em Áulis, As fenícias, As bacantes*. Rio de Janeiro: Zahar.

PLAUTO, T. (2003) “A comédia dos burros”. Lisboa: Edições 70.

Cinema

“Arquitetura da destruição” (*Architektur des Untergangs*). Dir.: Peter Cohen. Alemanha, 1989.

“Círculo de fogo” (*Enemy at the Gates*). Dir.: Jean-Jacques Annaud. Estados Unidos, 2001.

“Clube da luta” (*Fight Club*). Dir.: David Fincher. Estados Unidos, 1999.

“Fahrenheit 451”. Dir.: François Truffaut. França, 1996.

“Intervalo clandestino”. Dir.: Eryk Rocha. Brasil, 2006.

“No vale das sombras” (*In the Valley of Elah*). Dir.: Paul Haggis. Estados Unidos, 2007.

“O senhor das moscas” (*Lord of the Flies*). Dir.: Harry Hook. Estados Unidos, 1990.

Imprensa

“Soldado fuzila companheiros”, in *Globo On-line*, 12/05/2009. Disponível em: www.mre.gov.br/portugues/noticiario/nacional/selecao_detalhe3.asp?ID_RESENHA=575609. Acesso em 14/10/2009.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)