

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LUCIANA NORAT COELHO

**Freud: violência e cultura.**

Belém/PA

2015

Luciana Norat Coelho

**Freud: violência e cultura.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito obrigatório para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Ph.D. Mauricio Rodrigues de Souza.

Belém/PA

2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) Sistema de  
Bibliotecas da UFPA

---

Coelho, Luciana Norat, 1986 -  
Freud: violência e cultura / Luciana Norat Coelho. –  
2015.

Orientador: Mauricio Rodrigues de Souza. Dissertação (Mestrado) -  
Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belém, 2015.

1. Psicanálise. 2. Violência. 3. Psicanálise e cultura. 4. Freud, Sigmund,  
1856-1939. I. Título.

CDD 22. ed. 150.1952

---

Luciana Norat Coelho

**Freud: violência e cultura.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito obrigatório para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Ph.D. Mauricio Rodrigues de Souza.

Apresentado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

Conceito: \_\_\_\_\_.

Banca Avaliadora:

\_\_\_\_\_ - Orientador

Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza

Universidade Federal do Pará

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Universidade Federal do Pará

\_\_\_\_\_

Profa. Dra. Maria Isabel Fortes

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pela vida que me proporcionaram. Em especial à minha mãe, que jamais mediu esforços por todos nós.

Ao meu orientador, Prof. Mauricio Rodrigues de Souza, pela disponibilidade, atenção, cuidado, paciência infindável e, sobretudo, pelo incentivo ímpar em me encorajar a trilhar um caminho próprio.

Ao Prof. Ernani Chaves, pelas inestimáveis contribuições na ocasião da qualificação, indicando ricos caminhos de reflexão e, posteriormente, por ter solícitamente aceitado o pedido de participar da banca final.

À Profa. Isabel Fortes, pela disponibilidade e por ter gentilmente acolhido o convite em ler e comentar minha dissertação.

À Profa. Roseane Nicolau, pelo acolhimento, respeito e reconhecimento e pelas ricas observações feitas na qualificação e ao longo do percurso de mestrado.

Aos colegas do programa de pós-graduação que fizeram com que o trajeto do mestrado fosse ainda mais rico e frutífero, em especial Carolina Malcher, Ana Elizabeth Luna e à querida Barbara Sordi, que tantas vezes se disponibilizou a discutir a psicanálise e a compartilhar as angústias e satisfações do percurso de pesquisadora.

À Arthur Coelho, irmão e amigo, pelas dicas pontuais com as regras da língua portuguesa.

À Sandro Cardoso, pelo incansável incentivo.

*“Não falava do teu filho, falava das mulheres e de como geram os seres que somos, se não será por vontade delas, se é que o sabem, que cada um de nós é este pouco e este muito, esta bondade e esta maldade, esta paz e esta guerra, revolta e mansidão”.*

*(O Evangelho Segundo Jesus Cristo, José Saramago).*

## RESUMO

Sem se configurar como um fenômeno novo, a violência é um dos temas mais discutidos e preocupantes nos dias atuais, trazendo desafios nada desprezíveis para diversos campos do saber. Nestes termos, ao considerar as ferramentas conceituais oferecidas pela psicanálise como particularmente relevantes para um debate sobre o assunto, o presente trabalho detém como principal objetivo pesquisar os modos como a violência é abordada no pensamento de Freud, mais especificamente nas suas articulações com a cultura. Em termos metodológicos, trata-se de um estudo de natureza conceitual e histórica que, pela via de um levantamento bibliográfico, destaca em um primeiro momento o contexto teórico referente ao artigo *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*. Em seguida, são apresentadas e debatidas importantes mudanças realizadas no discurso freudiano referente às inter-relações entre violência e cultura, especialmente entre 1915 e 1932, culminando com uma leitura pormenorizada do texto *Por que a Guerra*. Tal linha de investigação conduz à conclusão de que a psicanálise, pontuando o caráter violento do estabelecimento da cultura e sustentado que a violência está na origem do poder, contrapõe-se a grande parte dos discursos que abordam a temática que apontam para uma lógica que aparta bárbaros de civilizados, violentos de pacíficos. Deste modo, a pesquisa defende que a psicanálise tem algo de singular a dizer sobre a questão da violência e, assim, sublinha o que o discurso psicanalítico pode oferecer como alternativa aos discursos dominantes sobre a violência.

**Palavras-chave:** pensamento freudiano; violência; cultura.

## RÉSUMÉ

Sans être un phénomène nouveau, la violence est un des sujets d'actualité les plus discutés et inquiétants, apportant des défis non négligeables pour les divers domaines de connaissance. Si l'on considère les outils conceptuels de la psychanalyse comme pertinents pour traiter le sujet, le principal objectif de ce travail est d'effectuer une recherche sur les manières dont la violence est abordée dans le contexte de la pensée de Freud, en particulier l'articulation entre violence et culture. Le parcours méthodologique adopté consiste à faire une recherche conceptuelle et historique par le biais d'une recherche bibliographique dont le but initial est de mettre en lumière le contexte théorique autour de l'article *Considérations Actuelles sur la Guerre et sur la Mort*. Ensuite, les importantes modifications dans le discours freudien dans la période entre 1915 et 1932 concernant les relations entre violence et culture seront discutées, à travers d'une lecture détaillée du texte *Pourquoi la Guerre?* La recherche conduit à la conclusion que la psychanalyse, en pointant le caractère violent de l'établissement de la culture et en soutenant que la violence est dans l'origine du pouvoir, s'oppose aux discours que abordent la thématique que indiquent une logique qui sépare barbares et civilisés, violents et pacifiques. Ainsi la recherche défend que la psychanalyse possède quelque chose de singulier à dire sur la question de la violence et, de cette manière, souligne ce que le discours psychanalytique peut offrir comme alternative aux discours dominants sur la violence.

Mots-clés: pensée freudienne; violence; culture.



## SUMÁRIO

|                                                                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Introdução .....</b>                                                                                                        | <b>08</b>  |
| <b>Capítulo 1 – A violência em <i>Considerações Atuais sobre a Guerra e Morte</i> .....</b>                                    | <b>25</b>  |
| 1.1 – Freud entre ilusões e utopias .....                                                                                      | 26         |
| 1.2 – A destruição de um projeto de mundo .....                                                                                | 31         |
| 1.3 – Freud reflete sobre a guerra e sobre a violência .....                                                                   | 35         |
| 1.4 – Uma nova atitude diante da morte .....                                                                                   | 46         |
| <b>Capítulo 2 – O despertar de Thânatos .....</b>                                                                              | <b>55</b>  |
| 2.1 – A reordenação do dualismo pulsional e um novo limiar da violência .....                                                  | 56         |
| 2.2 – Violência e cultura: sob a sombra de Thânatos .....                                                                      | 60         |
| <b>Capítulo 3 - A Violência em <i>Por que a Guerra?</i> .....</b>                                                              | <b>83</b>  |
| 3.1 – Incursões históricas: Freud e a sombra do nazismo .....                                                                  | 85         |
| 3.2 – O estatuto da violência em <i>Por que a Guerra?</i> : entre a desconcertante origem do direito e a natureza humana ..... | 90         |
| 3.3 – A esperança em Eros .....                                                                                                | 102        |
| <b>Considerações Finais .....</b>                                                                                              | <b>109</b> |
| <b>Referências .....</b>                                                                                                       | <b>119</b> |

## Introdução

A temática da violência está presente nas discussões de diversas disciplinas e a psicanálise se revela um instrumento privilegiado em seu debate. As ferramentas conceituais criadas pela psicanálise, seja o inconsciente ou a pulsão, conferem ao campo do psiquismo uma complexidade tal que nos possibilita supor na investigação sobre os fenômenos inconscientes a implicação de uma problematização do laço social, o que aumenta consideravelmente o campo de pesquisa da psicanálise. O interesse pelo tema torna-se ainda mais contundente na medida em que a psicanálise se destaca enquanto discurso fundado com o intuito de abordar o sofrimento psíquico, inserindo-se inequivocamente entre as disciplinas afeitas ao tema da violência.

Convém esclarecer, conforme pontua Herzog (2009), que rigorosamente falando, a violência enquanto fenômeno não recebe um estatuto conceitual no pensamento freudiano. Porém, acrescenta a autora, não se pode negar que: “O termo violência aparece, de forma mais ou menos explícita, tanto na articulação de vários conceitos fundamentais da teoria, como é o caso da pulsão de morte, do supereu e da agressividade, quanto no modo como Freud estabelece a própria dinâmica psíquica” (p.110). Com considerações semelhantes, Gibeault (1993) aponta que: “O conceito de violência não é um conceito metapsicológico e raramente é encontrado na obra de Freud. [...] Ele encontra ressonância com os conceitos corolários de interesse, tendência à agressão, de ódio, de agressividade e de pulsão de morte” (p. 1131)<sup>1</sup>. Assoun (2012), outro autor de significativa envergadura, esclarece ainda que *Gewalt*, o termo que designa a violência na língua alemã, existe em Freud, embora seja usado com parcimônia: “O discurso analítico põe em primeiro plano os termos poder (*Macht*), coerção (*Zwang*) e agressividade (*Agressivitat*)” (p. 212). Diante

---

<sup>1</sup> “Le concept de violence n’est pas un concept métapsychologique et se retrouve rarement dans l’œuvre de Freud. [...] Il entre en résonance avec les concepts corollaires d’intérêt, de tendance à l’agression, de haine, d’agressivité, de pulsion de mort”.

disto, resta determinar o que é preciso entender pelo termo “violência” em psicanálise. Assoun (ibdem) colabora em esta discussão ao esclarecer que tal indagação: “permite repassar a questão do estatuto da agressividade no coletivo” (p.212).

Em decorrência da falta de sistematização no que se refere a essa noção, inúmeras são as maneiras de se compreender a violência no conjunto dos textos freudianos, maneiras que, por vezes, acarretam alguns mal entendidos. Desse modo, se a noção da violência não chega a receber o estatuto de um conceito, de forma nuançada faz-se necessário realizar um estudo visando circunscrevê-la.

Vislumbrando essa tarefa, a questão central que orienta esta pesquisa é: de que formas Freud compreende a violência e que modificações tais compreensões sofreram ao longo do desenvolvimento de sua obra. Uma vez que a temática da violência pode ser debatida a partir de diferentes aspectos mesmo no interior do pensamento de Freud, conforme demonstraremos sucintamente mais adiante, privilegiaremos aqui o tratamento dado à violência em relação às reflexões freudianas sobre a cultura<sup>2</sup>. Para isso, tomaremos como recorte uma seleção de escritos

---

<sup>2</sup> É fato conhecido que em *O Futuro de Uma Ilusão* (1927/2010) Freud declara, em um breve enunciado, sua recusa em distinguir os termos cultura e civilização (*Kultur* e *Zivilisation*) (p. 36). Apesar disso, é notório que, em grande parte da sua obra, ele usa mais enfaticamente a palavra cultura – *Kultur* – ao invés de civilização - *Zivilisation*. Lo Bianco (1998) pontua que no referido livro de 1927 o termo *Kultur* e suas formas compostas estão presente mais de 150 vezes, ao passo que *Zivilisation* aparece um único momento. Essa opção de Freud não é marca de uma simples indiferença pessoal ou de uma indiferenciação conceitual. Ao contrário, ela é altamente polêmica e controversa, sobretudo se considerarmos que a distinção entre os aludidos termos marca radicalmente o pensamento alemão, em especial o momento em que Freud escreve. Elias (1939/1994) empreende uma discussão em relação às palavras *Kultur* e civilização. Dentre outros aspectos, esclarece que o termo civilização faz referência a um movimento constante “para frente”, a um progresso, vinculada diretamente à ideia de razão e de aperfeiçoamento civilizatório; ao passo que *Kultur* é um conceito que delimita, que expressa a individualidade de um povo. O que está em jogo, parece ser algo visivelmente ideológico: a ideia de civilização é marcada pela concepção racionalista das Luzes (*Aufklärung*), enquanto que a noção de *Kultur* será especialmente caracterizada por sua relação com os fatos intelectuais, artísticos e religiosos – os traços pujantes da cultura alemã. A *Kultur* é a “palavra através da qual os alemães interpretam a si próprios, que acima de qualquer outra expressa o seu orgulho por seus feitos e seu próprio ser” (ibdem, p. 66). Não é absolutamente nossa intenção realizar suposições e asserções sobre o sentido pretendido por Freud ao usar preferencialmente a palavra *Kultur*. Alguns comentadores defendem que o sentido de *Kultur* em Freud estaria mais próximo à ideia de civilização (Assoun, 2008); outros entendem que o termo faz jus ao seu sentido original (Lo Bianco, 1998; Endo e Souza, 2010). Possivelmente, conforme suspeita Le Rider (2002), a rejeição em distinguir entre “cultura” e “civilização” é certamente uma das consequências da decepção infligida pela guerra, da qual Freud fala em *Considerações Atuais sobre a Guerra*

referentes à primeira e segunda tópicos, com especial destaque aos chamados textos “sociais” de Freud<sup>3</sup>: *Considerações Atuais Sobre a Guerra e Morte* (Freud, 1915/2010) e *Por que a Guerra?* (Freud, 1932/2010). O principal objetivo dessa investigação é tentar compreender que mudanças teóricas e conceituais foram operadas pela teoria freudiana no que diz respeito à noção de violência, assinalando continuidades e descontinuidades. Com isso, pretendemos conferir a tal termo demarcações minimamente definidas e com rigor teórico que auxiliem a releitura de elementos específicos dos textos freudianos de maneira mais sistemática. Essa linha de investigação levará ainda à discussão sobre como Freud compreende o papel da violência no processo civilizatório. Partindo da perspectiva de que a psicanálise tem algo de singular a dizer sobre a questão da violência, buscaremos ainda compreender de que forma as ideias freudianas se atualizam e colaboram para o entendimento da temática na atualidade, sublinhando o que o discurso psicanalítico pode oferecer como alternativa aos discursos dominantes sobre a violência.

As reflexões freudianas sobre a guerra, foco de nosso trabalho, são tidas como modelo bastante pertinente a partir do qual se pensa a violência no pensamento de Freud (Assoun, 2008, 2012; Birman, 2009; 2010; Coelho, 2014). Julgamos que se os textos *Considerações Atuais Sobre*

---

*e a Morte*, de 1915. Pode-se também compreender tal diferença a partir de duas lógicas: domínio sobre as forças da natureza e, de outro lado, uma dimensão mais espiritual da coisa. Assim, de certo ponto de vista, pode-se dizer que certo povo é cheio de cultura se sabe operar bem celulares repletos de novas tecnologias. De outro ponto de vista, porém, pode-se considerar que este mesmo povo não é “civilizado” se não tiver maiores fundamentos em termos de história da arte, por exemplo. Arriscamos afirmar que Freud não se envolve em uma discussão sobre palavras, ele aborda a ideia da cultura em sua própria realidade. Em nosso trabalho, seguiremos a própria sugestão de Freud e utilizaremos ora o termo cultura, ora civilização em nossos comentários sobre a obra freudiana. Faremos esta opção cientes de que ela é um potencial alvo de críticas.

<sup>3</sup> Vale indicar que esta divisão aparece como recurso didático, uma vez que o próprio Freud (1921/2010) contestou a expectativa de apartar o que seria da ordem do individual e o que seria do campo do social: “Desde o começo a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social” (1921/2013 p. 35). Portanto, a divisão entre textos clínicos e sociais não se faz presente no pensamento freudiano, uma vez que tal discurso defende que a constituição do sujeito se faz justamente pela entrada no social; não existe sujeito fora do campo social. Assim, a separação entre “textos clínicos” e “textos sociais” foi urdida pela tradição psicanalítica pós-Freud, uma vez que não se evidenciava nas elaborações do fundador deste discurso. Com efeito, alguns textos freudianos foram então considerados (não sem um certo desprezo) no que se convencionou chamá-los de “textos sociais” ou “antropológicos” de Freud, aqueles nos quais o fundador da psicanálise teria supostamente abandonado a neutralidade de sua posição e descido até a esfera do social e do político.

*a Guerra e a Morte* (Freud 1915/2010) e *Por que a Guerra* (1932/2010) são motivados pela problemática da guerra, eles ultrapassam o seu próprio quadro: os textos tratam das problemáticas da cultura, da violência e ainda da própria subjetividade humana. Essa sutileza que os textos apresentam se revelam provocativas, o que nos incentivou a abordar a problemática da violência no pensamento freudiano seguindo esse caminho.

No entanto, nós que encaramos as veredas, por vezes árduas e complexas, dos textos psicanalíticos, sabemos que justificativas como essa, embasadas em um puro “interesse intelectual”, são insustentáveis em um trabalho sobre psicanálise. Tal justificativa sugere que, no âmbito das atividades intelectuais, tanto as rejeições quanto o fascínio em relação a um determinado tema de pesquisa são explicadas exclusivamente em termos teóricos, racionais. Com efeito, isso implicaria dizer que alguém que se interesse por qualquer que seja a problemática, em razão de sua originalidade, de uma suposta relevância social ou talvez por sua complexidade, se debruça sobre um problema por razões que apenas indiretamente fazem referências ao pesquisador. Ora, nada mais distante de um trabalho que aborda a psicanálise. Esse direcionamento distorce totalmente o propósito de um estudo sobre Freud. Destarte, não é possível adentrar nos domínios da psicanálise desconsiderando que os temas a serem discutidos estão também em íntima relação com o pesquisador e suas motivações, além dos interesses propriamente intelectuais e do fascínio pela obra de Freud.

Assim, cabe relatar que a presente pesquisa se insere em um percurso de alguns anos de estudo. Meu contato inicial com o tema da violência se deu nos meados do curso de Psicologia, por ocasião da disciplina denominada “Estágio Supervisionado em Psicologia Comunitária”, na qual era minha responsabilidade, junto a outros graduandos em psicologia, coordenar um grupo de convivência do qual participavam adolescentes em conflitos com a lei envolvidos em casos de

agressão e violência. Desse contato foi produzido um primeiro trabalho acadêmico abordando a temática da agressividade entre adolescentes em conflito com a lei. Posteriormente, ao final da graduação em Psicologia, retomei novamente os estudos sobre a temática da agressão e da violência entre adolescentes em conflito com a lei ao cursar a disciplina “Estágio Curricular - Psicologia Jurídica”. Naquela ocasião, já um pouco mais madura em termos acadêmicos, desenvolvi um trabalho abordando a agressividade entre adolescentes em conflito com a lei à luz da psicanálise. Ainda no final do curso, na disciplina “Estágio Supervisionado em Psicologia Clínica-Psicanálise”, tive a oportunidade de atender, no *setting* analítico, um caso clínico de uma história pessoal marcada pela violência e pela agressão em suas diversas modalidades. Assim, nessa ocasião, fascinada pelas temáticas do trauma, da violência e da agressividade sob a perspectiva da psicanálise, redigi um novo trabalho acadêmico abordando esse caso clínico, impressionantemente marcado por eventos violentos. Dessa forma, desde tais contatos, o tema da violência sob a perspectiva psicanalítica se tornou objeto de investigação em meu percurso acadêmico. Assim, a ocasião do mestrado se mostrou uma oportunidade de aprofundar os estudos que já haviam sido desenvolvidos anteriormente.

Convém, então, situarmos como introdução ao tema escolhido algumas breves considerações sobre as diversas formas de abordagem sobre a violência. Diante da grande inquietação e apreensão provocadas pelas consequências da violência, constatamos a abordagem dessa problemática em distintos campos do conhecimento humano, de maneira que os discursos erigidos para abordá-la são igualmente múltiplos. Dessa forma, apesar da notável contribuição de grandes pensadores dos campos da filosofia, da sociologia, entre outros, no que tange à temática, não há consenso quanto à conceituação de violência dada a vastidão e complexidade do fenômeno.

Nesse sentido, a noção de violência oferece uma pluralidade de interpretações, considerando os recortes teóricos forjados pelas diferentes disciplinas.

Certamente não é objetivo dessa pesquisa o aprofundamento das diversas contribuições advindas dos diferentes campos do saber com relação à violência, mas sim o de trabalhar essa temática estritamente no campo de pensamento freudiano. Contudo, compreender o caráter multifacetado da violência é tarefa que se impõe ao se investigar a temática, na medida em que, ao utilizar o discurso freudiano para empreender uma leitura da violência, não pretendemos que esse ocupe um lugar de exclusividade na interpretação da problemática em questão em desconsideração às outras abordagens. Isso seria não somente uma leitura equivocada do ponto de vista teórico, como também uma irresponsabilidade do ponto de vista ético. A questão que se coloca aqui é de que forma o discurso da psicanálise nos possibilita avançar nas dificuldades postas pela problemática.

Nesse sentido, cabe então considerarmos inicialmente e de forma genérica os diversificados entendimentos para o termo violência propostos por alguns estudos consagrados. Dadoun (1998), no livro *A Violência*, refere que tal termo:

Encobrirá tudo que tem relação com força, potência, energia, poder. [...] Tal será então, para nós, em última instância, a extensão do conceito de violência, sobre o qual sustentamos não haver qualquer aspecto da realidade humana que não lhe seja, de maneira determinante, associada (p.10).

Nesse sentido, o autor evoca a etimologia latina do termo, elucidando que a palavra violência provém do latim *vis*, que remete à ideia de “força”, “vigor”, “potência” e, ainda, para caracterizar o “emprego da força”. Essa origem semântica serve para marcar o “caráter essencial”,

a “essência de um ser” (p. 10). Por esta via, o autor defende uma concepção da violência como intrínseca e inerente à condição humana, apostando na hipótese de uma: “função estruturante essencial da violência no ser humano” (p. 11), sustentando desse modo uma compreensão do homem como *homo violens*.

Em uma linha de raciocínio semelhante, ao analisar a origem etimológica do termo violência, Michaud (1989), autor que também se debruçou sobre as dificuldades das definições da violência, aponta: “Encontramos no âmago da noção de violência a ideia de uma força, de uma potência natural cujo exercício contra alguma coisa ou contra alguém torna o caráter violento” (p. 8). Para o autor, portanto, a violência apresenta como características essenciais a intensidade brutal de sua força e seu caráter de lesividade causador de dano. Sob este enfoque, a presença de danos, sejam físicos, morais e mesmo culturais, é imprescindível para a caracterização da violência.

Em termos da pesquisa no Brasil, Rocha (2008) nos lembra que a filosofia grega apresenta uma concepção da violência relacionada com a transgressão das medidas e do justo meio (*métron*) que, estabelecidos pela razão, constituir-se-iam como parâmetros da virtude em geral e da justiça em particular. Para os pensadores desse contexto histórico, os homens mais violentos eram denominados *hybristai*, pois eram os transgressores do *métron*, transgressores da medida. No polo oposto estaria o homem *kósmios*, aquele que vivia em harmonia com o universo da *Physis*, a natureza, e com a *Pólis*, a cidade. Desse modo, garantir na *Pólis* uma ordem semelhante à que reinava no *Kósmos* era o intento da ética, enquanto ciência do *Éthos*.

Odália (2004), por sua vez, discute a violência como algo presente nos variados contextos de interação humana. Para o autor: “o viver em sociedade foi sempre um viver violento. Por mais que recuemos no tempo, a violência está presente, ela sempre aparece em suas várias faces” (p.13).



O sociólogo entende a violência de forma intimamente relacionada a situações de privação e destituição, afirmando que: “Privar significa tirar, destituir, despojar alguém de alguma coisa. Todo ato de violência é exatamente isso” (p. 86). Nessa perspectiva, uma ação violenta supõe sempre a ideia de destituir, privar, despojar, desapossar o sujeito de seus pertences e bens e mesmo de seus direitos fundamentais. Odália (ibdem) complementa seus argumentos afirmando que: “a ideia de privação parece-me, portanto, permitir descobrir a violência onde ela estiver, por mais camuflada que esteja sob as montanhas de preconceitos, de costumes ou tradição, de leis e legalismos” (p.86).

Com relativa frequência, o conceito de violência é associado ao de agressividade, sendo então utilizados de forma indistinta, como se fossem sinônimos. Nesse sentido, é pertinente a observação de Costa (1996) quando assinala que não se deve identificar a violência humana com a agressividade instintiva dos animais, assim como equivocada também é a ideia de que a violência decorre da irracionalidade. Desse modo, propriamente falando, não há um instinto da violência. O que existe é, no campo do biológico, um instinto agressivo tanto no homem quanto no animal, enquanto que no plano psíquico há moções pulsionais que podem ser manejadas pelo homem tanto para finalidades pacíficas quanto destrutivas.

Nessa direção, a distinção básica entre os termos, realizada por Costa (1996), refere que a violência carrega a marca de um desejo de destruição. Logo, uma ação agressiva não pode ser reconhecida como ação violenta quando é pura expressão do instinto e quando não revela a finalidade de destruição. É o desejo de destruição que coloca a violência em posição diferenciada da agressividade instintiva. O aludido autor atenta para o fato de que identificar a violência como instintiva é reconhecê-la como natural no homem, sendo então banalizada. Ora, ao identificar a violência com um instinto agressivo, assume-se que a violência é natural, um destino biológico,

logo inelutável. Destarte, a violência, ainda que possa se manifestar sob as formas de irracionalidade e instinto agressivo, não pode ser utilizada como sinônimo de tais termos.

Aqui encontramos a grande oposição do discurso psicanalítico ao biológico no que concerne à violência. Se Freud insistiu na perspectiva que o psiquismo humano não pode ser outro que não um psiquismo atravessado pelo desejo; ou seja, que as ações humanas não são regidas por instintos, mas por razões de outra ordem, a ordem do pulsional - torna-se inadmissível qualquer tese em psicanálise que sustente ou entenda que a violência se dá por razões biológicas e, em última instância, por ensejos ligados a um possível instinto de agressividade inerente à natureza humana.

Vemos assim que é arriscado e mesmo impossível expor e definir um único conceito de violência, que pode abranger variadas acepções. Nestes termos, Costa (1996) alerta que as definições de violência serão sempre provisórias e inferidas de situações particulares, sendo, portanto, inexequível a delimitação da essência do fenômeno. Tais palavras encontram eco nas conclusões de Michaud (1989), que aponta que: “É preciso estar pronto para admitir que não há discurso nem saber universal sobre a violência: cada sociedade está às voltas com a sua própria violência segundo seus próprios critérios e trata seus problemas com maior ou menor êxito” (p. 14)

Se, conforme demonstramos, o tema da violência é uma preocupação constante, exigindo uma análise atenta dos diversos campos do saber humano, Freud também se ocupou constantemente dessa temática ao longo do desenvolvimento de sua teoria. Contrariando alguns autores que postulam que as reflexões freudianas acerca da violência seriam correlatas somente à segunda tópica e aos textos sobre os fenômenos da cultura, no decorrer de nossa pesquisa pudemos constatar que essa problemática se inscreve no pensamento freudiano de maneiras plurais e nuançadas, aplicadas a diversificados contextos, aparecendo desde seus escritos iniciais sobre a

sexualidade, sobre as pulsões, sobre a metapsicologia e, ainda, em outros tópicos de especial interesse para a psicanálise.

De acordo com Costa (2003), leitor de Freud que critica o emprego pouco rigoroso do termo violência por grande número de psicanalistas: “[...] o uso do termo violência em psicanálise continua sendo confuso, impreciso e, às vezes, claramente estapafúrdio” (p. 12). O autor assevera assim que tais discursos ou tendem a sacralizá-la, sendo então considerada “sinônimo da morte” ou do que há de “impensável”, ou tendem à considerá-la meramente como uma força presente e atuante em qualquer atividade psíquica, colaborando dessa forma para sua banalização (p. 18).

Quanto a isso, Rocha (2008) esclarece ainda que existe certa ambiguidade nos textos em que Freud aborda a violência, ora deixando entender que a violência traduz o lado instintivo e animal do homem, ora identificando-a com o poder. Assim, poderia então haver duas acepções do termo violência nos textos freudianos, podendo tanto designar uma força instintiva e agressiva do homem como, ainda, a vinculação entre poder e violência, de forma que um derivaria do outro.

Diante desta discussão, concordamos em parte com a atenta análise de Costa (2003). No entanto, cabe também reconhecer que mesmo Freud utiliza termos que pertencem a um âmbito comum de significação, como violência, crueldade, agressão, destruição, ódio, hostilidade, domínio, entre outros, sem apontar precisamente as tênues distinções que acreditamos existirem entre eles. Destarte, a imprecisa utilização da noção de violência em psicanálise quiçá não decorra unicamente do pouco rigor nas abordagens do tema, podendo também ser reflexo do próprio movimento da obra freudiana.

De fato, além de o texto freudiano por vezes trabalhar com conceitos e noções similares, os trabalhos de leitores e comentadores de Freud que se dedicam ao assunto o abordam por

diversificados vieses, ora relacionando a violência em Freud unicamente à questão da agressividade, ora sob o enfoque da crueldade e, em outros momentos, vinculando-a à noção de poder. Assim, a perspectiva de duas modalidades de violência no pensamento freudiano, uma relacionada à violência em sua dimensão excessiva, como expressão da inclinação agressiva do sujeito no cenário social - ou seja, relacionada aos efeitos da pulsão de morte e seus derivados - e outra, envolvida nos processos de estabelecimento e manutenção da civilização, é bastante pertinente para essa pesquisa e será explorada ao longo da dissertação.

Conforme apontamos com toda sutileza requerida pela problemática em questão, o termo violência não recebe o estatuto de um conceito no pensamento freudiano, mas aparece articulado seja a conceitos, seja à própria dinâmica psíquica. Dessa forma, apenas a título de ilustração, vale pontuar algumas passagens onde isto ocorre.

De início, a noção de trauma em psicanálise pode oferecer um caminho adequado para pensar de forma inicial a articulação das tramas conceituais referentes ao termo violência. Ora, os sintomas histéricos são inicialmente compreendidos como decorrência de uma violência sexual perpetrada por um adulto contra uma criança. Evidencia-se assim, no pensamento freudiano à época, o papel de destaque da violência perpetrada por um adulto sedutor contra uma criança no desencadeamento das neuroses (Freud 1896/1996). Em seguida, Freud desacredita em sua *neurotica*, ao considerar que a cena de sedução relatada por suas pacientes se tratava de uma fantasia. Nem por isto, porém, a conotação de violência deixa de estar presente, pois é em um *a posteriori* que essa fantasia também traumatiza o psíquico<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Em 1897 na famosa carta à Fliess, Freud anuncia sua descrença com relação às suas elaborações de então sobre a neurose: “Confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha *neurótica*. Provavelmente isso não será inteligível sem uma explicação; afinal você mesmo considerou digno de crédito aquilo que pude lhe contar” (Freud 1897/1988, p. 309-310).

Além disso, as elaborações a respeito do sadomasoquismo também se mostram apropriadas para a compreensão da violência na obra freudiana (Freud 1905/1996; 1915/2004; 1924/2010). É por meio delas que Freud aborda os modos de infligir sofrimento a si e a outrem, permitindo abranger essa reflexão a outras ações análogas, como a dominação, crueldades, sevícias, etc. E, mais explicitamente, podemos fazer referência ainda às elaborações sobre a pulsão de morte (Freud 1920/2004), sobre o superego (Freud 1923/2010; 1930/2010), entre outras. Enfim, em cada uma dessas passagens, em cada momento da construção freudiana a temática da violência está presente.

Não iremos nos aprofundar em cada um desses momentos, uma vez que, conforme pontuamos, iremos seguir os rastros das reflexões de Freud sobre a violência em relação às suas considerações sobre a cultura, enfocando o contexto teórico que compreende o período entre os textos *Considerações Atuais Para os Tempos de Guerra e Morte* (Freud 1915c/2010) e *Por que a Guerra?* (Freud 1932/2010).

Corroborando a ideia de que a associação entre violência e sociedade está no centro da teorização cultural de Freud, especialmente a partir de *Totem e Tabu* (1913/2012), arriscamos afirmar que, desde então, esta relação se faz presente ao longo de toda a produção freudiana. Tal ligação, é certo, passou por transformações no decurso teórico psicanalítico de modo que essa associação é tratada de forma diferente, especialmente nos textos contemporâneos a *O Mal-Estar na Cultura* de 1930. Assim, a hipótese delineada em *Totem e Tabu*, segundo a qual a violência estaria situada no seio da civilização, na sua origem e na sua sustentação, persiste ao longo de toda a obra freudiana. O que sofre alterações são os destinos presumidos para essa violência tão arraigada ao espaço social.

Vale dizer, se no início do percurso teórico freudiano podíamos ver referências à possibilidade de uma harmonização, ou pelo menos uma possível mediação dos laços sociais por meio do trabalho de cultura, de modo que a violência poderia ser efetivamente sobrepujada (Freud 1913/2012), ao longo do desenvolvimento da teoria cultural freudiana essa hipótese é definitivamente recusada: a existência de uma “parcela de natureza inconquistável” (Freud, 1930/2010, p. 67) coloca em evidência algo que faz resistência ao laço social. Para fundamentar esse nosso ponto de vista, baseamo-nos nas afirmações de Birman (2010) que refere uma descontinuidade no pensamento de Freud entre uma perspectiva de certo modo confiante na culpa como reguladora dos laços sociais para outra mais atenta à destrutividade inerente ao sujeito e ao campo social. Esse também é o argumento defendido por Farah e Herzog (2005) ao observar que Freud passa de uma concepção normativa da modernidade para uma visão de futuro enlaçada à uma espera trágica e sob o signo da incerteza, no campo do segundo dualismo pulsional.

A afirmação freudiana de que o social está em íntima associação com a violência coloca em destaque que o campo do convívio e das relações humanas é uma fonte permanente de ameaça. Cabe então a pergunta: o que acontece no percurso psicanalítico para justificar essa mudança de perspectiva? Ao longo de nossa argumentação buscaremos demonstrar os impasses e as revisões teóricas e conceituais que fomentaram tal alteração de ponto de vista.

É notório que a obra freudiana é testemunha de que os conceitos e temas percorreram longo caminho de maturação e desenvolvimento em um processo de idas e vindas, no qual noções aparentemente rejeitadas em um dado momento ressurgem posteriormente com renovado valor e importância. Trata-se, assim, de uma teoria que não comporta absoluta linearidade, o que impede (ou deveria impedir) tentativas apressadas de síntese. Neste sentido, diante do exposto, a presente pesquisa, ainda que sustente a proposta de esclarecimento de algumas questões teóricas e proponha

uma tentativa de síntese que possa contribuir para o desenvolvimento da problemática aqui enfocada, reconhece a impossibilidade de apresentar o pensamento freudiano em termos de uma linearidade lógica e mesmo cronológica em que conceitos e questões teóricas se desenvolvem até encontrarem uma conclusão definitiva. Com tais afirmações, defendemos a posição de que a constituição de conceitos e esclarecimentos teóricos nos textos freudianos dá-se a partir de um movimento interno à obra, sustentado e implicado por questões e impasses de sua prática clínica. Assim, a ideia da necessidade por um conceito e por esclarecimentos teóricos que responda aos impasses de dificuldades teóricas e clínicas é um dos eixos dessa investigação.

No que se refere às considerações metodológicas, a presente pesquisa consiste em um estudo teórico-conceitual de caráter histórico. Destarte, intenta trabalhar com a obra freudiana tendo em vista a articulação das tramas conceituais relacionada à temática da violência na obra freudiana, especialmente dentro do contexto teórico que compreende o período entre os textos *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915c/2010) e *Por que a Guerra?* (1932/2010). Tal abordagem será efetuada por meio da leitura e interpretação de textos centrais da obra de Freud, orientada pela leitura contextualizada de alguns comentadores consagrados.

O trabalho está estruturado em três capítulos. Em linhas gerais, a primeira parte se dedica a uma leitura minuciosa do texto *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* de 1915, buscando compreender como Freud discute a violência nesse contexto teórico. Já a segunda se apresenta como uma tentativa de delinear a transição teórica empreendida pelo discurso freudiano no que se refere ao tratamento dado à temática da violência. Por fim, o capítulo três oferece uma leitura detalhada do texto *Por que a Guerra?* de 1932, procurando destacar o papel da violência tal como é descrito ao longo deste novo contexto.

No primeiro capítulo intitulado *A Violência em “Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte”*, discutiremos de que maneira a temática da violência é apresentada pelo discurso freudiano no texto sobre a guerra de 1915. Será privilegiado um diálogo com outros textos freudianos deste mesmo contexto histórico e teórico, em especial *Totem e Tabu* de 1913. Assim, veremos como que, diante da brutalidade vivenciada na I Guerra Mundial, Freud se deu conta da insustentabilidade de algumas das teses defendidas anteriormente, em 1913, de modo que novos impasses então se colocaram para a psicanálise. A perspectiva de uma possível mediação dos laços sociais por meio do contrato social, a proposta de um afastamento da humanidade de um início caótico, repleto de assassinatos, em direção a fase científica da civilização e a ideia de que o trabalho de cultura (*Kulturarbeit*) pudesse ocasionar progressivamente mais repressão pulsional de modo que as guerras seriam “naturalmente” evitadas são radicalmente colocadas em dúvida em 1915. Nossa análise levará ainda a presumir que a aterradora onda de violência e morte que a Europa então enfrentava dificilmente encontraria explicação suficiente nas concepções psicanalíticas daquele contexto. Com efeito, para avançar na discussão sobre a violência, o pensamento de Freud passou por uma ampla revisão interna, de modo a postular novos conceitos e novos posicionamentos teóricos.

O capítulo dois, intitulado *O despertar de Thânatos*, pretende situar as mudanças teóricas empreendidas pelo discurso freudiano no intervalo de tempo entre os textos *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*, de 1915, e *Por que a Guerra?*, de 1932. Partindo da hipótese apresentada no capítulo precedente, na qual afirmamos que, para fundamentar um novo limiar da violência, a psicanálise revisou antigos posicionamentos teóricos e apresentou novas direções nocionais e conceituais, intentaremos acompanhar tais reformulações realizadas pelo discurso freudiano no intervalo de tempo definido acima. Veremos como a reordenação do dualismo pulsional



desempenha papel essencial na nova maneira de se refletir psicanaliticamente sobre a violência. Com efeito, o ponto central de nossa argumentação nesse momento da dissertação serão as consequências da nova teoria pulsional para os registros social e cultural. Terão lugar aqui os textos freudianos que abordam de maneira mais enfática as temáticas da cultura e da violência. Em relação ao capítulo anterior, veremos que se opera um deslocamento de uma perspectiva que parece sugerir certa confiança na possibilidade de eliminar o mal da violência, rumo à outra, de cunho mais dramático, que sublinha uma impossibilidade ao considerar a irreduzível inclinação agressiva dos sujeitos no espaço social. Desta feita, veremos que, especialmente a partir de 1920, com a introdução do conceito de pulsão de morte, o discurso psicanalítico passa a acentuar uma dimensão da natureza humana incontestável pelo movimento civilizador.

A construção teórica apresentada ao longo do capítulo dois e a perspectiva de uma inclinação agressiva no homem, tal como foi apresentada em *O Mal-Estar na Cultura* de 1930, é revigorada no diálogo travado entre Freud e Einstein sobre os porquês da guerra e terá seu lugar no terceiro capítulo de nossa dissertação, que recebe o título *A Violência em “Por que a Guerra?”*. Texto maduro, escrito à sombra do nazi-fascismo em marcha e publicado em 1933 – ano símbolo do trágico destino da Europa – *Por que a Guerra?* versa amplamente sobre os temas da violência e sobre a origem e os modos de sustentação da cultura. Assim, faremos uma leitura minuciosa e detalhada do aludido texto, buscando entrever a concepção de violência oferecida nesse momento teórico da obra de Freud. Por fim, ainda nesse terceiro momento da dissertação, pretendemos discutir se o tom trágico presente nos textos anteriores da década de 30, especialmente em *O Mal-Estar na Cultura*, é ainda sustentado.

A nossa linha de abordagem conduz à conclusão de que a psicanálise, pontuando o caráter violento do estabelecimento da cultura e sustentando que a violência está na origem do poder,

contrapõe-se a grande parte dos discursos que abordam a temática que apontam para uma lógica que aparta bárbaros de civilizados, violentos de pacíficos. Deste modo, a pesquisa defende que a psicanálise tem algo de singular a dizer sobre a questão da violência e, assim, sublinha o que o discurso psicanalítico pode oferecer como alternativa aos discursos dominantes sobre a violência.

Dando um término a essas palavras introdutórias, convidamos então o leitor a adentrar no universo freudiano a respeito da guerra e da violência.

## Capítulo 1

### **A violência em *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte***

Conforme pontuamos ao longo de nossa argumentação, ainda que violência não seja propriamente um conceito psicanalítico, é possível asseverar que essa é uma problemática com a qual Freud se ocupou inquietantemente e que discutiu em diversos âmbitos e em variados momentos de seus escritos, gerando contribuições essenciais para a psicanálise. Especialmente a partir de *Totem e Tabu* (1913), a temática da destruição entre os homens alcança cada vez maior destaque na obra do autor e passa, a partir de então, a adquirir distintos modos de interpretação e entendimento na teoria psicanalítica.

No artigo sobre a guerra e a morte, redigido sob o impacto da I Guerra Mundial, como era de se esperar, são numerosas as referências aos temas da violência e da crueldade. Nesse sentido, ainda que o termo violência apareça uma única vez ao longo do texto, apostamos ser o foco da investigação freudiana nesse artigo as manifestações destrutivas e violentas do homem, questão de cunho não apenas político e social, mas também psicanalítico. De fato, nas páginas desse texto, encontramos implicitamente as indagações primordiais: por que as conquistas intelectuais e científicas da cultura moderna não diminuiram a violência e a destruição entre os homens? A humanidade, constituída no crime e através do crime, conforme depreendemos a partir de *Totem e Tabu* (1913/2010), caminha-se inevitavelmente para a destruição? Por que somos compelidos a pensar concomitantemente o nascimento do vínculo social e sua extinção? Tais questões não nos impelem a uma psicologização da guerra, uma tentativa de explicá-la a partir da psicanálise. Pensamos que aqui, o intuito de Freud é tomar a violência e a crueldade como realidades do psiquismo e daí extrair desdobramentos teóricos.

Por conta disso, seguindo nossos objetivos tracejados na introdução, optamos por realizar uma leitura pormenorizada de *Considerações Atuais Sobre a Guerra e Morte* (1915c/2013) no capítulo um, identificando e delineando os enunciados que possibilitam entrever o entendimento e a concepção de violência presente no texto. Assim, o que se segue é uma abordagem da violência, grande enfoque do texto, e algumas considerações sobre temas que estão em íntima relação com essa temática.

### 1.1 – Freud entre ilusões e utopias

O século XVIII é testemunha da pujança auferida pelo Iluminismo (*Aufklärung*), especialmente na França e na Alemanha, que teve em Kant sua expressão filosófica mais contundente. Essa corrente filosófica difundia a tese da supremacia da razão e, conseqüentemente, do seu poder e autoridade frente às outras esferas da vida. Dessa forma, o grande baluarte do Iluminismo era a recusa de uma visão teológica ou metafísica e a defesa da ciência para se alcançar a verdade, além da aposta no progresso do humano por meio do uso crítico e construtivo da razão. Em *A Crítica da Razão Pura* (Kant, 1787/2005), possivelmente a obra mais conhecida de Kant, é escrito que:

É necessário um apelo à razão para que assuma novamente a mais árdua de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma, e institua um tribunal que a tutele de suas legítimas pretensões, mas elimine as que são desprovidas de fundamento, não arbitrariamente, mas com base em leis eternas e imutáveis; e esse tribunal não é outra coisa senão a própria crítica da razão pura (p. 92).

Os preceitos dessa corrente filosófica exerceram grande influência em variados campos da formação acadêmica e científica ao longo dos anos, e Freud, vivendo em um contexto histórico com forte difusão dos princípios iluministas, absorveu as ideias científicas que então prevaleciam

no meio acadêmico e que, por sua vez, afiançariam o status de ciência à psicologia das profundezas<sup>5</sup>. Com efeito, Freud precisava evocar o discurso neopositivista, que diferenciava os enunciados científicos e filosóficos pela categoria de verificação, e que se estabelece em Viena e no contexto histórico em que Freud inicia seu percurso acadêmico. Birman (2003) informa que era ao ideário de neopositivista de ciência, forjado pelo Círculo de Viena (*Weiner Kreis*), que o discurso freudiano tinha de prestar contas, para que a psicanálise pudesse enfim ser reconhecida como ciência e não como filosofia. Dentre os vários pensadores ligados ao iluminismo que influenciaram o pensamento freudiano destacamos a ideia de “progresso”, inspirada sobretudo nas teses científicas de Darwin e Lamarck.

Nesse sentido, tanto Bernant (2002) quanto Assoun (2012) destacam que é possível detectar em alguns dos primeiros escritos freudianos referências à hipótese de um progresso na civilização, graças ao trabalho da cultura (*Kulturarbeit*). “O *Kulturarbeit* canaliza, dá uma forma, estabelece uma representação aos objetivos pulsionais egoístas de destruição e sexuais. Ele é a garantia do progresso social” (Bernant, 2002)<sup>6</sup>. Na mesma linha de argumentos, Birman (2005) entende que nos textos iniciais de Freud permeiam alusões a uma espécie de progresso do espírito humano, à crença no poder da ciência para empreender a reforma do entendimento humano. Para os referidos

---

<sup>5</sup> É certo também que Freud absorveu fortes influências do Romantismo, movimento surgido nas últimas décadas do século XVIII, que, em certa medida, se contrapunha com os preceitos iluministas, com todo o seu excesso de racionalismo e afastamento da natureza. Tendo Goethe um de seus maiores expoentes, o movimento romântico, superficialmente falando, opunha-se a quaisquer interpretações racionalistas, mecanicista e quantificadora tanto do sujeito quanto da natureza, que assim deixam de ser realidades transparentes à compreensão racional. Com efeito, a base filosófica e cultural de Freud foi edificada sobre os fundamentos da ideologia iluminista que dominou o mundo acadêmico alemão no século XIX e ainda nos princípios de inspiração romântica, que igualmente teve seu lugar de destaque no século XIX (Rocha, 2004). Por conta dessas influências Loureiro (2002) descreve Freud como um “pensador híbrido” (p. 24), nem romântico, nem pensador das luzes. Assim, se é inegável que o psicanalista é um tributário do romantismo alemão, ele não deixa de ser, ao mesmo tempo, um representante do “iluminismo sombrio e do racionalismo negro” (p. 27). Na mesma linha de argumentos, Mezan (2014) aponta: “Romantismo temperado Iluminismo, ou vice-versa – essa bem poderia ser uma síntese das concepções de Freud” (p. 489).

<sup>6</sup> “*Le Kulturarbeit canalise, met en forme, en représentation, les buts pulsionnels egoistes de destruction et sexuel. Il garant le progress social*” (Bernant, 2002, tradução minha).

autores, é isso que se pode efetivamente depreender em alguns dos trabalhos entre os anos 1905 e 1913.

Esse parece ser especialmente o caso do ensaio *A Moral Sexual Cultural e o Nervosismo Moderno* (1908/2015), que vislumbra a possibilidade de reformas sociais harmonizarem a discordância básica entre o registro da pulsão e o da civilização. Esse texto, portanto, parece manifestar um tom afirmativo e confiante ao conjecturar a esperança em uma reforma social, na qual a civilização e as exigências impostas à satisfação sexual encontrariam um ponto de equilíbrio, o que não anula o tom crítico e de denúncia do texto. Nesse sentido, Mezan (1996) comenta que é possível perceber no texto freudiano em questão o caráter de um projeto político, nos termos de uma aposta em uma espécie de reforma social, embora Freud seja taxativo ao afirmar que não seria função do médico “propor reformas” (p. 304). Dessa forma, nesse momento das considerações freudianas sobre a cultura, parece haver um certo otimismo na aliança entre homem e civilização. Vale dizer, poderia haver um caminho possível de conciliação entre os interesses do sujeito e os da civilização.

Em nosso ponto de vista, *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2010) parece confirmar a proposta freudiana acima delineada. Além disso, o texto tem acentuado interesse para nossa pesquisa, na medida em que é nesse escrito que a problemática da violência efetivamente se inscreve no discurso psicanalítico, ao apresentar a violência como presente na base da estruturação da civilização. Assim, em *Totem e Tabu* Freud recorre à construção de uma espécie de mito para propor “sua teoria da gênese da cultura e, por conseguinte, da humanização do homem” (p. 45). Fundamentado em autores dos campos da antropologia e da etnografia, bem como na articulação com a clínica, o livro descreve uma sequência de eventos nos quais fica evidenciada a transição da humanidade de um

convívio social primitivo e rudimentar marcado pela violência para atingir outro, agora regulado por um contrato social. Como seria operada essa passagem?

De acordo com o ‘mito’ construído por Freud, na pré-história da humanidade os homens primitivos conviviam em uma horda regulada por um pai tirânico e cruel, detentor de irrestritos poderes e em razão disto, o único a poder copular com as mulheres. Esse soberano pai primordial expulsava e bania os filhos da horda assim que passassem a representar qualquer perigo a essa ordem assim constituída. Nos termos de Freud: “Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem, eis o que ali se acha” (Freud, 1913/2012, p. 216). Nesse estado primevo de sociedade, em que o pai submetia todos ao seu monopólio do prazer e da força, a força fazia a lei. No entanto, certo dia os filhos expulsos se revoltam contra a tirania do pai. Fortalecidos em sua união, matam e devoram o pai num festim violento em que todos participam. Por meio do ato de devorar o pai cada um dos filhos incorporava parte de sua força, identificando-se assim com essa figura, que tanto temiam e invejavam.

O que acontece em seguida é de extrema importância para compreensão da constituição e da sustentação da civilização na perspectiva freudiana. Depois que eliminaram o pai e experimentaram a satisfação de seu ódio, os sentimentos afetuosos, que até então se encontravam ofuscados pelos impulsos hostis, prevaleceram e assim os irmãos parricidas passaram a compartilhar o arrependimento por sua ação concomitantemente com um forte sentimento de culpa. Dessa forma, contradizendo suas motivações iniciais, os irmãos, agora reféns da culpa por conta de seu ato criminoso, colocam um totem no lugar do pai. E assim “eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas” (Freud, 1913/2012, p. 219). Com efeito, a questão da culpa assume um papel fundamental na constituição do espaço social. Segundo a leitura de

Birman (2010), a culpa seria a mediação efetiva para regular a onipotência, que estaria presente como espectro em cada um dos irmãos.

Assim, o que é colocado em evidência no escrito de 1913 é o papel da violência na constituição do espaço social: ao colocar na origem do vínculo social o parricídio originário, Freud enfatiza a função imprescindível da violência no fundamento do social. É por meio do assassinato, expressão máxima da violência, que se fundamentam as organizações sociais, as restrições morais, e, enfim toda a possibilidade de união em uma comunidade de iguais. Assim, o texto sublinha que o assassinato do pai foi essencial para a passagem de um estado social arcaico no qual predominava a violência, para um estado de direito no qual os filhos passam a se interditar aquilo o que antes o pai coibia pela força, resultando numa espécie de contrato social.

A passagem da força ao direito é possível por conta da eliminação de um estado de poder absoluto centrado na figura do pai tirânico e a substituição pelo acordo de igualdade entre os irmãos. Em última instância, a culpa, resultado do ato parricida que eliminou o pai, garantiria o contrato social e a regulação do potencial de crueldade e destruição que perpassa a relação entre os sujeitos. Mesmo considerando que os desejos assassinos persistem no psiquismo humano, nesse contexto teórico é possível presumir uma leitura freudiana da cultura confiante na mediação dos laços sociais por meio de um contrato social assim estabelecido. É nesse sentido que Farah e Herzog (2005) sustentam que: “O ciclo infernal dos crimes é contido a partir do contrato entre os irmãos. [...] A guerra é recalçada e funda-se a sociedade. [...] O desenvolvimento civilizatório ocasionaria progressivamente mais repressão pulsional e as guerras seriam “naturalmente” evitadas” (p. 53). Ainda que manifeste certo “viés evolucionista” (Ibidem, p. 57), *Totem e Tabu*, bem entendido, não proclama que o problema da violência foi superado: não há dúvida com relação a continuação de desejos assassinos ativos no inconsciente. Mesmo assim, pensamos que Freud, no texto em questão,



ao indicar uma evolução da fase animista para a fase religiosa, e desta para a fase científica da humanidade, garante uma certa normatividade dos laços sociais. Para sustentar nossos argumentos, baseamo-nos em Birman (2010) que refere haver uma certa descontinuidade do pensamento freudiano entre uma perspectiva confiante na culpa como reguladora dos laços sociais, para outra que revela o caráter imponderável da violência do sujeito. Semelhantemente, Farah e Herzog (2005) referem que Freud passa de uma visão normativa da modernidade para uma noção de futuro vinculada à espera trágica, no quadro do segundo dualismo pulsional.

Os textos que aqui apresentamos são antecedentes à I Guerra Mundial, evento que questiona radicalmente a ideia de progresso.

## **1.2 – A destruição de um projeto de mundo**

Essa perspectiva apresentada por Freud no trabalho de 1913 - confiança na mediação dos laços sociais por meio do contrato social e recalque da violência - leva à indução formulada em *Considerações Atuais sobre de Guerra e a Morte* (1915c/2010) segundo a qual o acontecimento inevitável de uma guerra “seria uma oportunidade para mostrar o progresso no sentimento comunitário dos homens” (p. 214). Além disso, os trechos iniciais do referido texto ilustram bem a maneira que foi imaginado esse projeto de mundo idealizado, que apostava suas fichas no progresso dos homens e da civilização. No texto em questão, Freud nos oferece a descrição de uma vida pautada segundo os cânones da ideia de evolução.

O psicanalista então descreve que as nações europeias, essas “nações de raça branca que dominam o mundo às quais coube a condução do gênero humano” (2015c/2010, p.212), conhecidas e renomadas por seus altos valores artísticos e científicos, resolveriam seus conflitos de interesses

consoante os preceitos de “elevadas normas morais” (ibdem, p.212). Resgatando o que enunciara em *Moral Sexual Cultural e o Nervosismo Moderno* (1908), mas agora não tanto pelo signo das restrições à sexualidade, mas sobretudo pela proibição de usar de injustiças e violência, o médico vienense reitera suas declarações de que, para participar da comunidade civilizada e assim seja consolidado o bem comum, o sujeito deve adaptar-se às altas regras morais impostas, ainda que “tais prescrições, frequentemente severas, exigem muito dele, uma enorme restrição de si mesmo, uma larga renúncia da satisfação pulsional/instintual” (ibdem, p.212). Se o Estado civilizado impõe veementemente aos seus membros a renúncia de suas satisfações pulsionais em nome dos interesses sociais, e proíbe o uso da fraude, da mentira e da violência na competição com seus semelhantes, a suposição coerente é de que ele próprio respeite esse padrão moral estabelecido como a base de sua existência. Nestes termos, era também presumível que haveria um lugar de reconhecimento para o estrangeiro, respeitando as diferenças culturais, de modo que “estrangeiro e inimigo não mais se fundiam numa única noção, como ocorria na Antiguidade clássica” (ibdem, p.213).

Nesse exemplar mundo civilizado seria possível ao cidadão escolher dentre pensadores, poetas e artistas de todas as nações aqueles aos quais “acreditava dever o melhor que obtivera em termos de fruição e compreensão da vida” (Freud 1915c/2010) e os admirava e venerava, a constituir uma espécie de “Parnasso” ou “Escola de Atenas”<sup>7</sup>. Nesse cenário utópico, mesmo que “antigas e tradicionais diferenças provocassem a guerra” (ibdem, p.214), ela era imaginada de forma diferente. Seria a ocasião de demonstrar o progresso do sentimento comunitário entre os homens, em que o confronto inevitável impediria ao máximo possíveis mazelas, poupando feridos e preservando a população não combatente. Descrita desse modo, é aceitável a dedução de que a

---

<sup>7</sup> Referência a uma das mais famosas pinturas do renascentista italiano Rafael, onde são representadas as figuras de diversos filósofos gregos e não gregos de diferentes épocas, reunidos em único salão, entretidos em instigante conversa.

guerra preservaria as relações éticas entre os Estados e sujeitos. Não era apenas Freud, mas também “poucos estrategistas, táticos ou planejadores, alemães ou de qualquer outra nacionalidade, previam qualquer coisa que não fosse uma solução rápida para um futuro conflito” (Eksteins, 1992, p. 124).

Entretanto, a despeito da convicção no poder da razão e na capacidade do progresso em prover melhores condições de vida, pressupostos até então difundidos nesse contexto, o advento da Primeira Grande Guerra Mundial provoca uma dura desilusão em Freud, que ele não deixa de registrar seja em correspondências pessoais e em suas próprias teorizações sobre o psiquismo humano e sobre a cultura e a civilização. Esse confronto desfez toda a configuração territorial e política das nações envolvidas, além de acarretar graves obstáculos para a psicanálise<sup>8</sup>. Mas possivelmente o elemento mais perturbador para Freud foi a constatação de que o mundo civilizado ainda buscasse solucionar seus conflitos de modo tão bárbaro e cruel. Ele atenta para o assombroso fator: essa guerra não era apenas “a mais sangrenta e devastadora de que guerras anteriores [...] mas pelo menos tão cruel, tão amargurada e impiedosa quanto qualquer uma que a precedeu” (Ibidem, p. 215). O confronto não se compatibilizava com a crença progressista herdada do século XIX e trazia à tona as contradições do Iluminismo, dos avanços científicos e da promessa de felicidade. Desse modo o texto *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915c/2010) pode ser lido como um verdadeiro desabafo, anunciando transformações cruciais em seus arranjos teóricos, cuja expressão máxima possivelmente seja a introdução do conceito de pulsão de morte cinco anos mais tarde, ponto essencial em nosso trabalho. Mesmo não concordando com uma certa particularização das razões que conduziram Freud a dar novos e determinantes passos em seu

---

<sup>8</sup> Dentre os empecilhos sentidos pelo movimento psicanalítico, podemos citar o congresso planejado para realizar-se em Dresden em 1914 que não pode ocorrer. Além disso, a convocação militar de diversos médicos psicanalistas provocou o esvaziamento das fileiras de discípulos e colegas, deixando Freud praticamente sozinho. O psicanalista enfrentou ainda a redução drástica de pacientes em seu consultório.

sistema teórico, não podemos deixar de considerar que foi no ambiente da guerra que ele passa a dar um novo sentido ao material clínico e à sua análise da cultura.

Em julho de 1914, na cidade de Sarajevo, o Arquiduque Franz Ferdinand, herdeiro do Império Austro-Húngaro é assassinado. Essa ocasião foi o prelúdio para a deflagração do que ficaria conhecida como a Primeira Grande Guerra Mundial, que reconfigurou o mapa mundial e resultou na derrota de Impérios que pareciam inabaláveis. Com efeito, em julho de 1914 eclode a I Guerra Mundial (1914-1918). O conflito global foi centrado na Europa e envolveu grandes potências mundiais, que se organizaram em duas alianças opostas. De um lado, os Aliados, que compreendiam a Inglaterra, a França e Império Russo (Tríplice Entente); de outro lado, os Impérios Centrais, que abrangiam a Alemanha, a Áustria-Hungria e Itália. Posteriormente estas alianças reformularam-se (a Itália se juntou aos Aliados) e outras nações também aderiram ao combate.

Assim, há um século, o continente que com maior perfeição efetivou o projeto das Luzes, com todos seus avanços e melhorias em termos industriais e científicos e demonstrou as mais altas façanhas culturais e artísticas, adentrava em uma noite que parecia interminável.

De qualquer forma, sabemos que as primeiras notícias da guerra foram recebidas com ânimo e considerável euforia, entusiasmando uma parcela não desprezível da população com um verdadeiro ardor febril. Gay (2012) comenta a extraordinária e surpreendente boa recepção por parte dos europeus diante da guerra. O historiador aponta que “uma febre patriótica” (p.355) acometeu europeus de distintas classes sociais, bem como romancistas, poetas, historiadores e pensadores em geral, que: “Reuniram-se saudando o evento da guerra com um fervor que beirava uma experiência religiosa” (p. 354). Chama a atenção que mesmo os intelectuais, cientistas e artistas ovacionaram o evento com certo frenesi. Rilke e sua saudação ao “Deus da Guerra”, Thomas Mann e seu alívio por se ver livre do “mundo pacífico do qual estava farto, absolutamente

farto!” (Gay, 2012). O célebre documento “*Aufruf an die Kulturwelt*”, que ficou conhecido como “Apelo ao Mundo da Cultura” ou “Manifesto dos 93” foi assinado por grandes intelectuais da época, que professaram seu apoio às atuações militares alemãs<sup>9</sup>. Ainda que de início Freud tenha vivenciado a iminência do combate com certo entusiasmo, ele jamais se rendeu totalmente à exaltação irracional vivenciada por grande parte dos cidadãos europeus (Gay, 2012). Ademais, a truculência irrefreada do momento logo lhe parecerá repugnante.

Sem demora o combate se estendia e outras nações também aderiram ao conflito, colocando em dúvida todo o projeto do mundo moderno. A ideia de progresso, da aptidão da ciência em colaborar com melhores condições de vida é abatida quando Freud é obrigado a reconhecer, a contragosto, que as nações em guerra são justamente as maiores representantes dos ideais da civilização. A proibição de não matar, inaugural da cultura segundo a leitura de *Totem e Tabu* (1913/2012), é efetivamente deslocada pela exigência de matar o outro: todas as barreiras contra a violência e crueldade erigidas na paz, foram ultrapassadas e transgredidas na guerra.

### **1.3 Freud reflete sobre a guerra e sobre a violência**

Se, conforme vimos, em *Totem e Tabu* Freud (1913/2012) parece, de certo modo, manifestar uma visão otimista das relações sociais e da civilização ao sustentar a hipótese da superação de um estado de violência em prol da comunidade de direitos e na possibilidade de a

---

<sup>9</sup> O *Aufruf an die Kulturwelt* também conhecido como “Manifesto de Fulda” ou “Apelo ao Mundo da Cultura”, foi uma espécie de propaganda publicada pela imprensa alemã e assinada por 93 intelectuais, dentre os quais Max Planck, Walter Nerst, Wilhelm Wundt, Ludwig Fulda (escritor que redigiu o manifesto) entre outros. O manifesto continha frases como: “Não fosse o militarismo alemão, a cultura alemã teria sido varrida da face da Terra” e “Devemos levar esta luta até o fim, como uma nação culta que abriga o legado de Goethe, de Beethoven, de Kant, tão sagrada quanto o lar e a família. Nós o respondemos com o nosso nome e a nossa honra”. Albert Einstein, no entanto, deixou uma notável crítica ao manifesto dos sábios alemães. Sem se deixar levar pela onda de patriotismo, viu a guerra como uma obra de lunáticos. Numa carta a um amigo escreveu: “A Europa em sua loucura deu início a algo impossível de acreditar. Numa época como esta, percebemos que espécie de animal infausta pertencemos...sinto apenas um misto de comiseração e repulsa”. (Issacson, 2007, p. 222).

culpa regular o potencial de crueldade e destruição que perpassa a relação entre os sujeitos (ainda que nesse mesmo texto nos seja dito que as instituições centrais da cultura são advindas de um assassinato) esse entendimento, no entanto, não demora a apresentar deslizos, conforme atesta o texto *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* de 1915. A feroz brutalidade e atrocidades sem precedentes vivida nesse contexto de guerra levaram Freud a uma outra interpretação da violência e da relação desta com o Estado que se opunha decisivamente ao que enunciou no trabalho de 1913. Vale dizer, uma outra leitura sobre a cultura foi então traçada, a qual assinalava uma notória descontinuidade face a leitura do que efetuara anteriormente (Birman, 2010). Essa nova leitura sobre a cultura fornece relevantes novos indícios para pensar a problemática da violência no pensamento freudiano.

Desde as primeiras linhas do primeiro ensaio, intitulado *A desilusão causada pela guerra*, Freud retrata o efeito produzido por esse evento nos sujeitos: eles se encontram desconcertados, confusos, desestabilizados. Esse estado descrito por Freud como uma “miséria psíquica” (1915c/2010, p. 210) que assola o não combatente é atribuído, segundo a sua interpretação, ao desmoronamento de uma ilusão e à um abalo na atitude que até então era mantida diante da morte.

A guerra surpreendeu a todos. Em drástico contraste com a ideia de racionalidade e avanço cultural e científico apresentadas pelas nações europeias até então, a I Grande Guerra é deflagrada e fragmenta as relações da comunidade civilizada, despedaçando a ilusão baseada na idealização de compreensão e tolerância que, imaginava-se, seria própria a essas grandes nações. Freud (1915c/2010) denuncia a perplexidade do homem civilizado diante de “um mundo que para ele se tornou estrangeiro, sua grande pátria se desmoronando, o patrimônio comum devastado, os concidadãos divididos e envilecidos” (p.216). E observa com dolorosa surpresa que as nações podem se voltar umas contra as outras com impetuoso ódio e repulsa.

O sangrento combate protagonizado pelas então principais potências políticas do mundo – França, Inglaterra e Alemanha – teve como consequência um amplo processo de destruição. Foram empregadas ostensivamente as ferramentas mais valorizadas do ocidente e toda a racionalidade tecnológica e científica do mundo moderno foram devidamente aproveitadas a fim de provocar a destruição e ruína do inimigo e se sobrepor por meio da força e da violência. A técnica oferecia as armas de destruição e o implemento do bombardeio aéreo. A ciência, ilustrada por sua imparcialidade, perdeu sua suposta neutralidade, cooperando na luta contra o inimigo. A moral, grande orgulho da civilização também apresenta tropeços. A proibição de matar, que Freud via como um dos alicerces da sociedade em *Totem e Tabu*, não tarda a ser trocada pela imposição de matar o inimigo, em um movimento de “deslocamento da *interdição* para a *incitação* da violência” (Birman, 2010, p. 546, grifos do autor). Nesse sentido, foi possível então observar que certas barreiras, antes respeitadas em tempos de paz, foram desconsideradas a partir da guerra. E o que é colocado em proeminência ao longo de todo o texto de 1915: eram os próprios países civilizados, reconhecidos por seus avanços técnicos, científicos e morais, que guerreavam.

Desse modo, diante da perplexidade com que se testemunhava que os maiores representantes da civilidade ocidental pudessem dar vazão à tamanha violência e destrutividade, toda uma idealização da modernidade era então posta à prova. Perante essa conjuntura, o texto situa dois pontos da decepção suscitados pela guerra. O primeiro diz respeito à postura assumida e às ações perpetradas por um Estado, o representante do povo, que exige de seus membros o sacrifício de suas satisfações pulsionais e, ao mesmo tempo, autoriza-se transgredir suas próprias determinações. Ainda que nosso foco não seja propriamente a leitura freudiana sobre o Estado e sobre a governabilidade, é mister uma interpelação na questão, na medida em que ela se encontra em clara associação com o tema da violência.

Assim, em franca contradição com o título que lhe era atribuído de representante das elevadas normas morais e éticas, a guerra revelou uma face inconcebível e assombrosa do Estado civilizado, face esta até então desconhecida e velada. A inusitada argumentação do texto de Freud vai na direção de evidenciar que, afinal, as ações perpetradas por essas nações nesse contexto não são absolutamente contraditórias. Retomemos essa passagem fundamental:

Os povos são mais ou menos representados pelos Estados que formam; esses Estados, pelos governos que os conduzem. O cidadão individual pode verificar com horror, nessa guerra, o que eventualmente já lhe ocorria em tempo de paz: que o Estado proíbe ao indivíduo a prática da injustiça, não porque deseje acabar com ela, mas sim monopolizá-la, como fez com o sal e o tabaco. O estado beligerante se permite qualquer injustiça, qualquer violência<sup>10</sup> que traria desonra ao indivíduo (Freud, 1915c/2010, p. 216).

Nestas linhas vemos Freud indicar que a interdição por parte do Estado ao uso da violência revela não um desejo de erradicá-la do seio da sociedade, mas sim um anseio de monopolizá-la. Na guerra, com mão de ferro, o Estado renega todas as suas obrigações e deveres, ressurgindo como o tirano pai da horda, suprimindo os mecanismos que mantinham os filhos em relativa paz. Ele, assim, passa a ocupar o lugar onipotente do pai primevo.

No período beligerante, o Estado faz uso curioso desse monopólio. Se, em períodos de paz ele apregoa a renúncia da violência e do uso da força, em tempos de guerra, em contrapartida, incita seus cidadãos à violência e à promoção da morte. Nesse sentido, concordamos com a argumentação de Birman (2010, p.545) ao pontuar que o que foi colocado em pauta no texto de 1915 foi outra interpretação sobre o Estado e da relação deste com a violência, que se contrapunha radicalmente ao que fora formulado em textos anteriores, em especial *Totem e Tabu* (1913/2012): se nesse, Freud formulara que a sociedade fraternal poderia efetivamente conter a onipotência da força pulsional,

---

<sup>10</sup> Única vez que o termo violência (*Gewalt*) aparece no texto.



em *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915c/2010) o Estado a promoveria energicamente em caso de guerra. Assim, de um Freud que confiava na culpa como mediadora dos laços sociais, nota-se o movimento para um Freud de olhar mais atento à crueldade que atravessa as relações humanas e da qual pode se fazer partidário o próprio Estado. O Estado, assim, não ocupava mais o lugar do direito, mas o da violência.

Dessa forma, surge aqui um interessante paradoxo entre guerra e civilização, lei e violência, constatação que é indispensável aprofundar. Nestes termos, se as organizações sociais têm a função de resistir contra a força de desagregação constitutiva do humano e contra o potencial de destruição e violência que atravessa a relação entre os homens, na guerra, as forças que resistem à satisfação dessas moções são ofuscadas e então a barbárie se instaura. A violência e a crueldade, características do homem e mantidas minimamente sobre controle em tempos de paz, passam a ser liberadas e mesmo aprovadas em ocasiões como a guerra, onde são consideradas ações indispensáveis para manter a soberania de uma nação.

E Freud vai além ao dizer que Estado não apenas monopoliza a violência<sup>11</sup> em tempos de paz como também que o sacrifício das satisfações pulsionais exigido pelo estado não traz compensações, pois “raras vezes o Estado se mostra capaz de compensar o cidadão pelo sacrifício que dele exigiu” (1915c/2010, p.217).

E, no entanto, como bem observa Enriquez (1990), o Estado, lido dessa perspectiva, é apenas esboçado no texto aqui discutido, sendo o real enfoque da exposição freudiana a investigação acerca do efeito deste funcionamento do Estado sobre o comportamento dos sujeitos.

---

<sup>11</sup> O debate acerca do monopólio da violência por parte do Estado estava em destaque desde a difusão das ideias de Max Weber sobre esse tema, em especial na obra *A Política como Vocação* de 1919. Para o sociólogo, o estado moderno poderia fazer uso da força física como meio de coerção em seu território, sendo o uso legítimo da violência um de seus principais recursos.

Assim, o brutal comportamento dos indivíduos demonstrado no evento bélico é o segundo fator que provoca a decepção diante da guerra. Com efeito, a exposição de Freud desloca-se da desilusão presente na relação entre indivíduo e Estado para a análise das motivações da violência dos ditos homens civilizados. Ressaltemos que a crítica aqui não é dirigida somente aos combatentes ou ao cidadão com instrução inferior. É, sobretudo, aos eminentes intelectuais e cientistas que passaram a cooperar para o acirramento do ódio que Freud lança sua crítica. A questão que então atormentava Freud era: como os participantes da mais alta civilização humana – indivíduos devidamente educados – podem atuar de modo tão violento e primitivo?

Assim, a partir da metade do texto Freud passa a aprofundar a investigação da transformação dos “maus instintos”, chamados por ele de egoístas e cruéis, em pulsões altruístas ou sociais. Ele então esboça uma sucinta, mas rica apresentação do entendimento psicanalítico acerca da constituição da moralidade humana. Sublinhemos que esse sempre foi um tema recorrente de reflexão freudiana sobre o laço social, atingindo talvez seu ponto máximo de elaboração em *O Mal-Estar na Civilização* (1930/2010).

A preocupação inicial de Freud é dirigida no sentido de refutar qualquer explicação que aponte que a moralidade é questão de nascimento, que postule que ou se é bom e nobre desde o nascimento, ou, ao contrário, que já se nasce vil e mesquinho. Ele igualmente afasta a tese de que o processo de desenvolvimento do homem pressupõe a transformação, por meio da educação e do ambiente cultural, das inclinações rumo às boas. Se o elevado estágio de moralidade fosse de fato assim alcançado, a constatação de que “no indivíduo assim educado o mal reapareça tão vigorosamente” (1915c/2010, p. 218) não seria sentida com tamanha consternação.

A partir dessas contestações, Freud sustenta a tese psicanalítica de que a moralidade é construída a partir de um processo de transformação de movimentos pulsionais de origem inata, de

natureza elementar. O ser humano, segundo tal perspectiva, não é nem bom e nem mau: “nós os classificamos dessa forma, conforme sua relação com as necessidades e exigências da sociedade humana” (1915c/2010, p.219), e seu intuito primordial é a busca de satisfação para suas pulsões. Contudo, a manifestação de certas moções pulsionais<sup>12</sup>, sobretudo as egoístas e cruéis (p.219), é altamente adversa aos propósitos da civilização e devem, portanto, passar por transformações para que encontrem outras formas de expressão. Nesse ponto, Freud entende por egoísta a tendência à felicidade individual, dissociada das necessidades coletivas. Essa transformação decorre a partir de determinantes internos na forma de componente eróticos – pela necessidade de amor, renuncia-se à satisfação de pulsões egoístas – e determinantes externos – a coação, por meio da educação, que propicia a observância dos códigos morais culturais. Desse modo, as pulsões egoístas se transformam em pulsões sociais ou altruístas. Apesar de Freud iniciar suas considerações equiparando os dois fatores, é o fator externo que tem destaque em sua argumentação.

Após essas considerações fundamentalmente amparadas no que falara nos textos metapsicológicos, em especial *Pulsões e Destinos das Pulsões* (1915a/2004), Freud (Freud, 1915c/2010) propõe uma nova argumentação, na qual fica evidenciada a potência crítica do texto freudiano. Essa nova linha de argumentos aponta que a coerção externa pode se amparar em uma base diversa da necessidade do amor do outro e do erotismo, sustentando-se também em recompensas e castigos (p. 222). Essa afirmação coloca em cena uma via possível de regulação do egoísmo, sem a necessária transformação deste em sociabilidade; quer dizer, sem que de fato advenha a alteração dos pendores egoístas em pendores altruístas ou sociais. O que ocorre, portanto

---

<sup>12</sup> A tradução utilizada para a leitura do texto de 1915 traduz o termo *triebregung* por *impulso instintual*. No entanto, visando uma melhor definição terminológica do vocabulário metapsicológico de Freud, optamos pela tradução do referido termo como *moção pulsional*, conforme sugestão de Eduardo Fonseca (2012) e Luiz Hanns (1999). Cabe aqui as elucidações de Laplanche e Pontalis de que o termo moção pulsional e pulsão estão praticamente no mesmo nível e de Garcia-Roza (1995) que entende que Freud muito frequentemente utiliza os referidos termos como sinônimos.

é a imposição da renúncia ao egoísmo (próprio das pulsões primitivas), e não necessariamente uma transformação em altruísmo, como se poderia considerar a partir de uma leitura ingênua e otimista do processo de cultura<sup>13</sup>. Passa assim a ser recusada qualquer alusão à um “enobrecimento pulsional” (p.222). A consciência moral é, portanto, produto da censura da comunidade em relação ao indivíduo e ela é desse modo interiorizada. Porém, não de modo irreversível, como bem mostra o estado de guerra, quando essa consciência sabe calar. Dessa maneira, a transformação das tendências más não é garantida: não existe a tal erradicação do mal.

Nesse sentido, toda a análise de Freud o leva a destacar o que ele designa como hipocrisia cultural<sup>14</sup>. Os que atuam em função de preceitos culturais que não são de fato a expressão de suas tendências pulsionais vivem, nos dirá Freud, acima de seus meios psíquicos e merecem a denominação de hipócritas. Assim, diante dessa nova perspectiva, seria ingenuidade acreditar no grande número de pessoas de fato culturalmente mudadas. Neste contexto, as tendências egoístas do homem são consideradas um limite intransponível à vida em sociedade.

Com efeito, o que Freud realiza é uma nova leitura do desapontamento suscitado diante das atitudes do Estado e dos cidadãos em guerra. Ele então argumenta ser injustificado qualquer sentimento de decepção, pois tal se fundaria simplesmente em uma ilusão na qual nos permitimos acreditar: “Na realidade, eles não desceram tão baixo quanto receávamos, por que não tinham se

---

<sup>13</sup> Para Assoun (2003), o artigo de 1915, escrito em plena I Guerra, é o momento que Freud radicaliza e delimita seu diagnóstico sobre a cultura. Se em 1908 Freud falava que a cultura edifica-se pela repressão pulsional, em 1915 utiliza o termo renúncia pulsional. Mais que uma simples terminologia, a escolha pelo segundo termo, que vai perdurar por toda a sua obra, revela que a concepção de repressão: “acentua de maneira um pouco mais descritiva o fato que a pulsão vê sua expressão bloqueada, ao passo que a segunda concepção [renúncia] significa um impedimento mais estrutural: ideia de renúncia a uma pretensão e a um direito” (p.203).

<sup>14</sup> A referência ao sentimento de uma “hipocrisia cultural” aparece também em algumas de suas correspondências pessoais. Antes mesmo da redação de *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*, em carta à Lou-Andreas Salomé, Freud já se encontrava às voltas com a ideia do hipócrita cultural e em plena guerra ele profere a fórmula: “Eis minha conclusão secreta: Já que nossa civilização atual – a mais evoluída de todas – pode apenas ser considerada como uma gigantesca hipocrisia, devemos concluir que, organicamente, não somo feitos para ela. Ele, ou o Grande Manítu dissimulado atrás do Destino recomeçará essa experiência com uma raça diferente” (Robert, 1964, apud Mezan, 1986, p. 430).

elevado tanto quanto acreditávamos” (1915c/2010, p.224). O homem, portanto, ostenta um verniz de civilidade. Mesmo os representantes da razão e das atividades intelectuais, de quem se poderia esperar outra postura, não estão imunes à afetividade que influencia a razão:

Portanto, argumentos lógicos são impotentes em face de interesses afetivos, e por isso a disputa com argumentos, que na frase de Falstaff<sup>15</sup> são abundantes como as amoras, é tão infrutífera no mundo dos interesses. [...] A cegueira lógica que essa guerra, como que por magia, produziu justamente em muitos dos nossos melhores cidadãos, é, portanto um fenômeno secundário, uma consequência da excitação de afetos, destinadas, assim esperamos, a desaparecer com ela (p. 228).

Em uma palavra, a suposta moral elevada pode ser entendida, portanto, nos termos de uma hipocrisia, um fingimento. A partir do momento em que a comunidade suspende a reprovação de certas ações, os indivíduos por sua vez, deixam de sufocar suas disposições primitivas e se lançam a atos de crueldade que dificilmente cometeriam em outra ocasião. Esse argumento teórico esclareceria o fato de que as nações mais racionais e civilizadas foram as principais a empreender as ações assustadoramente cruéis presenciadas na Primeira Guerra. Há aí um fator regressivo do psiquismo que suspende anos de processo civilizador. Na realidade, o que Freud esclarece é que na mente humana não existe a superação do antigo pelo novo: uma etapa do desenvolvimento não é deixada para trás, mas persiste ao lado das mais novas que se desenvolveram a partir dela: “o que é primitivo na alma é imprecívél no mais plano sentido” (p. 226)<sup>16</sup>.

Seguindo esses argumentos, Freud (1915c/2010) declara: “Quando a comunidade suspende a recriminação, também cessa a repressão dos apetites maus, e as pessoas cometem atos de crueldade, perfídia, traição e rudeza que pareceriam impossíveis devido à incompatibilidade com

---

<sup>15</sup> Alusão à personagem de Shakespeare em Henrique IV.

<sup>16</sup> A hipótese psicanalítica da conservação de estágios psíquicos primitivos na mente é passível de ser explorada em muitas direções. Ela está presente praticamente ao longo de toda a obra de Freud e aparece com especial força em *Mal-Estar na Cultura* (1930), com a célebre metáfora da antiga Roma que sobrevive ao lado da atual.

seu grau de civilização” (1915c/2010, p. 162). Nestas linhas podemos entrever, ainda que levemente esboçada, a concepção de violência, em particular da violência na guerra, formulada pela psicanálise no contexto teórico de 1915. Assim, nesse contexto, a explosão de violência foi compreendida como efeito de uma suspensão, nos campos de batalhas, das demandas civilizatórias que movem o homem à moralização e à renúncia aos impulsos pulsionais apreciados como inadequados e não civilizados<sup>17</sup>.

Pensamos que a interpretação aqui fornecida é ainda de pouco alcance. Ora, a espantosa onda de violência e morte que então cruzava a Europa dificilmente alcançaria esclarecimento suficiente nas teorizações psicanalíticas de então, pois Freud ainda não tinha desenvolvido os elementos teóricos que o permitiriam avançar nessa discussão. Deveremos aguardar uma série de outros textos, em especial entre as décadas de 20 e 30, até finalmente chegar ao texto de 1932-1933 *Por que a Guerra?* para que a temática da violência seja relançada e perscrutada num contexto teórico mais amplo e complexo. Exploraremos essa hipótese ao longo de nosso trabalho.

Além disso, o texto de 1915 traz ainda um elemento não esclarecido em questão. Freud se questiona por que os povos-indivíduos se odeiam e se desprezam também em períodos de paz. E admite em sua resposta a sua incapacidade em delinear qualquer esclarecimento, apresentando essa

---

<sup>17</sup> Também sob o impacto da I Guerra Mundial, porém pouco antes da escrita do texto de 1915 sobre esse conflito, encontramos uma valiosa emissão de cartas de Freud à Frerick Van Eeden datada de 28 de dezembro de 1914, conforme informa apêndice da edição Standart das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (1915/1996). Nesta carta, Freud expõe duas teses defendidas pela psicanálise que, para ele, certamente contribuíram para a sua impopularidade. Assevera que a psicanálise, partindo de sonhos das pessoas saudáveis e dos sintomas neuróticos, compreendeu que: “impulsos primitivos, selvagens e maus da humanidade não desapareceram [...], mas persistem, embora num estado reprimido, no inconsciente e aguardam oportunidades para se tornarem ativos mais uma vez” (p. 311). A psicanálise evidenciou ainda que o nosso intelecto “é débil e dependente, um brinquedo e um instrumento de nossos instintos e afetos”. Em tom de conclusão, Freud observa que “as crueldades e as injustiças pelas quais as nações mais civilizadas são responsáveis, a maneira com que julgam suas próprias mentiras e maldades e as de seus inimigos, e a falta de compreensão interna que predomina”, depõe a favor da concepção psicanalítica acerca das moções mais rudimentares do ser humano. Deste modo, a carta revela em poucas linhas o empenho de Freud em evidenciar como as categorias conceituais elaboradas pela psicanálise podem aclarar a feroz violência e injustiças demonstradas pelos homens, em diferentes ocasiões.

conjuntura como um verdadeiro enigma. Sem propiciar grandes explicações, ele conclui sua argumentação pela via do fator regressivo do indivíduo coadunado à multidão: “É como se todas as conquistas morais dos indivíduos se apagassem quando se junta um bom número ou mesmo milhões de pessoas e restam apenas as atitudes mais primitivas, antigas e cruas” (1915/2010, p. 229). Ora, discernimos aqui seis anos antes a problemática que será plenamente desenvolvida em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2013), conforme veremos no segundo capítulo de nosso trabalho.

Este fragmento nos leva também a conjecturar que, ainda em 1915, Freud possivelmente já supusesse a existência de algum impulso silencioso e poderoso como a pulsão de morte, manifestada no âmbito coletivo, sob a forma de um ódio e desprezo pelo outro. Entretanto, nesse momento teórico, ele ainda não parece inteiramente convencido do caráter inevitável e inelutável desta força, pois ainda parece manifestar uma esperança em que “desenvolvimentos por vir possam mudar algo nesse lamentável estado de coisas” (1915c/2010, p. 229).

Desta feita, apesar de todo o potencial crítico do texto e do evidente rompimento com qualquer perspectiva de progresso no desenvolvimento da civilização ao pontuar que a constatação do alto nível moral dos ditos cidadãos civilizados é, na verdade, uma mera ilusão, já que na realidade não se operou transformação de egoísmo em altruísmo e sociabilidade nos sujeitos, pensamos que Freud ainda parece expressar uma certa esperança no processo civilizatório, ainda que seja uma aposta bem mais vacilante do que nos textos anteriores. Essa perspectiva parece ser reforçada na afirmação: “Por outro lado, a manutenção da cultura, ainda que sobre uma base tão duvidosa oferece a perspectiva de preparar o caminho, em cada nova geração, para uma transformação pulsional mais ampla, portadora de uma cultura melhor” (1915c/2010, p. 224).

Dessa forma, apesar de constituir, sem dúvida, uma crítica, o ensaio *A Desilusão Causada pela Guerra* ainda parece sugerir uma certa esperança de que dias melhores virão.

Nos próximos capítulos de nossa pesquisa procuraremos investigar se essa espécie de confiança que ocupa as últimas linhas do referido ensaio persiste nas reflexões freudianas sobre a violência e a cultura. Por ora, passemos agora ao segundo ensaio que compõe as *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*.

#### **1.4 - Uma nova atitude diante da morte**

Ora, é impossível falar de guerra e violência sem apreciar também a atitude do homem diante da morte. A violência desenfreada testemunhada na guerra abala a postura que até então era mantida perante a morte, produzindo também a sensação de estrangeirice neste mundo “outrora belo e familiar” (1915c/2010, p. 229) que então atinge os indivíduos no período da guerra. Será, portanto, essa atitude do homem com relação a morte em geral e com a sua própria finitude em particular o seguinte alvo da análise freudiana no texto *Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte* (ibdem).

O tema da morte aparece muito cedo na obra freudiana. Em *Interpretações dos Sonhos* (1990/2013) Freud evoca a temática sob o título de “Morte de Pessoas Queridas” e também nas últimas linhas do capítulo VII dessa obra, onde enfatiza a necessidade de manter separados os registros da realidade psíquica e da realidade material. O sonho nos revela os desejos assassinos que pululam em nosso inconsciente. No entanto, *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915c/2010) representa uma mudança na maneira de tratar a morte. Se em *Interpretações dos Sonhos* a morte estava no plano da fantasia, do desejo não realizado, no texto de 1915 ela está ancorada no plano da realidade: “as pessoas morrem de fato” (p.233). Eksteins (1992) informa que



se tratava da maior guerra jamais ocorrida, do maior massacre até então visto em terreno europeu. Diante disso, Freud enfatiza que a guerra provoca uma nova atitude diante da morte. Adiantemos um pouco a discussão e nos arriscamos afirmar que a nova atitude demandada em relação à morte faz alusão, sobretudo, à nova atitude diante da nossa própria violência. Vejamos.

Freud introduz a questão partindo da tese de que para o homem sua própria morte é inconcebível: os indivíduos agem como se não acreditassem na própria morte. A tese defendida no artigo metapsicológico *O Inconsciente* (1915b/2010) nos fornece os indícios para considerar a problemática da morte em nosso psiquismo. O que é amplamente discutido ali são certas características especiais do sistema Inconsciente. Se esse sistema apresenta, dentre outras propriedades peculiares, a particularidade de não admitir negação (1915b/2010, p. 127) e de que seus processos são atemporais, ou seja, não são ordenados pelo tempo (p. 128), é possível entrever mais facilmente a ideia sustentada por Freud em *Nossa Atitude Perante a Morte* de que no psiquismo não há representação para a própria morte e ainda que “no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade” (1915c/2010, p. 230). Uma das grandes vantagens da arte é justamente a sua possibilidade de proporcionar-nos outras existências, através da identificação com o herói. No mundo da ficção, é possível realizar, através dos heróis, a fantasia da imortalidade: “No reino da ficção encontramos a pluralidade de vidas que temos necessidade. Morremos na identificação com um herói, mas sobrevivemos a ele [...] já prontos a morrer uma segunda vez com outro” (p.233)<sup>18</sup>.

A morte do outro traz um peso lancinante e amargo. A esse respeito, Freud aponta que: “Quando acontecem [as mortes] a cada vez somos atingidos profundamente e como que *abalados*

---

<sup>18</sup> A temática da identificação do espectador com os heróis já havia sido discutida por Freud em um texto de 1905, *Personagens Psicopáticos no Palco*.

*em nossa expectativa*” (p.231, grifos meus) acrescentando que: “quando morre alguém que nos é próximo [...] enterramos com ele todas as *nossas* esperanças, ambições e alegrias” (p.231-232, grifos meus). A partir destas passagens podemos depreender que o morto querido é tratado como parte do nosso próprio eu e carrega igualmente a pretensão da imortalidade. Assim, é enquanto identificação que a morte passa a interessar ao eu<sup>19</sup>. Nesse sentido, todo o sentimento altruísta carrega em seu âmago o mais pleno egoísmo, uma vez que não é nada mais do que a expressão do cuidado com o próprio eu.

Visando o aprofundamento dessa investigação, Freud se propõe a explorar a relação do homem primitivo com a morte, assunto anteriormente trabalhado na seção II de *Totem e Tabu* (1913/2012. Com efeito, toda a sua análise o conduz ao entendimento de que, sob alguns aspectos, não somos efetivamente diferentes do primitivo. Ora, se o homem primevo matava seus inimigos com intensa impetuosidade e crueldade, de modo que “aquilo que nossos filhos aprendem na escola sob o nome de História Universal é, na essência, uma longa série de matança de povos” (2015b/2010, p. 235), também o homem da cultura age com implacável violência diante dos inimigos, à justo exemplo da guerra que se desenrolava no contexto da escrita de *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*.

Contudo, é válido pôr em evidência que o homem da cultura, mesmo em tempos de paz e mesmo que não mate em ato, também atua seguindo a tendência de dirigir-se ao outro com impetuosa violência. Se seguirmos a ideia, tão cara, a Freud de que no inconsciente a distinção entre realidade psíquica e realidade fatídica pode ser desprezada, podemos considerar que nossos impulsos inconscientes carregam uma alta quota de desejos assassinos. Isso leva Freud a asseverar

---

<sup>19</sup> Sabemos que na escrita de *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*, o conceito de identificação ainda não havia sido plenamente desenvolvido. Apenas em 1921, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* ele aparece com contornos mais bem definidos.

que: “se formos julgados em nossos desejos inconscientes, somos um bando de assassinos, tal como os homens primitivos” (2015c/2010, p.243). Nesse ponto, o psicanalista convoca o romance *O Pai Gariot*, de Balzac, para corroborar sua tese sobre o psiquismo humano e assim evidenciar as disposições assassinas ocultas que pululam em nosso inconsciente<sup>20</sup>.

Do mesmo modo que o civilizado sente a morte de alguém querido com enorme dor e pesar, conforme aludido anteriormente, o homem da pré-história também padeceu com dolorosa consternação quando viu morrer um dos seus. Por outro lado, essa morte também soava justa para ele, “pois em cada um desses amores havia também um quê de estrangeiro” (1915c/2010, p.236). Portanto, o homem primitivo também estava submetido à lei da ambivalência de sentimentos, que mesmo atualmente prepondera nas relações afetivas com as pessoas que mais amamos. Desse modo, discordando da hipótese de que a morte levou o homem primitivo a refletir sobre ela, e, portanto a especular, Freud assevera que, na realidade, foi a ambivalência que levou o homem a tentar compreender a perplexidade da morte: “Não seria o enigma intelectual, nem qualquer morte, que teria liberado a pesquisa humana, mas sim o conflito de sentimentos por ocasião da morte de pessoas amadas e ao mesmo tempo estranhas e odiadas” (p.237).

Assim, do conflito sucedido diante da morte de pessoas queridas e da forçosa constatação da sua própria, o homem dos primeiros tempos objetou-lhe o significado de esgotamento da existência e imaginou maneiras de a vida se prolongar, mormente na forma de espíritos e demônios. Assim o indivíduo foi dividido em um corpo e uma alma que resistiria a finitude e a desintegração do corpo. Mais tarde, as religiões, visando suprimir da morte seu sentido de suspensão da vida,

---

<sup>20</sup> No referido romance, Balzac alude à uma passagem da obra de Rousseau em que ele pergunta ao leitor: o que faria se pudesse enriquecer matando, apenas pela vontade, um velho mandarim da China, sem sair de Paris? Fica claro na passagem o significado de “matar seu mandarim”: ter alguma vantagem, no caso do romance balzaquiano é enriquecer, sem escrúpulos, cometendo um crime em segredo.

projetaram a ideia da vida após a morte, uma vida mais preciosa e plena, de modo que a verdadeira vida – liberta a alma do corpo – começa apenas após a morte (Freud 1915c/2010).

Igualmente, foi diante da morte de pessoas amadas que surgiram os primeiros mandamentos éticos. O primeiro e mais importante dos mandamentos, “não mataras”, surgiu como reação contra a satisfação do ódio oculto por detrás do luto. Mas, esclarece Freud (1915c/2010), a insistência nesse mandamento se justifica por se erigir contra um impulso igualmente forte, já que não há necessidade de interditar o que ninguém deseja. É justamente a ênfase no ordenamento que comprova que descendemos de “uma interminável série de gerações de assassinos, nos quais o prazer em matar, como talvez em nós mesmos, estava no sangue” (p.241).

Nesse sentido, Freud (1915c/2010) volta a asseverar, assim como fez em relação as aquisições culturais e a evolução psíquica dos homens, também frente ao problema da morte, nosso psiquismo se comporta semelhantemente ao homem do período primevo da humanidade. Os exatos termos de Freud são: “nosso inconsciente [...] age *quase* da mesma forma que o do homem primevo” (Freud 1915c/2010, p. 241, grifos meus). No entanto, autor não pode deixar de identificar e sublinhar uma diferença fundamental entre os dois casos aqui analisados: o selvagem não é de forma alguma um matador sem remorso, ao passo que o civilizado comete o extermínio sem demonstrações de pesar. Se em *Totem e Tabu* (1913/2010) suas pesquisas antropológicas o levaram a postular que nas sociedades primitivas a morte do inimigo era seguida de uma série de rituais que visavam o “apaziguamento do inimigo assassinado”, “restrições sobre o assassino”, “atos de expiação e purificação por parte dele” e “certas observâncias cerimoniais” (p.223) isso não é possível de ser constatado no homem moderno, conforme bem ilustra a situação da guerra, que quando chegar ao fim, cada um dos combatentes vitoriosos retornaram felizes para o lar, sem

perturbarem-se com a lembrança dos inimigos. Com efeito, nisso, o primitivo atesta uma “sensibilidade ética que foi perdida por nós, homens civilizado” (p.240).

Destarte, fica mais compreensível o advérbio *quase* empregado por Freud na frase que destacamos acima. O que é sublinhado aqui não são as similaridades com os povos primitivos, mas uma diferença radical quanto ao modo como presumíamos ser. A mencionada *nova atitude* ocasionada pela guerra impele à dura comprovação de que o homem civilizado, o *Kulturmensch*, é mais violento do que qualquer outro povo precedente.

A articulação desses diferentes pontos delineados nas considerações sobre a guerra e sobre a morte (Freud 1915c/2010) leva-nos a inevitável conclusão de que a violência da guerra moderna não se apresenta mais como algo espantoso e inverosímil. A guerra, nos despiando das aquisições alcançadas ao longo do movimento civilizatório, deixa exposto o homem primitivo que habita em nós: ela produz um estado de regressão do sujeito à sua natureza mais primitiva, evidencia o desejo de morte dos inimigos cravado em nosso inconsciente e sempre pronto a ressurgir na realidade sem culpas, denuncia que os impulsos primitivos do homem não podem nem jamais serão abolidos e demonstra a impossibilidade de representar a própria morte. Se, dessa maneira, é impossível fugir da constatação de que a violência testemunhada na guerra já não é tão surpreendente assim, comprovamos também que, ao contrário, a violência é a expressão mais autêntica da condição atual da sociedade e do homem da cultura (Enriquez, 1990). Assim, concluímos pontuando, novamente, que em *Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte*, Freud indica a violência e a brutalidade intrínsecas ao homem como os grandes inviabilizadores das relações humanas. Ainda que ao final do trabalho, conforme apontamos, ele suavize suas colocações, sua afirmação capital é que a guerra apenas desperta o que sempre esteve latente no homem, esperando a ocasião oportuna de irromper.

Para Freud, portanto, a moral jamais teve o alcance presumido pelas pessoas. Tudo não passa de ilusão: os homens sempre foram assassinos disfarçados sob um verniz de civilidade.

Freud retoma a temática acerca da destruição da cultura e também ao tema da morte em vários pontos de sua obra e escreve entre 1915 e 1916, também sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, o curto e belo texto *A Transitoriedade* (1915d/2010), publicado em um volume comemorativo intitulado *Das Land Goethes* (O País de Goethe). Registro com certo ar literário, o autor relata com minúcia, à maneira de um romance, um passeio com os amigos Lou Andreas-Salomé e Rainer Maria Rilke acontecido no verão que precedeu a guerra, trazendo novas considerações sobre o tema da morte, da guerra e, ora, também da violência ao portar sobre destruição da cultura. Nesse sentido, o ensaio pode ser lido com um desdobramento do foi exposto em *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915c/2010).

No diálogo travado entre os presentes na caminhada sobre o efeito subjetivo provocado pela efemeridade da beleza, Freud surpreende-se com a revelação de seu amigo, jovem poeta, que confessa seu pesar diante da fugacidade de toda a beleza: “toda aquela beleza estava condenada à extinção [...] e assim também toda a beleza humana e tudo de belo e nobre que os homens criaram ou poderiam criar” (Freud, 1915d/2010, p. 248). Aos seus olhos, tudo parece despojado de valor, por estar sujeito à finitude. A ensolarada manhã se transformara numa curiosa meditação sobre a fragilidade e a ruína do belo, tanto da natureza quanto das manifestações artísticas. Esse destino efêmero dá origem à duas tendências psíquicas: uma que revela um doloroso cansaço diante do mundo e outra, que leva à insurreição contra o fato, revolta que é nutrida por uma exigência de eternidade. Freud (1915d/2010), por outro lado, contesta tal perspectiva, defendendo o valor que a transitoriedade confere ao belo. Para ele, a vulnerabilidade dos bem culturais não implica na sua desvalorização, ao contrário: “A limitação da possibilidade de fruição aumenta sua preciosidade”

(p. 249). Em suma, o que Freud sustenta é a capacidade de fruição da beleza do mundo e o reconhecimento de que, afinal, a fugacidade imprime à venustidade uma importância e graça peculiar.

E aqui novamente a guerra, com todo o seu potencial de destruição e devastação, fornece elementos para a construção teórica do pensamento freudiano. A guerra eclode com toda a sua potência destrutiva e assoladora:

Destruiu não só a beleza das paisagens por onde passou e as obras de arte que deparou no caminho, mas destroçou também nosso orgulho pelas realizações da cultura, nosso respeito por tantos pensadores e artista, nossa esperança de uma superação final das diferenças entre povos e raças. Maculou a ativa imparcialidade de nossa ciência, mostrou nossa vida instintiva/*pulsional* em toda sua nudez, libertou os maus espíritos que existem em nós, os que julgávamos domados para sempre, por séculos de educação através das mentes mais nobres (Freud, 1915d/2010 p. 251).

E, no entanto, o texto traz uma esperança. O trabalho do luto, ao elaborar a perda, impele à um reinvestimento da libido em novos objetos. Nesse sentido, Freud insiste na necessidade e importância de fazer o luto dos objetos perdidos, renunciando a eles e assim religando a libido em substitutos. Podemos mesmo dizer, acompanhando Assoun (2012), que o criador da psicanálise se institui como o “mediador do “luto” necessário nesses “tempos de ferro” para a *Kultur*” (p. 198). É nesse tom de relativo otimismo que Freud conclui sua perspicaz reflexão a respeito da transitoriedade: “Superado o luto, perceberemos que a nossa elevada estima dos bens culturais não sofreu com a descoberta de sua precariedade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de modo mais duradoura do que antes” (Freud 1915d, p.252). O trabalho de luto, portanto, confirma que a cultura sobreviverá mesmo após o seu desmoronamento. Existe aqui um contraponto com o que ele desenvolvera no artigo sobre a guerra de 1915. Se nesse, o psicanalista reflete sobre a guerra e a violência abordando o encontro com a perda dos ideais e a

desilusão daí sucedida, no ‘terceiro ensaio sobre a guerra’, essas questões são retomadas em outro plano de elaboração, onde a ideia de temporalidade é a elas relacionada. Assim, a realidade humana, mesmo que fadada à finitude e ao desaparecimento, não merece ter sua importância diminuída. Desta feita, de forma otimista, o ensaio aposta na superação dos obstáculos, sustentando a possibilidade de reconstrução do que foi destruído pela guerra, “e talvez em terreno mais firme e de modo mais duradouro do que antes” (Freud 1915d/2010, p. 253).

É certo, contudo, que essa esperança e esse tom de relativo otimismo que acabamos de descrever se mostra pouco sustentável ao longo do desdobramento da teoria freudiana. De 1915, data de *A Transitoriedade*, até o fim de sua obra, Freud escreve uma série de textos que trabalharemos ao longo da dissertação que nos confrontam com a existência de uma força que impele o próprio organismo à morte e também com a fragilidade do desenvolvimento cultural, sempre passível de interrupção, incessantemente perturbado por uma pulsão de agressão, que encontra como uma das formas de manifestação, em violência, conforme teremos oportunidade de demonstrar mais adiante.

Analisaremos agora, rearranjos teóricos cruciais sobre a violência no pensamento freudiano entre os anos que separem os dois textos sobre a guerra que enfocamos em nosso trabalho.



## Capítulo 2

### O Despertar de Thânatos

Entre os dois textos que analisamos com maior enfoque em nossa pesquisa transcorreram-se dezoito anos. Se em *Considerações Atuais Para os Tempos de Guerra e Morte* (1915d/2010) Freud esboça importantes ideias sobre a relação entre cultura e violência já apresentando rupturas pontuais em relação a seus textos anteriores, em *Por que a Guerra?* (1933/2010) o pensamento freudiano resgata as temáticas precedentemente desenvolvidas, mas inscreve também em seu discurso uma série de novas considerações teóricas engendradas no transcorrer destes anos.

Deste modo, *Por que a Guerra?*, apresentado ao público em 1933, representa uma nova e diferente maneira de refletir psicanaliticamente sobre a violência, tendo novamente como pano de fundo a questão da guerra. No entanto, para ordenar esse novo olhar acerca da violência, um feixe de novos temas e noções conceituais foi articulado. Reconhecemos que, especialmente a partir de 1920, com a proposição do novo conceito de pulsão de morte, o tema da agressividade, em suas diferentes modalidades, como é o caso da violência (Gibeault, 1993; Birman, 2009; Mezan, 2013;) passa a ter um lugar de destaque nas indagações freudianas. Nesse sentido, Mezan (2013) ilustra:

É verdade que a questão da violência já se encontrava implicitamente e, por vezes às claras, no pensamento de Freud. O que é novo é a sua tematização constante, e, mais do isto, a posição central que ela passa a ocupar na problemática da psicanálise. Esta promoção da violência faz o conjunto da teoria surgir sob uma luz, ou, para dizê-lo melhor sob a sombra de Thânatos, a que trabalha silenciosamente, e no entanto faz ouvir sua voz no clamor da História (p. 253)

Com efeito, os anos que separam um texto do outro são de inegável relevância não somente do ponto de vista do desenvolvimento da teoria psicanalítica como também quanto ao tipo de produção desenvolvida por Freud. É justamente nesse período que se concentram alguns dos

principais textos freudianos sobre a cultura, como *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2013), *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2010) e *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2010). No entanto, é certo, Freud já havia escrito sobre a problemática da cultura anteriormente à década de 20, como é o caso dos textos *A Moral Sexual Civilizada e a Doença Nervosa Moderna* (1908/1996), *Totem e Tabu* (1913/2010) entre outros. A este respeito, Enriquez (1999) comenta que se *Totem e Tabu* é dedicado à análise do nascimento da cultura, os trabalhos *O Futuro de uma Ilusão*, *O Mal-Estar na Cultura* e *Por que a Guerra?* discutem a crise e o futuro da civilização moderna.

Diante disso, nesse capítulo traçaremos as mudanças teóricas empreendidas pelo discurso freudiano no intervalo de tempo entre os textos analisados em nossa pesquisa, tendo como foco principal os escritos que abordam os temas da violência e da cultura. Serão leituras forçosamente breves, uma vez que serão focadas nos temas mencionados. Sendo um capítulo de transição, vamos trabalhar o movimento de transformações no pensamento freudiano, apreciando textos fundamentais que começam a sugerir insuficiências na teoria psicanalítica e que acabam por desembocar em uma nova leitura da cultura e da sua relação com a violência.

## **2.1 – Um Novo Limiar da Violência e a Reordenação do Dualismo Pulsional**

Conforme vimos, o texto de 1915, escrito sob o impacto das hostilidades e da onda de violência que assolava a Europa na I Grande Guerra, oferece uma interpretação da violência que julgamos como de pouco alcance. O entendimento segundo o qual a violência seria a expressão de determinadas moções pulsionais - egoístas e cruéis - mantidas minimamente sob controle em tempos de paz e que encontrariam em certas ocasiões, como a guerra, a circunstância perfeita para se manifestar não deixa de ser insuficiente e de certo modo impreciso. A espantosa onda de violência e morte que assolava a Europa dificilmente encontraria explicação suficiente nas

elaborações psicanalíticas daquele contexto. Ademais, fomos levados a presumir a partir de nossa leitura que o próprio Freud não parece inteiramente satisfeito com suas formulações quando admite não saber o que dizer sobre a constatação de que os povos e indivíduos “se menosprezam, se odeiam, se execram também em períodos de paz” (Freud, 1915c/2010, p. 229). Necessário seria o desenvolvimento de elementos teóricos que permitiriam avançar nessa discussão. Com efeito, os novos matizes do trauma, a revisão da teoria pulsional, com a postulação da pulsão de morte e a proposição de um masoquismo originário, passaram a fornecer novas orientações às indagações freudianas sobre a guerra e sobre a violência.

Possivelmente o primeiro passo para avançar nestas considerações foi o abalo sofrido pelo primeiro dualismo pulsional, que situava o conflito pulsional entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais, e que teve como resultado a inclusão da antiga oposição pulsões sexuais e pulsões do eu no polo das pulsões de vida. Se no contexto teórico da escrita de *Considerações Atuais para os Tempos de Guerra e Morte* (1915c/2010) víamos referências à inter-relação entre a violência e as pulsões do eu, egoístas e cruéis, que por serem prejudiciais para a vida em sociedade sofriam o recalque, mas que na guerra tinham livre expressão, sabemos que essa classe de pulsão vai ser substituída ao longo da obra freudiana.

Neste sentido, lembremos que a teoria das pulsões no quadro teórico freudiano é usualmente classificada em dois grandes períodos: a primeira teoria pulsional, que se inicia em 1905 e culmina em 1915, e a segunda teoria pulsional que é introduzida com maior propriedade a partir de 1920. Embora a ideia de pulsão já apresentasse seus germes em textos anteriores a 1905, é apenas nos *Três Ensaios para uma Teoria da Sexualidade* (1905/1996) que o termo é empregado pela primeira vez como um conceito explícito.

O conceito de pulsão sexual surge na teoria psicanalítica como recusa à perspectiva de um instinto sexual, que denota uma conduta cujos padrões são orientados hereditariamente. A originalidade do texto de 1905 e um dos motivos pelo qual provocou tantas reações negativas foi a proposição de que a sexualidade humana é em si mesma aberrante, no sentido em que ela não obedece exclusivamente à função biológica da reprodução. Sublinhemos também que, neste momento teórico, além da sexualidade a pulsão abarca ainda a esfera da autoconservação do indivíduo. No referido trabalho é possível perceber que o primeiro dualismo pulsional já se encontra levemente esboçado por meio da distinção entre a autoconservação, vinculada à satisfação das necessidades vitais e primárias, e uma pulsão sexual. A ideia de “apoio” da sexualidade sobre as grandes funções biológicas do sujeito, a nutrição e a excreção, indicam a existência de pulsões que mais tarde foram denominadas de pulsões de autoconservação ou egoístas.

O seguinte passo na composição da teoria pulsional foi dado em um breve trabalho de 1910, *As Perturbações Psicogênicas da Visão* (1910/1996). Esse é o primeiro momento em que o termo pulsões do eu é utilizado identificando-se às funções de autoconservação, de modo que aqui o primeiro dualismo pulsional é formalmente introduzido. Com efeito, no artigo em questão, Freud evoca: “inegável oposição entre as pulsões [instintos] que favorecem a sexualidade, a consecução da satisfação sexual, e as demais pulsões [os demais instintos] que tem por objetivo a conservação do indivíduo, ou pulsões do ego” (Freud, 1910/1996 p. 102). Assim, enquanto as pulsões sexuais visam o prazer referido a um órgão específico do corpo, as outras visam a autoconservação do sujeito. Da leitura do referido texto, é possível depreender que, resumidamente falando, a primeira teoria pulsional freudiana faz referência à ideia de que as pulsões sexuais apoiam-se inicialmente sobre as pulsões do eu, até que delas se desvinculem e entrem em conflito de interesse. Conforme

aponta Mezan (2013): “A invocação à autoconservação sugere que, se o indivíduo se abandonar aos ditames das pulsões sexuais, sua existência estará em perigo” (p. 157).

Até este momento, portanto, Freud definiu o conflito defensivo como uma oposição dinâmica entre as pulsões de vida e as de autoconservação, identificadas ao Eu. A conhecida definição dessas pulsões foi destacada no texto sobre o Caso Schreber (1911/1996) e, mais tarde, retomada no artigo *Pulsões e Destinos das Pulsões* (1915a/2004). Vejamos a tal demarcação conceitual em *Notas Psicanalíticas Sobre um Relato Autobiográfico de Um Caso de Paranoia*:

Consideramos a pulsão [instinto] como sendo o conceito sobre a fronteira entre o somático e o mental, e vemos nele o representante psíquico de forças orgânicas. Ademais, aceitamos a distinção popular entre pulsões [instinto] do egoístas e pulsão [instinto] sexual, pois tal distinção parece concordar com a concepção biológica de que o indivíduo possui dupla orientação, visando, por um lado, à autopreservação e, por outro, à preservação das espécies (Freud, 1911/1996, p. 44)

Em 1914, com a introdução do conceito de narcisismo, a teoria pulsional sofre grande impacto e passa, a partir de então, por importantes remanejamentos. Sem nos determos neste momento em uma exposição minuciosa sobre o narcisismo, importa-nos salientar que a oposição apresentada em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914/2004) entre a libido do eu e a libido do objeto coloca em ameaça a dualidade pulsional. Desde 1910 eram distinguidos dois grupos de pulsões e apenas as sexuais tinham a libido como energia; as pulsões de autoconservação, ou do Eu, eram não libidinais. No entanto, no aludido ensaio de 1914, Freud infere que também o eu é investido libidinalmente. Ao estabelecer a hipótese de um investimento duradouro da libido no eu, é removida das pulsões sexuais sua particularidade de oposição às pulsões de autoconservação. Passa assim a ser tentador englobar as pulsões do eu sob a rubrica mais ampla das pulsões sexuais,

e assim teoria pulsional fica sob o risco de se reduzir a um monismo<sup>21</sup>. É nesse sentido que a distinção entre pulsões do eu e pulsões sexuais fica vulnerável. No entanto, essa distinção se manteve até 1920, quando, em *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010), é apresentado uma nova dualidade pulsional.

Mesmo em 1915, em *Pulsões e Destinos das Pulsões*, artigo introdutório da série de escritos metapsicológicos e o mais rico texto sobre a dualidade pulsional no quadro teórico que agora examinamos, prevalece a terminologia pulsões do eu e pulsões sexuais: “Propus uma classificação para essas pulsões originais diferenciando-as em dois grupos: o das pulsões do *Eu*, ou de *autoconservação*, e o das pulsões *sexuais*” (1915a/2010, p. 150). O ponto inovador do trabalho foi ter estabelecido para a pulsão novos elementos: pressão, meta, objeto e fonte.

## **2.2 - Violência e Cultura: sob a sombra de Thânatos.**

O próximo passo dado por Freud em relação à sua teoria pulsional refere-se à postulação da pulsão de morte e tem aqui especial destaque para nosso trabalho. A introdução desse conceito apresenta um amplo remanejamento das hipóteses centrais da psicanálise, acarretando transformações profundas nos seus elementos fundamentais. É a partir desse ponto que tem especial relevância para o desenvolvimento de nossa argumentação.

O conceito de pulsão de morte, apresentado ao público em 1920 com o texto *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010) representa um importante marco histórico na metapsicologia

---

<sup>21</sup> Devemos observar que Freud sempre fez uma defesa intransigente de um dualismo pulsional. Essa insistência deve-se ao fato de que a ambivalência está no cerne do conflito psíquico observada pela clínica psicanalítica

freudiana<sup>22</sup>. A partir de sua enunciação, diversas temáticas da psicanálise são revisadas e alteradas, acarretando uma importante mudança no desenvolvimento da teoria psicanalítica.

O novo conceito reforça o dualismo pulsional, propicia a substituição da primeira tópica, lança as bases para uma nova compreensão do par sadismo-masiquismo e também para a existência de uma destrutividade e violência intrínseca ao homem e à cultura. Neste sentido, o texto fornece importantes elementos para pensar que modificações Freud empreendeu em sua teoria no tocante ao tema da violência e da civilização.

Pouco tempo antes da publicação de *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010) foi escrito o texto *O Inquietante* (1919/2010), no qual é possível identificar alusões às teorias que serão amplamente desenvolvidas em 1920. Ainda que o termo pulsão de morte não figure em 1919, neste ensaio verificamos as preocupações de Freud com a ideia de uma repetição mais primitiva e pura a operar no sujeito, levando-o a considerar a possibilidade do caráter repetitivo da própria pulsão. É por meio da observação de uma sensação de inquietude, de estranhamento, que ele vai postular uma forma peculiar do retorno do recaiado. Esse retorno do recaiado é marcado pelo assustador produto de algo conhecido e familiar (*heimlich*) e ao mesmo tempo desconhecido (*unheimlich*). “O inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar. [...] Sob que condições o familiar pode tornar-se inquietante, assustador?” (1919/2010, p. 250). A sensação de estranhamento, de algo sinistro, portanto, passa a ser considerada como uma manifestação que está em íntima relação com a repetição:

---

<sup>22</sup> É reconhecido o fato de que o conceito de pulsão de morte tem sua data de aparição no ano de 1920. No entanto, a suposição de que essa ideia e esse tema já eram discutidos em anos precedentes é efetivamente viável. Concordamos com a posição de Monzani (1989) de que a virada dos anos 20 não significa a introdução de novos conceitos na trama teórica da psicanálise de então, nem, pelo contrário, significa uma repetição do que já fora enunciado. Trata-se, na realidade, de uma “rearticulação dos conceitos em função de descobertas clínicas e da emergência explícita de um pressuposto fundamental que até esse momento tinha trabalhado subterraneamente na articulação teórica” (p. 234).

Pois no inconsciente psíquico nota-se a primazia de uma compulsão de repetição vinda das moções pulsionais [impulsos instintuais], provavelmente ligada à íntima natureza das pulsões mesmas, e forte o suficiente para sobrepor-se ao princípio do prazer, que confere a determinados aspectos da psique um caráter demoníaco. (Freud 1919/2010, p. 266).

No momento em que terminava o texto *O Inquietante* (1919/2010), Freud começava a redação de *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010), dando sequência às suas formulações sobre a repetição. Escrito pouco após o fim da Primeira Guerra Mundial, é tentador pensar que o conceito de pulsão de morte tenha surgido diante do encontro entre o estudioso do inconsciente e o trágico evento bélico, como se tal conceito fosse um herdeiro das impressões suscitadas a partir desse confronto ou como se, a partir desse evento, ele fosse arrastado por uma corrente de pessimismo por conta de perdas pessoais. Nesse sentido, estamos de acordo com Mezan (1986) de que é um equívoco entender que a queda da monarquia de Habsburgo induzisse Freud a inventar tal conceito. Tal perspectiva tem o erro de pretender que a teoria analítica: “seja um simples reflexo das condições históricas que presidem sua elaboração” (p. 431). De fato, essa noção se inscreve em um conjunto de reflexões bem mais vastas para ser ligada de maneira arbitrária unicamente ao contexto histórico de sua irrupção. Podemos mesmo dizer que esse conceito surge como resposta a uma exigência íntima de Freud.

No entanto, mesmo não concordando com uma ligação privilegiada entre vida e obra, não podemos fugir da constatação de que foi tendo a guerra como cenário que o psicanalista dá um novo sentido ao material clínico. Ora, junto com a guerra, a morte passa a ser um dado incontornável e que pede o reconhecimento conceitual do que poderia se chamar de o *negativo* do psiquismo (Assoun, 2012). É igualmente por conta do conflito bélico que o quadro de neurose de guerra, clássico exemplo das chamadas neuroses traumáticas, passou a receber atenção das



reflexões psicanalíticas<sup>23</sup>. Os terríveis sonhos que repetem a ocasião que deram origem ao trauma terão papel indispensável na elaboração do conceito delineado em 1920. Além disso, conforme demonstra Couliou (2007), o conflito teve um papel inegável no processo de reconhecimento da ciência freudiana: “são as neuroses de guerra que levaram os médicos à psicanálise. [...] Eles se voltaram para ela devido a sua própria incapacidade de tratar por meio dos métodos tradicionais da psiquiatria os sintomas dessa patologia”.

O conceito de pulsão de morte foi recebido com reservas no círculo psicanalítico da época. O próprio Freud o abordou com visível prudência e cautela: o novo conceito lhe parecia por demais especulativo para ser aceito nos padrões da ciência de então. É assim que *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010), onde é proposta pela primeira vez a hipótese de uma pulsão de morte que se opõe à de vida, apresenta um estilo de escrita notadamente especulativo. Isso é facilmente notado na frequência com que ele se desculpa ou pede licença ao leitor e no próprio cuidado com que se dirige ao público para continuar sua especulação. Isso não é à toa, visto que a suposição de uma força e de um movimento como os descritos no texto afeta toda a malha conceitual da psicanálise e faz repensar sobre o próprio conceito de pulsão.

Já no começo desse trabalho, Freud reconsidera os entendimentos convencionais da sua teoria, colocando em indagação a tese, até então fundamental, de que o curso dos processos mentais é automaticamente regulado pelo princípio do prazer. Ora, uma série de evidências clínicas e constatações alhures que contradizem francamente o princípio do prazer nos processos psíquicos impõem-se ao estudioso. São elas os sonhos característicos das neuroses traumáticas, a brincadeira

---

<sup>23</sup> Desde as origens da constituição da teoria freudiana, o trauma é uma noção central em suas elaborações teóricas, apresentando-se em diferentes momentos, desde os escritos iniciais até os últimos escritos de Freud, com distintos significados e compreensão. “O trauma atravessa a teoria psicanalítica” (Uchitel, 2011, p.20). Após um momento de relativo abandono da noção de trauma, em *Além do Princípio do Prazer* (1920) o trauma passa a figurar novamente em sua obra.

infantil celebrenmente conhecida como o *fort-da* e alguns casos específicos de transferência na análise (a transferência negativa).

Como explicar os fenômenos da neurose traumática, ou a reprodução de situações de conflito na transferência? A partir do exame de tais circunstâncias, Freud (1920/2010) então constata a existência de uma compulsão a repetir cenas que produzem sensações penosas e de sofrimento. É, desse modo, forçado a reconhecer que nesses fenômenos não é a obediência ao princípio do prazer que opera, mas sim: “[...] tendências além do princípio do prazer, ou seja, tendências mais primitivas do que ele e independentes dele” (p.130). A repetição aparece aqui sob a forma de uma compulsão, isto é, uma necessidade urgente e incondicional de realizar um desejo.

Conforme argumenta Mezan (2013), a evidenciação de uma compulsão à repetição introduz o problema de saber a que finalidade ela obedece. Deste modo, para aprofundar sua exposição Freud realiza um curioso recurso à biologia: saindo do nível propriamente psíquico, ele procura na origem da vida o primeiro momento produtor de tensão e assim lança a hipótese de que em todos os organismos opera uma tendência de retornar a um estado anterior do desenvolvimento do organismo. Esse traço regressivo que se inflige de forma compulsória é colocado então como característica essencial de todo elemento pulsional, levando Freud a afirmar a lógica hipótese de que: “as pulsões tendem à restauração de um estado anterior” (Freud 1920/2010, p. 166). Uma vez verificado o atributo essencialmente regressivo de toda a pulsão, Freud é categórico ao pontuar que: “a morte é o ‘autêntico resultado’ e, portanto, o objetivo da vida” (p.160). Nas palavras de Giacoia Junior (2008): “No limite, estaríamos diante de uma tendência própria à vida, vinda a luz no elemento pulsional, que opera na direção da morte, do retorno ao inorgânico” (p. 50). Essa tendência é então concebida como a pulsão de morte.

Mezan (2013;1985) demonstra que no decorrer da escrita de *Além do Princípio do Prazer*, Freud se vê no imperativo de encontrar um exemplo do modo de ação da pulsão de morte. É no fenômeno do sadismo que ele localiza o seu modelo. Assim, no texto em questão o sadismo passa a ser considerado como uma manifestação da pulsão de morte, que sob a influência da libido narcísica, fica à serviço da função sexual. Nos termos de Freud: “O sadismo é na verdade uma pulsão [instinto] de morte que foi empurrada do Eu pela influência da libido narcísica, de modo que surge apenas em relação ao objeto. Ele então entra a serviço da função sexual” (Freud,1920/2010, p. 164).

Ora, o que fica evidente nessa passagem é a possibilidade de uma mescla entre pulsão de morte e pulsões eróticas, e assim a destrutividade ou a agressão sádica aparecem ligadas à sexualidade. Com efeito, a pulsão de morte se liga com Eros, e o sadismo é efeito dessa “intricação” pulsional. Assim, até esse momento as manifestações da pulsão de morte estavam circunscritas ao sadismo e ao masoquismo, logo, à combinação entre pulsões de vida e pulsões de morte.

Por sua vez, a proposição de uma mistura, de uma combinação, de uma intricação entre as pulsões passa a ser fundamental nas teorizações freudianas sobre a pulsão de morte. Assim, desde 1920 Freud nos ensinou que nenhum destes dois tipos de pulsões age de maneira isolada, muito embora, em determinadas circunstâncias um ou outro tipo se faça notar por sua prevalência. As pulsões de vida e pulsões de morte podem se misturar em proporções variáveis, de tal modo que a intricação (ou fusão) designaria um grau elevado de mistura entre ambas, enquanto a desintricação indicaria um funcionamento quase separado das duas espécies de pulsões. Importa salientar ainda que a desintricação dificilmente atinge o ponto extremo de os dois tipos de pulsões funcionarem autonomamente. A ideia da intricação entre as forças pulsionais estará presente ao longo de todo percurso freudiano a partir de então e, conforme veremos, esta lição será indispensável para pensar

a estruturação do sujeito e as relações deste no espaço social. Igualmente, é a proposta de uma intricação entre Eros e Thanatos que permite Freud repensar a problemática da violência, enquanto expressão da agressividade do sujeito, e da cultura e, assim, relança-las num campo teórico mais amplo e complexo.

Desta forma é estabelecido o novo dualismo pulsional. Na primeira teoria das pulsões, a oposição situava-se entre as de autoconservação e as sexuais. Na nova teoria, as pulsões de autoconservação são integradas à tendência regressiva. O que atua por trás dos fenômenos de compulsão à repetição e do movimento do organismo em direção à morte passa a ser compreendido como pulsão de morte e é um dos polos da nova teoria pulsional. Existiriam, portanto, duas classes de pulsões radicalmente diferentes e irreduzíveis uma à outra, ainda que operem em conjunto: a pulsão de morte, capaz de impulsionar o sujeito no sentido do desligamento, do retorno a um estado inorgânico. Estas mantêm constante relação com as pulsões de vida, que, ao contrário, operam na direção da construção, promovendo ligações: “Desde o princípio nossa concepção era *dualista*, e hoje é mais clara mente dualista do que antes, desde que não mais denominamos as opostas pulsões [instintos] do Eu e pulsões sexuais, mas pulsões de vida e de morte” (Freud, 1920/2010, p.163, grifos do autor).

O conceito de pulsão de morte, conforme pontuamos anteriormente, é fundamental para pensar as mudanças operadas no pensamento freudiano em relação à sua releitura de violência e da cultura, merecendo assim especial destaque em nossa abordagem. Tal conceito revela o potencial destrutível e irreduzível do psiquismo. Destarte, arriscamos afirmar que foi o novo dualismo pulsional que conduziu as novas indagações freudianas sobre a violência, sobre a guerra e sobre a civilização.

Com efeito, em 1921 Freud publica *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2013), no qual revê sua teoria sobre o social, trabalhada anteriormente especialmente em *Totem e Tabu* (1913/2012), mas agora à luz das elaborações sobre a pulsão de morte e a partir do contato com as consequências devastadoras da guerra. Conforme nos esclarece Mezan (1986), o texto de 1921 surge como uma aspiração de Freud em: “Pôr à prova a operacionalidade da nova teoria, e, diante da dificuldade de encontrar expressões nítidas das pulsões de morte, se voltasse para outro polo” (p. 451).

Vindo a público em 1921, poucos anos após o fim da Primeira Guerra Mundial, o texto pode ser considerado um esforço meritório de reflexão diante da barbárie que representou para o mundo, especialmente para a Europa, a destruição provocada pela primeira grande guerra. Ora, não é por acaso que Freud recorra ao exército como um dos fenômenos de massa que aqui analisa. Além disso, não deixa de chamar atenção que as considerações apontadas no texto se revelaram mais tarde como divinatórias, a exemplo do nazismo e da função do *Fuhrer* na posição do ideal do eu.

A questão capital que perpassa todo o texto é bastante conhecida: o que mantém uma massa coesa? Em busca de uma solução, Freud empreende uma interessante proposta sobre o laço social, apresentado uma resposta que terá muitas derivações. Para resolver o enigma do que liga os membros de um conjunto, o autor privilegia a apreciação de duas massas “altamente organizadas, duradouras e artificiais” (Freud 1921/2013, p. 78): a Igreja e o Exército. Toda a sua apreciação o leva à seguinte conclusão: a que poder se poderia atribuir esse efeito de união “senão a Eros, que tudo mantém coeso nesse mundo?” (ibidem, p. 77). Dito de outro modo, o que regula essa união são laços de natureza libidinal, redutíveis finalmente a uma sexualidade sublimada. A libido aparece aqui como aquilo que secretamente estrutura esse vínculo.

Nos dois grupos prevalece a ilusão de que um chefe supremo – Cristo, no caso da Igreja, ou o general, no caso das forças armadas – ama todos os integrantes com o mesmo amor: “o general é o pai que ama todos os seus soldados do mesmo modo, e por isso eles são camaradas entre si” (idem, p. 81). Assim, tanto exército quanto a ordem religiosa repousam sobre uma estrutura libidinal: um “pai” que ama de modo igual todos os seus “filhos” e que, devido esse amor, identificam-se entre si e estão dispostos a qualquer sacrifício. A este respeito, Enriquez (1990) comenta: “O chefe favorece em cada um o refúgio na ilusão; o desejo de se acreditar amado, a manutenção dos ídolos, e o narcisismo” (p. 65). O vínculo assim constituído origina indivíduos que experimentam entre si apenas sentimentos positivos.

Não vamos abordar nesse momento as ricas e preciosas reflexões desenvolvidas nesse texto freudiano, como a hipótese em torno das fontes da identificação, alma coletiva, entre outros, que nos levariam a outros caminhos. Nesse momento, interessa-nos destacar a oposição a Eros que se manifesta no nível grupal. Esse ponto tem especial interesse em nosso trabalho, pois aborda as hostilidades entre grupos o que, a nosso ver, estão em íntima relação com o texto de 1915 e vão também guiar o texto de 1932.

Com efeito, a afirmação de que são as ligações libidinais que caracterizam uma massa e a ideia de que os indivíduos suplicam por um líder que os possa governar levam inevitavelmente Freud a propor que o homem é: “antes um animal de horda, um indivíduo de uma horda dirigida por um chefe” (idem, p. 128). Após a morte do pai, apresentada em 1913, os filhos buscam desesperadamente um substituto para ele (Assoun, 2002). Freud, desse modo se opõe, às teorias do inglês Wilfred Trotter, que defendia a existência de uma pulsão gregária. O homem, portanto, não tem uma disposição ao gregarismo. Na verdade, ele clama por um líder. Longe de ser um animal

predisposto ao gregarismo, o ser humano clama pela figura de um líder que o possa conduzir, até mesmo com violência, e protegê-lo da destrutividade que atravessa a teia das relações humanas.

O solo dessa declaração é favorável para que seja resgatada a noção de “narcisismo das pequenas diferenças”, saída da pena de Freud pela primeira vez em 1918, em *O Tabu da Virgindade* (Freud, 1918/1996), e que será lançada novamente em *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2010). Esta noção serve de base para compreender os motivos pelos quais diferentes agrupamentos se hostilizam entre si, seja para afirmar a própria identidade, seja para aniquilar a identidade dos oponentes. Neste ponto vêm à tona questões que não foram efetivamente respondidas no texto de 1915 (lembremo-nos que em *A Desilusão Causada pela Guerra*, Freud se inquieta com a constatação das explosões de ódio e de violência que surgem quando se junta um bom número de pessoas) e que contribuem significativamente para guiar o texto de 1932.

Os sentimentos hostis que naturalmente surgem em um grupo, dado que todo o sentimento é ambivalente, são projetados para outra coletividade. É deste modo que, na massa, a “disposição ao ódio, a agressividade [...] à qual se poderia atribuir um caráter elementar” (Freud 1921/2013, p. 94), encontra um escoadouro perfeito e conveniente: direcioná-lo contra o estrangeiro, cuja existência e constante exclusão têm, como contrapartida, a união do grupo. Compreende-se também como a ilusão de ser amado com um mesmo amor por um pai ideal tem a função de conter a hostilidade entre os filhos. É neste sentido que Freud assevera que:

Por isso, uma religião, mesmo que se chame de religião do amor, tem de ser dura e sem amor em relação àqueles que não pertencem a ela. No fundo, toda religião é uma tal religião do amor para todos que ela abrange, e é natural para todas praticar a crueldade e a intolerância com aqueles que não são seus membros (1921/2013, p. 89)

Sobre isto, Enriquez (1990) esclarece que o desprezo ou ódio contra o outro: “reforça a coesão do grupo e coloca-o em posição de guerra contra os estrangeiros, percebidos como inimigos.” (p.65). Na mesma linha de raciocínio Koltai (1998) observa que: “não há amor entre irmãos sem rejeição dos estrangeiros” (p.107). A união de um grupo, enfim, é mais factível se houver outros fora dele para receber os golpes. Reenviando o ódio ao exterior, para aqueles que não pertencem à comunidade, este ódio pode se inflamar sem limitações, como bem exemplifica a barbárie recorrente em tempos de guerra.

Deste modo, notemos que os processos suscitados sob a sustentação de Eros podem se colocar a serviço da pulsão de morte, causando reações de crueldade e intolerância, conforme indica as passagens ilustradas acima. Levando o narcisismo das pequenas diferenças ao extremo, desembocamos na segregação, nas perseguições religiosas, no racismo e na cruel lição dos sistemas totalitários, como a história do nazismo permite inferir. O caso do nazismo é certamente um dos exemplos extremados do modo como o narcisismo das pequenas diferenças incrementa a união de um grupo por meio do direcionamento da agressividade e da violência a um outro agrupamento, então escolhido como inimigo. Neste sentido, entendemos que *Psicologia das Massas e Análise do Eu* é de uma atualidade admirável, ao trazer elementos que tornam possível abordar fenômenos sociais impregnados pela violência, como o racismo, a intolerância religiosa e o fanatismo político, disputas entre torcedores de diferentes times de futebol, etc. Ora, é certo que Freud escreveu em uma época marcada pelo desencanto e pela desilusão, mas onde se estava distante de imaginar o triunfo do mal no mundo. O mundo ainda não conhecia os recursos demoníacos de um agrupamento fervoroso reunido à volta de um *Fuhrer*. A geração de hoje, por outro lado, sabe e presenciou o quão longe uma multidão assim pode chegar. E aqui o texto freudiano conclama a sua atualidade.



Foi ainda nesse contexto teórico que Freud faz a célebre referência à metáfora trabalhada Schopenhauer em 1851 sobre os porcos-espinhos, segundo a qual o homem agiria tal como esse animal, no sentido de que ele deveria manter uma certa distância face aos demais, pois caso permanecessem muito uns aos outros, ambos se machucariam. Birman (2010) enxerga neste recurso de Freud a Arthur Schopenhauer, filósofo alemão considerado pessimista, uma prova incontestada da perspectiva freudiana de cunho mais trágico, especialmente a partir de 1920. Destarte, as referências a tal filósofo, já anteriormente evocadas nos textos freudianos, se tornam ainda mais expressivas em virtude da observação de que o objetivo da vida é a morte (Freud 1920/2010). Ademais, a metáfora dos porcos-espinhos, tomada de empréstimo do pensador alemão, ao ilustrar que os laços sociais constituem uma realidade incontornável para a espécie humana, mesmo sendo fonte permanente de sofrimento e ameaça, se torna cada vez mais incisiva no pensamento freudiano.

Com tais formulações teóricas, consideramos que o ensaio *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2013) dá importantes passos na discussão sobre a relação entre violência e cultura no pensamento freudiano. Aqui, o discurso freudiano mostrou, entre outras coisas, que a luta fatal entre os sujeitos não ficava restringida aos tempos de guerra, mas se disseminava também em períodos ditos pacíficos. Assim, o confronto entre diferentes grupos, classes e segmentos sociais se efetua de maneira persistente e imutável. A partir de então, cada vez mais a compreensão freudiana das relações sociais é entendida como sendo permeada pela conflitualidade e hostilidade.

Já o ensaio *O Problema Econômico do Masoquismo* (1924/2011), como demonstra Birman (2009; 2010) com grande propriedade, é inseparável, no que tange à problemática da violência, dos textos *Mal-Estar na Cultura* (1930/2010) e *Por que a Guerra?* (1932-1933/2010). No texto de 1924, Freud, diante de suas novas formulações que colocaram em xeque a dominância do princípio

do prazer e da postulação do conceito de pulsão de morte, arrisca uma nova teoria para a questão do masoquismo. Assim, se desde *Os Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905/1996), Freud defendia veementemente que o sadismo seria primário e o masoquismo secundário, de modo que em 1915 chegou a afirmar que “não parece haver um masoquismo original que não derive do sadismo” (Freud, 1915a/2004, p. 153), no texto de 1924 ele modifica radicalmente sua interpretação acerca da anterioridade do sadismo em relação ao masoquismo. O que nos é dito nesse texto é que uma parcela da pulsão de morte deve ser deslocada para o exterior do sujeito por intermédio da libido e com o auxílio da musculatura, com a finalidade de protegê-lo dos efeitos destrutivos da pulsão de morte no interior do corpo e do psiquismo. Dito de outra maneira, uma parcela da pulsão de morte ficaria a serviço da pulsão de vida e seria então desviada para o exterior sob a forma pulsão de destruição, versão da pulsão de morte. Vejamos os próprios termos do autor:

A libido encontra nos seres vivos a pulsão [instinto] de morte, ou destruição que nele vigora, que busca desintegrar esse ser e conduzir cada um dos organismos elementares ao estado de inorgânica estabilidade. Ela tem a tarefa de fazer inócua essa pulsão [instinto] destruidora, e a cumpre desviando-a em boa parte – e logo com a ajuda de um sistema orgânico particular, a musculatura – para fora, para os objetos do mundo exterior. Então ela se chama de pulsão de destruição, pulsão de apoderamento, vontade de poder (Freud 1924/2011, p.191).

Em *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010) Freud se esforça em mostrar que a pulsão de morte é uma força direcionada contra o próprio organismo, capaz de levá-lo de volta ao inorgânico, revelando nestes termos um processo de autodestruição. É apenas em um segundo momento (Freud, 1924/2011) que essa pulsão autodestrutiva é voltada para o exterior, com a ajuda da musculatura, e então se manifesta como pulsão de destruição<sup>24</sup>. Seguindo o raciocínio freudiano,

---

<sup>24</sup> Cabe notar que apesar de se ocupar do assunto no artigo de 1924, é apenas a partir de *O Mal-Estar na Cultura*, de 1930, mais especificamente no capítulo VI, que Freud conduzirá sua atenção à ação da pulsão de morte dirigida para o mundo externo, constituindo, conforme veremos, a agressividade e a destrutividade.

entendemos que uma parte dessa pulsão de morte, agora direcionada para fora, é colocada a serviço da função sexual, constituindo assim a conversão do masoquismo originário em sadismo. É Eros que entra em cena com seu poder de ligação e, destarte, “amansa” e neutraliza parte das pulsões de morte, colocando-as a seu favor e a seu serviço. Assim, é somente essa intricação entre as duas classes de pulsões que atenua a força da pulsão de morte que tende ao auto aniquilamento, produzindo a deflexão da agressão em direção ao exterior, sobre os objetos investidos libidinalmente. No limite, estaríamos diante da própria condição da vida, uma vez que a pulsão de morte dirigida para o exterior é a garantia mesma da estruturação e manutenção do sujeito. O sujeito, assim, só se constituiria efetivamente com a condição de que a pulsão de morte seja expulsa pela mediação da pulsão de vida.

Há ainda uma outra parcela da pulsão de morte que não realiza esse deslocamento para fora do corpo em direção aos objetos e persiste no organismo, como um resíduo. Este fenômeno deve ser reconhecido como o genuíno masoquismo original, erógeno. Destarte, ao lado da destruição e da agressividade direcionadas para os objetos sob a forma de sadismo, há igualmente a que se volta para dentro sob a forma de masoquismo. Além do masoquismo primário e erógeno, Freud (1924/2010) distingue ainda duas outras formas de masoquismo: o chamado masoquismo feminino, que não diz respeito especificamente à mulher, mas a uma posição “feminina”, comum aos dois sexos; e o masoquismo moral, que está intimamente associado ao sentimento de culpa que busca satisfação por intermédio da necessidade de punição. A relação entre o masoquismo moral e o sentimento de culpa leva Freud a compreender que a renúncia pulsional resulta “em um sentimento de culpa, e que a consciência venha a ser mais severa e mais sensível quando o indivíduo mais se abstém da agressão a outros” (p. 201). Vemos aqui um prenúncio da tese que

será abordada de modo mais detalhado em *O Mal-Estar na Cultura*, publicado seis anos após o ensaio sobre *O Problema Econômico do Masoquismo*.

No que diz respeito ao objetivo de nossa pesquisa, é importante observar que, conforme elucidada Birman (2010), o que é colocado nesse contexto é uma “nova maneira de conceber a violência e a crueldade, no sujeito e na inscrição social deste na relação com os outros”. (p. 550). Se, conforme pontuamos acima, para se proteger dos efeitos da violência no interior do corpo e do psiquismo, o sujeito deve deslocá-la para o exterior de si, o preço a pagar por isso é a “disseminação da violência na relação do sujeito com os outros e no registro dos laços sociais, como condição preliminar para a afirmação da vida pelo sujeito” (p.550). Neste sentido, entendemos que a mesma operação que constitui o sujeito e possibilita a vida, constitui concomitantemente a violência direcionada ao outro. Seguindo os argumentos de Birman (ibidem): “O espaço social seria então permeado pela violência e pela agressividade, enfim, como estratégia decisiva da pulsão de vida para dominar e promover a ligação da pulsão de morte” (p. 550).

É certo que os termos utilizados no texto de 1924 são agressão e destruição, e não violência. A versão da pulsão de morte dirigida para o exterior é descrita em como pulsão de destruição. No entanto, Birman (2009) e Gibeault (1993), ao comentarem sobre o contexto que aqui discutimos, fornecem importantes esclarecimentos para pensar a relação entre agressividade e violência. Assim, ambos os autores parecem concordar que, neste contexto teórico, a violência se definiria como uma das modalidades de agressividade, tendo como característica essencial a dimensão do excessivo, da desmesura, da ordem do descomedimento. Vale dizer, a agressividade é um componente inerente ao psiquismo e, assim, é constitutiva; dirigida para a exterioridade, se configuraria como violência. Nesse sentido, Birman (ibidem) sustenta 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 autodestrutividade” (p. 48, grifos do autor). Por sua vez, com considerações semelhantes ao comentar sobre a pulsão de destruição e agressiva, Gibeault (ibidem) sublinha: “No entanto, a agressividade não é violência, esta contém em si uma dimensão de excessivo e de desmedida” (p. 1131, tradução minha)<sup>25</sup>.

É inevitável reconhecer que, apesar de que o tema já figurasse na psicanálise desde seus primórdios, foi apenas após 1920 que a problemática da agressividade, em suas várias modalidades, assumiu uma posição mais central no discurso freudiano. Desde *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010), passando por *O Eu e o Isso* (1923/2011) e *O Problema Econômico do Masoquismo* (1923/2011), até chegar ao *Mal-Estar na Cultura* (1930/2010), o jogo entre pulsão de vida e pulsão de morte forneceu um outro panorama teórico para a agressividade e, conseqüentemente, para a violência.

As precisas reflexões desenvolvidas ao longo deste percurso teórico confluem para as diferentes e desconcertantes teses defendidas em *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2010), possivelmente o texto que melhor apresenta o entendimento freudiano de cultura, resultado de um longo percurso das indagações freudianas sobre as relações entre sujeito e campo cultural. De certo modo, o texto de 1924 é um prenúncio para as teses desenvolvidas em 1930.

Conforme o próprio título denuncia, o tema principal do texto de 1930 refere-se ao mal-estar intrínseco à vida em sociedade, onde Freud define o dramático destino do humano: é impossível a felicidade ao homem civilizado, o próprio fato de pertencer à comunidade humana o condena à uma vida de limitada satisfação, ao sofrimento, ao ódio e à violência. É neste contexto que encontramos a seguinte declaração: “Uma grande parte da culpa pela nossa miséria é de nossa

---

<sup>25</sup> Et pourtant l'agressivité n'est pas la violence, laquelle comporte en elle même une dimension de démesure

chamada cultura” (Freud 1930/2010, p. 81). Essa espantosa asserção encontra explicação no fato de que um importante traço da cultura, a regulamentação das relações dos seres humanos entre si, impõe severas limitações à liberdade individual. “A liberdade individual não é um bem cultural. [...] Por meio do desenvolvimento cultural, ela sofreu restrições, e a justiça exige que ninguém seja poupado dessas restrições” (ibidem, p. 98). Neste sentido, o desafio imposto pela cultura consiste em encontrar um “equilíbrio conveniente” entre as “exigências individuais e as reivindicações culturais” (ibidem, p. 99). Equilíbrio dificilmente alcançado: Freud indica que é antes o estado de conflito que o de equilíbrio que tende a sobressair. A cultura se revela assim fundada sobre a renúncia pulsional, sobre a insatisfação e sobre o recalçamento das pulsões. O mal-estar, compreendido então como resultado do antagonismo entre sujeito e cultura, passa a ser reconhecido como estrutural.

Com efeito, neste importante texto, podemos ver mais claramente de que maneira o criador da psicanálise entende o movimento civilizador em sua conexão com o par pulsão de vida e pulsão de morte, que, desde *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010), está no centro do seu pensamento. Vale dizer, é aqui que efetivamente é introduzida a hipótese especulativa da pulsão de morte no domínio da cultura, trazendo importantes indícios para pensar a violência e sua articulação com a cultura no contexto do pensamento freudiano. Se em 1920 o que norteava o conceito de pulsão de morte era o seu caráter repetitivo e seu traço regressivo, em 1930 a destruição e a agressão assumem as rédeas. Neste sentido, a importância do trabalho de 1930 aparece, conforme esclarece Assoun (2012), se nos damos conta de que Freud produz aí, pela primeira vez, uma *metapsicologia da cultura*. Ora, neste texto são transpostos para o plano da cultura grande parte dos fundamentos teóricos e clínicos desenvolvidos pela psicanálise ao longo de toda a sua elaboração. A afirmativa de Assoun encontra eco nas conclusões de Raulet (2002): “[...] o escândalo de *O Mal-Estar na*

*Cultura* foi realmente ter introduzido a hipótese da pulsão de morte, avançada em *Além do Princípio do Prazer*, no domínio da cultura e da civilização” (p.71).

Em *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2010), Freud reitera uma meditação que vem de longe e que, pelo menos desde 1908, em *A Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908/1996), sustenta o edifício teórico da psicanálise: que a civilização avança às custas do sacrifício das pulsões. Assim, já eram há muito conhecidas as teses psicanalíticas de que para participar da comunidade humana aculturada, o homem deve sacrificar uma parcela considerável da sua sexualidade. Se por um lado, tal exigência acarretaria graves prejuízos neuróticos, por outro, resultaria em ganhos culturais que talvez a compensem, de modo que essa seria a condição mesma do sujeito e da cultura. A escolha objetal sexual do indivíduo sexualmente maduro é, portanto, cerceada por uma série de proibições:

A exigência expressa nessas proibições, a de uma vida sexual idêntica para todos, desconsidera as desigualdades na constituição sexual inata e adquirida dos seres humanos, priva um número considerável deles do gozo sexual e se torna assim fonte de grave injustiça (Freud, 1930/2010, p. 113).

Com efeito, em um primeiro momento, a estruturação da civilização depende de inibir a pulsão sexual quanto a sua finalidade (genital e individual) e desviar a energia libidinal para atividades vantajosas à comunidade. Contudo, prossegue Freud (1930/2010), os sacrifícios exigidos pela cultura vão além dos que incidem sobre a sexualidade. É desta maneira que ele então lança a desconcertante proposição de que há também uma “inclinação agressiva” (p.125), uma “hostilidade primária entre os homens” (p.126), ou, mais cruamente, uma “pulsão agressiva” (p.125) que deve ser inibida, tal como a sexualidade. O mandamento que dita “Amarás o teu

próximo como a ti mesmo” fornece a Freud a indicação precisa de que o homem tem em sua dotação pulsional uma grande quota de agressividade. Afinal, a existência de um mandamento tão veemente revela justamente a inclinação em transgredi-lo. Assim, Freud desmascara o homem civilizado e, repetindo Hobbes, mostra como o “homem é o lobo do homem” (p. 124), capaz de transformar o próximo em alguém para “satisfazer nele sua agressão, explorar sua força de trabalho, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo” (p.124).

Não obstante os sacrifícios exigidos pela cultura em cima da “inclinação agressiva, que podemos perceber em nós mesmos e com razão supor nos outros” (Freud 1930/2010, p. 124), inclinação identificada à pulsão de morte, o homem continua um ser profundamente agressivo e é essa hostilidade dos humanos uns em relação aos outros que ameaça arruinar a sociedade. Dessa forma, embora a culpa seja apresentada no texto de 1930 como indispensável para a manutenção da civilização, ela está longe de ser um meio eficaz na promessa de que os sujeitos não matarão uns aos outros, tal como foi delineado em *Totem e Tabu* (1913/2012).

Assim, a cultura esbarra nesse elemento que não cederá a “nenhuma tentativa de reforma” (Freud 1930/2010, p. 81), uma parcela de destruição impossível de renunciar. Nesse sentido, Le Rider (2002) esclarece: “Toda a organização, toda ordem de direito, mesmo o Estado perfeitamente racionalizado, repousam sobre um fundo passional inconsciente, sobre uma violência reduzida pela coação” (p. 111). Desta feita, na leitura freudiana sobre o processo civilizatório apresentada no texto de 1930, Freud mostra-se categoricamente incrédulo em relação a existência de uma instância capaz de purgar a agressividade que se apresenta como violência no espaço social (Assoun, 2012).



Assim, a “tendência inata do ser humano para o mal, para a agressão, para a destruição e assim também para a crueldade” (Freud 1930/2010, p. 136-137) surge nesse ponto, ao lado da sexualidade, como o empecilho mais poderoso da sociedade civilizada. É preciso defender a civilização deste potencial de ruína que a ameaça constantemente. Diante disto, ela lança mão de variadas estratégias, como fortalecer o vínculo libidinal e as identificações mútuas dentro de um grupo e até mesmo favorecer a manifestação da agressividade contra outros grupos, o que configura o fenômeno do narcisismo das pequenas diferenças, ao qual aludimos anteriormente.

Garcia-Roza (2004) argumenta que a grande inovação no texto de 1930 é o reconhecimento de uma pulsão de agressão autônoma, já que antes dessa enunciação “as manifestações das pulsões de morte estavam restritas ao sadismo e ao masoquismo, isto é, à articulação da pulsão de morte com as sexuais; a destrutividade aparecia sempre vinculada à sexualidade e não como destrutividade autônoma” (p. 133). De fato, é isto que podemos efetivamente ler a partir do capítulo VI; os capítulos seguintes do trabalho são inteiramente dedicados a abordar a forma pela qual a pulsão de morte atua na socialização. A partir de então, Freud propõe que se deve seriamente levar em consideração a agressão e a destruição não eróticas. É desse modo que assume o seguinte ponto de vista:

A inclinação agressiva do ser humano é uma disposição de um impulso [pulsão] original, independente e autônomo [...]. Esse impulso [pulsão] agressivo é o derivado e o principal representante do impulso de morte que encontramos ao lado de Eros, e que divide com este o domínio do mundo (Freud, 1930/2010, p. 141-142).

Chega-se assim à asseveração de uma pulsão autônoma e originária do ser humano e de que o desenvolvimento cultural depende das relações entre Eros e a morte, entre a pulsão de vida e a pulsão destrutiva. A “pulsão de destruição” e de agressão seriam as consequências da manifestação

da pulsão de morte no plano da cultura (Assoun, 2012). A pulsão de morte, portanto, é uma das pulsões fundamentais, juntamente com Eros. A pulsão de destruição é um dos seus derivados.

Mas se é nessa pulsão destrutiva que a cultura encontra a sua mais forte ameaça, como então se proteger dessa força, refrear essa potência de destruição? As estratégias que incitam os homens à identificações e as relações de amor inibidas quanto à finalidade logo se revelam insuficientes, pois a pulsão de destruição “não cessa de avançar, para além da sua sujeição à causa da dominação da natureza, para além da sublimação, no sentido da sua verdadeira finalidade inibida: a morte” (Raulet, 2002, p.74). Assim, vejamos nos próprios termos freudianos a solução para essa situação:

A agressão é introjetada, interiorizada, mandada de volta à sua origem; portanto dirigida contra o próprio eu. Ali ela é assumida por uma parcela do eu que se opõe ao restante na condição de supereu, e que então, como consciência moral, está pronta a exercer sobre o eu a mesma agressão severa que este teria gostado de satisfazer à custa de outros indivíduos. [...] Assim, a cultura domina a perigosa agressividade do indivíduo na medida em que o enfraquece, desarma e vigia através de uma instância em seu interior, do mesmo modo que uma tropa de ocupação na cidade conquistada (Freud, 1930/2010, p. 144).

Com efeito, se por um lado, é preciso dirigir uma parcela da pulsão de morte para o exterior a fim de que ela não se volte contra o próprio organismo sob a forma de uma pulsão de destruição, de dominação (Freud, 1924/2011), por outro, a agressividade dirigida ao exterior é avessa ao progresso da cultura. Destarte, o homem, impossibilitado de atender às duas espécies de pulsões, deve renunciar a elas a partir do recalque. O resultado dessa operação, diz-nos Freud, é a consciência moral: “Cada renúncia a um impulso [pulsão] se transforma então numa fonte dinâmica da consciência moral, cada nova renúncia aumenta sua severidade e sua intolerância” (1930/2010, p. 153).

No caso específico da renúncia à pulsão agressiva, o efeito é que cada parcela de agressão que não pode ser satisfeita é “assumida pelo supereu e aumenta sua agressão contra o eu” (p.154). O supereu, retorna a agressividade para o lugar de onde ela proveio - logo, contra o eu - e passa então a agir severa e cruelmente. A renúncia à agressão é introjetada por um supereu que se torna um pouco mais voraz a cada nova abdição pulsional. O fruto da tensão entre eu e supereu é o sentimento de culpa, que se expressa como necessidade de punição. Nestes termos, Raullet (2002) elucida que: “a civilização só se sustenta graças à pulsão de morte colocada a serviço da moral. [...] A sociedade só sobrevive e ultrapassa a agressividade por meio da agressividade interiorizada e da pulsão de morte” (p.78). Dessa forma, em 1930 é rejeitada qualquer esperança referente à existência de uma harmonia entre os registros do sujeito e da civilização.

Cruel o destino do ser humano! Para ele não há saída ou, pelo menos, não há forma de alcançar a sonhada felicidade. O que Freud acentua claramente nesse texto, de fortes tons sombrios, é que o progresso cultural tem por condição a renúncia pulsional e que, como consequência, o custo do avanço civilizatório é o aprofundamento do sentimento de culpa e a inevitável infelicidade que o acompanha. Não podemos deixar de notar que o que é colocado em destaque nessas considerações freudianas de evidente cunho pessimista é a impossibilidade de conter inteiramente o quinhão destrutivo que estrutura os sujeitos. Nos termos de Enriquez (1990): “Introduzir no campo da cultura a pulsão de morte se torna então um princípio ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização” (p.117).

Neste sentido, segundo a leitura de Farah e Herzog (2005), as últimas páginas de *O Mal-Estar na Civilização* (Freud, 1930/2010) parecem reconsiderar a ideia do contrato social, conforme fora exposta em *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012). Aqui, o contrato foi firmado, mas a sua função

de regulação dos laços sociais está longe de fornecer qualquer garantia de alcançar um equilíbrio estável e definitivo entre os homens.

O contrato dos irmãos foi alcançado, mas a relativa harmonia da regulação social, assim como a projeção do desenvolvimento futuro, está longe de ser possível no texto de 1930. A regulação do contrato social não mais sedimenta o solo necessário à continuidade da ideia de progresso e desenvolvimento civilizatório. [...] A certeza do progresso futuro é substituída por uma imagem trágica de guerra aberta e interminável (Farah e Herzog, 2005, p.53).

Assim, a questão crucial da espécie humana é saber em que medida o desenvolvimento cultural (ou o processo civilizatório) será vitorioso em dominar esse quinhão de destruição que tão fortemente ameaça a vida em sociedade e que parece resistir aos esforços da cultura. Como uma última conclusão, Freud pondera: “E agora, cabe esperar que o outro dos dois “poderes celestes”, o eterno Eros faça um esforço para se impor na luta contra o seu adversário igualmente mortal. Mas quem pode prever o desfecho? ” (Freud, 1930/2010, p. 185)<sup>26</sup>. No lugar de uma certeza, é lançada a angustiante dúvida: quem poderá prever o resultado do embate entre Eros e seu adversário, a pulsão de morte? A violência, assim, parece sempre se insinuar, como ameaça constante ao relacionamento entre os homens. “A certeza do progresso do futuro é substituída por uma imagem de guerra aberta e interminável” (Farah e Herzog, p. 59).

Essa perspectiva freudiana é retomada no diálogo sobre os porquês da guerra com o físico alemão Albert Einstein. É o que veremos com mais propriedade no próximo capítulo.

---

<sup>26</sup> Cabe referir que a pergunta final em *O Mal-Estar na Cultura* foi acrescentada em 1931, após a primeira publicação do livro, quando a ameaça de Hitler já começava a se evidenciar.

### Capítulo 3

#### A Violência em *Por que a Guerra?*

Em 1932, Freud torna a comentar a problemática da violência sob o pano de fundo da guerra, retomando hipóteses que já havia desenvolvido há algum tempo em sua obra. As páginas de *Por que a Guerra?* (1932/2010), texto publicado em forma de carta aberta entre o fundador da psicanálise e Albert Einstein, são amplamente dedicadas a comentar questões acerca da natureza humana, da origem e dos modos de sustentação da cultura e especialmente sobre violência<sup>27</sup>. Podemos mesmo nos arriscar na afirmação de que a reflexão capital que perpassa todo o texto refere-se à possibilidade de exorcizar a violência do seio da civilização e do próprio homem.

Sabemos que Freud, vivendo uma condição histórica de duas guerras - vivenciou o primeiro conflito mundial e experimentou os prenúncios do segundo combate global - já havia se deparado com a questão dos sentidos e dos não sentidos da guerra no centro de suas reflexões sobre a condição neurótica da cultura (1915c). Desta feita, as indagações presentes em *Por que a Guerra?*, de 1932, são semelhantes àquelas que conduziram as *Considerações* de 1915, de modo que podemos mesmo considerar que aquela missiva é uma ocasião para atualizar as conclusões alcançadas no referido texto de 1915. No entanto, entendemos que o trabalho de 1932 vai mais longe nessas elaborações. Isto se deve ao fato de que, conforme demonstramos especialmente ao longo do segundo capítulo, nesse contexto teórico Freud se dedicava especialmente às interrogações sobre a problemática da cultura, notadamente sobre o processo de evolução da cultura (ou desenvolvimento cultural). Apontamos ainda que após a entrada do conceito de pulsão de morte

---

<sup>27</sup> Certamente esse não foi o único momento no qual Freud e Einstein trocaram ideias. Consta que, seis anos antes da troca de cartas sobre a guerra, eles se encontraram em Berlim. Freud narrou à Ferenczi suas impressões sobre o físico: “Ele é alegre, seguro e amável. Compreende tanto de psicologia quanto eu de física, então nos entendemos muito bem”. Para mais informações sobre a interessante relação entre o físico e o psicanalista remeto o leitor ao artigo de Paul-Laurent Assoun (1989), onde é descrita a ambivalente relação entre esses dois grandes gênios.

no corpo teórico psicanalítico, Freud se tornou mais atento a essa força que faz resistência aos laços sociais. Assim, em 1932 a psicanálise aborda sob outra perspectiva aquilo que parecia impossível de constatar de forma plena anteriormente.

Ao conduzir nossas reflexões até esse ponto, esperamos haver deixado claro o caminho teórico percorrido por Freud, especialmente a partir de 1915. Em nossa análise, apontamos como a entrada do conceito de pulsão de morte impeliu a revisão e a introdução de diversos elementos na rede da psicanálise. Como consequência, demonstramos ainda que o fenômeno da agressividade, em suas várias modalidades, passou a ocupar um lugar de destaque na teoria. Por fim, a cultura e suas mazelas e as problemáticas que perpassam o laço social passam a receber cada vez mais atenção. Freud, inquieto com a constatação de um egoísmo remanescente no indivíduo que resiste ao processo civilizatório, coloca a violência como uma de suas indagações centrais ao pensar o campo da cultura. Deste modo, mais do que um fenômeno coletivo crítico, a guerra podia agora ser resituada dentro do contexto do mal-estar próprio à cultura.

Assim, *Por que a Guerra?*, de 1932, sucede *O Mal-Estar na Cultura*, de 1930, tanto cronologicamente quanto no sentido das reflexões freudianas sobre a cultura. Nesse sentido, podemos mesmo arriscar a afirmação de que as reflexões presentes no texto de 1932 dão a impressão de prosseguir o diálogo com o trabalho de 1930. A incerteza sobre o destino da cultura e dos laços sociais diante do quinhão de violência presente no ser humano, que Freud apenas evocou nas últimas linhas do texto sobre as mazelas da cultura, é então retomada em 1932.

Assim, seguindo nossos objetivos, nesse capítulo apresentaremos uma minuciosa leitura de *Por que a Guerra?* (Freud, 1932/2010), identificando e delineando os enunciados que permitem entrever o entendimento e a concepção de violência presentes no texto. Nesse sentido, iniciaremos

nosso percurso com uma breve contextualização sócio-histórica sobre o momento no qual a troca das cartas entre o físico e o psicólogo ocorreu.

### **3.1 – Incursões Históricas: Freud e a sombra do nazismo**

Anos após o encerramento da Primeira Grande Guerra, em 1918, ocasião na qual Freud (1915d) reconheceu a contragosto que os países mais desenvolvidos eram capazes das maiores brutalidades, o criador da psicanálise enfrentou novamente a ameaça da ruptura destrutiva advinda do fenômeno bélico. Texto de circunstância, que se revela ao mesmo tempo uma reflexão profunda sobre a condição humana, *Por que a Guerra?* foi escrito em 1932, momento em que a destruição já se anunciava no horizonte, e publicado em 1933, ano de instauração da Alemanha Nazista, também chamada de Terceiro Reich. Nesse sentido, ainda que didaticamente seja reconhecido que a Segunda Guerra Mundial teve início em 1939, portanto, após a troca de cartas entre Einstein e Freud, não podemos deixar de considerar que o texto mencionado foi escrito à sombra do nazismo em marcha.

Após a Primeira Grande Guerra Mundial, especialmente entre os anos 1920 e 1930, a Alemanha se encontrava vencida, exangue e fragilizada. Além de haver perdido a guerra com um inestimável custo de vidas humanas e recursos materiais, o país foi condenado a pagar grandes quantias em reparação à França, Inglaterra e a outras nações imperialistas. Com a crise de 1923, o impacto social e político da inflação foi alarmante, resultando em miséria e fome, deixando na memória do povo alemão uma lembrança possivelmente ainda mais dolorosa que a derrota da guerra<sup>28</sup>. Em 1929, com a crise mundial do capitalismo, conhecida como Grande Depressão, e a

---

<sup>28</sup> A “crise de 1923” refere-se ao momento em que tropas francesas e belgas ocuparam o Ruhr, região altamente industrializada da produção de aço, e a crise social e política na Alemanha foi reativada.

consequente supressão do auxílio econômico dos Estados Unidos à Alemanha, o país foi novamente atingido drasticamente, restaurando-se o medo do caos<sup>29</sup>. Eram anos turbulentos e as perspectivas do futuro eram tenebrosas e assustadoras (Almeida, 1987).

Com efeito, as referências individuais e coletivas da população alemã desabavam. Neste sentido, Enriquez (1990) comenta:

Tal sucessão de infelicidades não poderia explicar-se serenamente. As populações, vendo-se mobilizadas pelos acontecimentos, não sentiam mais o controle de seus destinos. Estavam prontas, de certo modo, para acreditar em qualquer coisa (em especial que seus problemas foram trazidos por um vírus que apareceu sem que elas soubessem) e, de outro lado, estavam prontas para aceitar a mensagem daquele que se fizesse porta-voz do retorno à ordem e de um futuro renovado e purificado (p. 340).

Dessa forma, em uma nação fragilizada, as premissas políticas de Hitler encontram terreno fértil. A concepção do povo judeu como inimigo e culpado pelos infortúnios que a Alemanha então enfrentava, juntamente com o antigo sonho alemão de formar uma única raça sobre um só território, compondo assim uma única nação, desempenham então um papel essencial na reconstrução da Alemanha e na disseminação das ideias nazistas. É neste sentido que o cenário após a Primeira Grande Guerra era favorável à disseminação do nazismo, de modo que a refundação da Alemanha e o antissemitismo caminharam conjuntamente.

O filme *O Ovo da Serpente* (1977), do sueco Ingmar Bergman, obra dotada de forte senso crítico-social e de uma notável exposição sobre a história, retrata com maestria os conflitos e a desordem que antecederam à ascensão do nazismo na Alemanha, mostrando os primeiros passos de uma sociedade que, já dividida, terminaria sob o domínio do nacional-socialismo a partir de

---

<sup>29</sup> A crise de 1929, chamada de A Grande Depressão, faz referência à quebra da bolsa de valores de Nova York, reconhecida como a primeira grande crise do capitalismo.



1933. O longa metragem se passa na Berlim no ano de 1923 e reconstrói o mundo instável, paranoico e receoso que era a Alemanha nesse momento histórico. O desemprego e a miséria abundavam em todas as partes da então depauperada Berlim e um constante sentimento de medo se faz presente nas ações de uma sociedade que já começava a se deteriorar. Logo, os judeus e outros grupos sociais passam a ser identificados como os geradores de todo o risco de degeneração e como os causadores do medo e do caos. Diante desse cenário, o filme revela uma sociedade pronta para aceitar qualquer promessa de futuro, qualquer ideologia que apresentasse uma esperança. Assim, a sociedade alemã buscava por um líder que ofertasse uma saída, uma solução para os difíceis tempos daquele momento. A referência ao ovo da serpente é porque este possibilita que, através de suas finas membranas, possa ser discernido claramente o filhote que surgirá em forma de réptil pernicioso e nefasto. O filme, portanto, fornece uma boa dimensão das condições históricas, econômicas e sociais que possibilitaram a ascensão de Hitler.

Vivendo nesse contexto histórico, Freud, de forma atormentadora, assistiu à ascensão de Hitler ao poder, tornado chanceler da República alemã em 1933. Após esse ato, a Alemanha rapidamente transformou-se em um regime político ditatorial em que os cidadãos não tinham mais acesso aos direitos mais básicos garantidos pelas leis.

Os setores da economia, da educação, da jurisdição e as manifestações culturais passaram inteiramente para o controle da política nazista. Com efeito, uma ampla campanha de propaganda foi desenvolvida para difundir os ideais e preceitos do regime. Havia uma total subordinação dos cidadãos às decisões do Estado, exigindo-se uma lealdade incondicional à figura do líder, Hitler. O discurso de Hitler explorava as ideias de grandeza nacional, exaltando o nacionalismo, e de superioridade racial nórdica, tida então como a raça superior. As denúncias contra os judeus como

aqueles que haviam apunhalado a Alemanha e, assim, levado o país a derrota também estavam no centro de suas declarações.

A partir de então era Hitler quem detinha as decisões sobre a legislação nacional e a política exterior alemã, que era conduzida no sentido de expandir-se em direção ao leste europeu através da força militar. O documentário *Arquitetura da Destruição* (1989), dirigido pelo sueco Peter Cohen, evidencia de que modo as premissas de Hitler tiveram como resultado não apenas um empreendimento bélico imperialista, mas ainda uma série de práticas que envolviam o controle e a censura de produção artísticas, altos investimentos em medicina com objetivos de prolongar a expectativa de vida da então considerada raça superior e um projeto de extermínio de doentes mentais e cidadãos não-arianos, bem como a tentativa de patologizar os judeus, associando-os, por meio de propagandas massivas, a ratos e outras pragas que contaminavam a povo alemão.

Dessa forma, era inevitável reativação das ideias e práticas antissemitas que já existia às diversas nações europeias que então foram sendo ocupadas. No contexto dessa guerra ideológica, os nazistas disseminaram o ódio aos judeus e, a partir de então, a violência contra essa população e outros grupos indesejáveis se tornou uma política de Estado na terra de Goethe e depois nos países aliados e invadidos, entre eles a Áustria, onde Freud residiu quase até o final de sua vida.

Endo e Souza (2008) informam que nesse ano de 1933 ocorreu a incineração pública de variadas obras literária na Alemanha. Os livros de Freud, Thomas Mann, Einstein, Kafka e Marx são alguns daqueles jogados à fogueira. Ao ser noticiado sobre o episódio, Freud faz o conhecido comentário irônico a Ernst Jones: “Que progresso estamos fazendo! Na Idade Média teriam queimado a mim, hoje em dia eles se contentam em queimar meus livros” (Souza e Endo, 2012, p.

96). Freud, que desde muito cedo conviveu com o antissemitismo, viveria nos próximos anos as truculência e violações do nazismo de forma notadamente árdua.

A tomada da Áustria pelos alemães ocorreu em 1938, marcando o início dos seis longos e dolorosos anos de duração da Segunda Guerra Mundial. Conforme informa Gay (2012): “Iniciava-se o reinado do terror, uma repugnante combinação de expurgos planejados pelos invasores e explosões locais e espontâneas de brincadeiras cruéis: terror contra os social-democratas, contra os líderes inconvenientes da velha direita, e sobretudo contra os judeus” (p. 619). A partir de então, eram assombrosas as inúmeras expressões de violência que ocorriam nas ruas das cidades e aldeias austríacas. Foi um período de assassinatos políticos organizados, mas também de mortes aleatórias e irregulares. É nesse contexto que Anna Freud demanda ao pai: “Não seria melhor se todos nós nos matássemos?” (Gay, 2012, p. 622). A nazificação do país é alcançada rapidamente, resultando na extinção das instituições analíticas e da prática da psicanálise enquanto tal. Finalmente, a família de Freud parte de Viena e se instala em Londres, onde Freud permanece até o fim da sua vida, falecendo em 1939.

A nomeação de Hitler para o cargo de chanceler alemão marca o início da ruína da psicanálise em várias regiões da Europa continental. Em meio à barbárie institucionalizada, vários analistas se exilam; alguns são alcançados em suas novas pátrias pelo início da guerra em 1939, outros são acolhidos na Inglaterra e nos Estados Unidos, alguns ainda permanecem na Alemanha e são inevitavelmente envolvidos pelas medidas nazistas de controle da cultura (Mezan, 2014).

### **3.2 - O estatuto da violência em *Por que a Guerra?:* entre a desconcertante origem do direito e a natureza humana**

Para além da contribuição desse texto à teoria psicanalítica da cultura, trata-se de um notável documento que revela as inquietações correntes do período pré-guerra. Em 1931, o Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, da Liga das Nações, incentivou a troca de cartas entre intelectuais de renome com o objetivo de promover o debate de assuntos de interesse geral. Em 1932, o físico alemão Albert Einstein foi convidado a participar do projeto e propôs o nome de Freud como seu interlocutor. A correspondência foi publicada em Paris em 1933 e, evidentemente, pela própria razão da data - ano símbolo do trágico destino da Europa - a circulação das cartas foi proibida na Alemanha nazista, instituída nessa época.

É curioso observar que Freud parece que estava pouco interessado em um diálogo com aquele que iria tornar-se seu interlocutor sobre a questão da guerra. O editor inglês informa em nota que o psicanalista pouco se entusiasmou com o trabalho e que descreveu como “enfadonha e estéril” (1932/1996, p. 424) a conversa com Einstein. O fato é que hoje, em nosso ponto de vista, a releitura desse trabalho é essencial para a investigação da concepção freudiana de violência e conduz à indagação sobre o sentido e o alcance deste questionamento hoje. Freud, apesar de ter vivido o primeiro conflito mundial e ter reconhecido, a contragosto, o que o homem é capaz, não chegou a vivenciar a brutalidade sem peias do nazismo. A geração atual, no entanto, testemunhou os recursos maléficos de uma multidão entusiasta reunida em torno de um *Fuhrer*. Diante disso, é pertinente a observação de Villa (2012) de que é certo que houve a derrota dos nazistas, mas, teria isso sido suficiente para extirpar o veneno instilado no psiquismo humano? O mal que atingiu a espécie humana a partir de seu interior terá sido efetivamente vencido?

A carta que Einstein endereça à Freud é bastante interessante e revela curiosos pontos de vista de um físico sobre a problemática da guerra, do progresso cultural, da ciência e do próprio psiquismo humano. Naquele momento, a questão que angustiava o físico era justamente o fenômeno bélico, que para ele “parece ser o mais urgente de todos os problemas que a civilização tem de enfrentar” (Freud, 1932/1996, p.426). Assim, é de maneira direta que dirige sua indagação a Freud: “Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra?” (p. 426). Einstein, que reconhece o psicanalista como um profundo conhecedor das “obscuras regiões da vontade e do sentimento humano” (p. 426), pressupõe que ele possa sugerir: “métodos educacionais situados mais ou menos fora dos objetivos da política” (p. 427).

Tentando formular uma solução para seu próprio questionamento, o teórico da relatividade imagina a existência de um organismo legislativo e judiciário para arbitrar todo o conflito que surja entre as nações. Ciente da debilidade de sua própria argumentação, é ele mesmo quem a contesta: “o tribunal é uma instituição humana que, em relação ao poder de que dispõe é inadequada para fazer cumprir seus veredictos” (Freud 1932/1996, p. 427). Ademais, suspeita Einstein, existem fatores psicológicos de peso que dificultam a efetivação dessa medida. Antecipando Freud em algumas de suas observações, o físico desconfia de um: “intenso desejo de poder, que caracteriza a classe governante em cada nação, é hostil a qualquer limitação de sua soberania nacional” (p.427).

A próxima consideração traçada pelo físico alemão surpreende por ser tão próxima às problemáticas trabalhadas por Freud, notadamente em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2013) e em *O Mal Estar na Cultura* (1930/2010). Diz respeito à maneira como uma minoria: “dobra a vontade de uma maioria, que se resigna a perder e sofrer com uma situação de guerra, a serviço da ambição de poucos?” (Freud, 1932/1996, p. 428). Vemos aí o peso da figura do líder, largamente debatido no texto de 1921, quando Freud faz uma: “leve censura aos autores que não

apreciaram suficientemente a importância do líder para a psicologia da massa” (Freud 1921/2013, p. 82).

Einstein atribui ainda a responsabilidade de parte do processo acima referido ao fato de que o homem “encerra dentro de si um desejo de ódio e destruição” (Freud, 1932/1996, p. 428). Identificamos nesse posicionamento do físico as temáticas que Freud discutiu em alguns de seus trabalhos anteriores, especialmente no texto sobre as mazelas da cultura, de 1930, quando observa a existência de uma: “inclinação agressiva que podemos perceber em nós mesmos e com razão supor nos outros” (Freud, 1930/2010, p. 124). A esse respeito, o grande físico acrescenta que: “Em tempos normais, essa paixão existe em estado latente, emerge apenas em circunstâncias anormais; é, contudo, relativamente fácil despertá-la e elevá-la à potência de psicose coletiva” (ibidem, p.428).

E Einstein pensosamente constata o que Freud já havia verificado em 1915, quando presenciou a Primeira Grande Guerra Mundial: “A *Intelligentzia* é a mais inclinada a ceder a essas desastrosas sugestões coletivas, de vez que o intelectual não tem contato direto com o lado rude da vida, mas a encontra em sua forma sintética mais fácil — na página impressa” (Freud, 1932/1996, p. 428).

É com certa surpresa que Freud recebe a carta do teórico da relatividade. Se ele imaginava que Einstein fosse escolher um tema teórico comum para uma discussão entre física e psicologia, foi surpreendido com a angustiada indagação lançada por seu interlocutor sobre “o que é possível fazer para livrar os homens da fatalidade da guerra” (Freud, 1932/2010, p. 418). De fato, ele inicia sua réplica com uma confissão de incompetência – que hoje, só podemos ler como recurso retórico do psicanalista. Os questionamentos colocados por seu interlocutor soam a Freud mais uma questão

que cabe aos estadistas do que ao psicólogo e ao físico. Seja como for, ele encara lucidamente a pergunta e elabora uma resposta igualmente inusitada.

Na resposta de Freud encontramos, essencialmente, a descrição da cultura como um processo em permanente construção - que necessita ser regularmente protegida das forças que a ameaçam - e a retomada do conceito de pulsão de morte, tal como foi desenvolvido a partir de *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010). Com efeito, Freud inicia sua argumentação com uma reflexão bastante ousada sobre a relação entre direito (*Recht*), poder (*Macht*) e violência (*Gewalt*), propondo substituir a correlação entre *poder* e direito por *violência* e direito. Se: “direito e violência são atualmente opostos para nós” (Freud, 1932/2010, p. 419), de modo que o direito seria encarado, de certa maneira, como o antídoto daquela, o raciocínio do autor vai delinear de que modo o direito se desenvolveu a partir da violência. “O termo *gewalt* em alemão pode significar violência, força, mas também autoridade, poder, tanto poder judiciário (*richterliche Gewalt*) como poder paterno (*elterliche Gewalt*)” (Vanier, 2004, p.130). A discussão inicial, portanto, será empreendida no campo da relação entre direito e violência.

Desse modo, Freud relança as teses defendidas em *Totem e Tabu* (1913/2010) e demonstra que a força muscular bruta foi sendo substituída ao longo do tempo pelo uso de instrumentos e, posteriormente, pela superioridade intelectual. A situação inicial era simples: “No início, numa pequena horda humana, a força muscular decidia quem era o dono de algo ou qual vontade iria prevalecer” (Freud, 1933/2010, p. 419). Assim, na origem, a lei era imposta pela força - era a dominação por meio da força, da violência bruta. Portanto, o estado originário da comunidade humana é o da violência bruta. Com o passar do tempo, surgiram outros métodos que tomaram o lugar da pura força bruta. No entanto, mesmo nessa nova configuração, o objetivo da disputa permanece o mesmo: subjugar o opositor, levá-lo a desistir de seus propósitos.

Isso é alcançado de modo mais completo se a violência elimina duradouramente o adversário, ou seja, mata-o. [...] Além disso, a morte do adversário satisfaz uma inclinação instintual de que falaremos adiante. À intenção de matar talvez se oponha a reflexão de que o inimigo pode ser empregado em serviços úteis, quando é deixado com vida e amedrontado. Então a violência se limita a subjugar-lo, em vez de matá-lo. Esse é o estado original, o domínio do poder maior, da violência crua ou apoiada na inteligência (Freud, 1932/2010, p. 420).

Mas se houve um processo de transformação no decorrer da evolução, de modo que a violência deu origem ao direito, como se deu este caminho? O caminho é apenas um e passa pelo fato de que a maior força de um pode ser compensada pela união de vários, ainda que fracos. Com o objetivo de impossibilitar que os conflitos sejam decididos unicamente por meio do uso da força bruta, da violência, e que o poder seja o monopólio de um só, tal como era no domínio do chefe da horda primitiva, é indispensável constituir uma comunidade: “A violência é derrotada pela união, o poder daqueles unidos passa a representar o direito, em oposição à violência de um indivíduo. Vemos que o direito é o poder de uma comunidade” (Freud, 1932/2010, p.421). Portanto, é apenas a partir do reconhecimento de que só a união faz a força é que a violência de um único indivíduo mais forte é derrotada e passa assim para as mãos da comunidade sob a forma de direito: “É ainda violência, pronta a se voltar contra todo o indivíduo que a ela se oponha; trabalha com idênticos meios, persegue os mesmos fins” (Ibidem, p. 421). Freud, portanto, desmascara o direito também como violência.

Desse modo, podemos presumir que, desde que o direito se funda como o substituto da violência, vemo-lo carregando o traço de sua origem, sem desprender-se de sua raiz. A este respeito, Enriquez (1990) elucida que:

Isto só pode significar que a violência não pode jamais desaparecer e que o papel de toda a sociedade é o de gerar a violência dirigindo-a contra o exterior, ou transformando-a em



violência legal, o que permite a uma certa categoria manter sob a dominação os indivíduos, ao mesmo tempo que lhes dá, não obstante, o sentimento de pertencerem à mesma comunidade de seus dirigentes e mestres (p. 149).

No entanto, para que a comunidade seja preservada é preciso reforçar o movimento da transmissão do poder do Um a uma unidade mais vasta. Ora, se a comunidade é o produto da união de vários indivíduos frágeis, qualquer indivíduo que for mais forte que os outros cobiçaria novamente o domínio pela violência (lembremo-nos que em *Totem e Tabu* [1913/2012] o que cada um dos filhos almejava em segredo era ser o único a ocupar o lugar do pai). Sempre que uma comunidade é constituída, existe o desejo de transgredir o pacto fraticida. Desse modo: “A comunidade precisa ser mantida de forma permanente” (Freud, 1932/2010, p.421), por meio da regulação e aplicação de regras básicas, da instituição de organismos capazes de cuidar para que as leis sejam observadas. A sobrevivência da cultura, portanto, impõe uma restrição do direito à violência individual.

É por intermédio da transmissão do poder para uma unidade maior, composta por vários, que se efetiva o triunfo sobre violência. Vale notar, contudo, que a união não faz a violência desaparecer, apenas possibilita um deslocamento desta. Neste sentido, observamos então que Freud considera duas formas de violência como próprias da lei: a que institui e a que sustenta o direito. Na perspectiva freudiana de 1932, portanto, a violência é entendida como desempenhando um papel indispensável no estabelecimento e na conservação do direito e da cultura. Nesse sentido, é oportuna a observação de Birman (2009), que faz referência a uma modalidade de violência *real* em oposição a uma modalidade de violência *simbólica*, constitutiva do vínculo social:

A violência e o poder fundariam a civilidade e a lei. [...] Para tal a violência simbólica, constituída pelas diversas instâncias do poder, deve assumir o lugar da violência corporal, para que as relações intersubjetivas possam ser reguladas por regras básicas, por meio das quais os sujeitos possam estabelecer entre si laços sociais que sejam efetivos, isto é, que tornem a vida possível (p. 68-69)

Na esteira desse raciocínio, podemos evocar o texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2013), onde é enfatizado o papel dos laços libidinais inibidos em sua finalidade – as identificações – na sustentação e coesão da comunidade. Assim, em 1921 é lançada da pena de Freud a hipótese: “As relações amorosas (expresso de maneira indiferente: as ligações emocionais) constituem a essência das psiques das massas” (Freud, 1921/2010, p. 76). Desta forma, a coerção da violência mediante a transferência do poder para uma unidade maior só é possível se houver vínculos afetivos entre seus membros. Neste sentido, as ligações afetivas são reflexos da: “escolha que os homens fizeram do debate ao invés do combate, da regra (mesmo injusta) ao invés da desordem” (Enriquez, 1990, p. 152). Portanto, uma comunidade mantém-se coesa mediante a limitação da manifestação da violência e por intermédio das identificações entre seus componentes: sobre esta base, cria-se assim uma comunidade estabelecida essencialmente por meio da coação e cuja união está garantida pelo fenômeno da identificação. A comunidade é, deste modo, um lugar de relações afetivas.

No entanto, é necessário e indispensável reconhecer que esse estado de comunidade em que cada indivíduo renúncia à liberdade pessoal de aplicar violentamente a sua força é possível apenas quando o grupo consiste em um pequeno número de sujeitos. Desde o início, uma comunidade abrange elementos de poder desigual, de modo que o crescimento dos grupos aconteceu de forma que se manteve o desequilíbrio de forças: “O direito da comunidade se torna expressão das desiguais relações de poder em seu interior, as leis são feitas por e para os que dominam, reservando poucos direitos para os dominados” (Freud, 1932/2010, p. 422). Ora, as leis, feitas por e para os membros governantes, expressam sempre a dominação de um grupo sobre o outro, de modo que a comunidade assim constituída não é absolutamente igualitária. Diante disto, é inevitável que alguns queiram colocar-se acima das limitações impostas a todos promovendo o retrocesso do direito para

a violência e tentativas de instauração de nova ordem jurídica por meio de rebeliões ou guerras civis. Ao invés de colaboração e equilíbrio, Freud (ibidem) revela a tensão e o embate de forças que fundamentam o espaço social. Nessa perspectiva, o postulado da coexistência entre violência e lei lança em cena a condição incompleta e falha do laço social.

Assim, é possível ver que a solução violenta de conflitos não desaparece mesmo no interior de uma coletividade. Afinal, um gozo original, “uma violência circula de forma canalizada e regrada nos vínculos sociais e torna-se a função do direito. Cada um pode, então, ter esperança de recuperar um dia um pouco daquilo que foi espoliado” (Vanier, 2004, p. 130). Assim, a violência não desaparece com a instauração da cultura. Ao contrário: ela, além de subsistir no seio da cultura como uma possibilidade sempre presente, necessita ser contida a todo custo para que o grupo social seja conservado. A solidez de uma comunidade, portanto, é apenas ilusória e está constantemente sob ameaça.

Assoun (1989) comenta que essa leitura freudiana da história equivale a uma espécie de “genealogia do laço social” (p. 266, tradução minha)<sup>30</sup>. Se ela está bem sustentada em uma filosofia do contrato e da união, ela igualmente prevê que em um dado momento “o direito da comunidade será a expressão das relações de poder desiguais” (p. 266, tradução minha)<sup>31</sup>. Para o autor, isto prova que se, por um lado, Freud não admitia a ideia de uma ‘pulsão de poder’ autônoma – conforme atesta sua controvérsia com Adler - ele não hesita em pensar a política em termos de poder desiguais, o que propicia um verdadeiro desvendamento da história humana<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Généalogie du lien social.

<sup>31</sup> L’expression de rapports de pouvoir inégalitaires.

<sup>32</sup> Cabe notar que após 1920, Freud utilizou, em raros momentos, os termos pulsão de poder e pulsão de domínio para se referir à presença no psiquismo humano de uma forte tendência para o exercício de um poder e uma dominação sobre os outros, geralmente associada à crueldade. Neste caso, não cabe falar de uma específica pulsão de poder e domínio, pois ela deve ser sempre entendida como um derivado da pulsão de morte. No entanto, a discussão entre Freud e Adler acerca da pulsão de poder mencionada por Assoun (1989) no comentário acima faz referência à hipótese

É nesse sentido que Freud (1932/2010), seguindo em sua argumentação, expõe passagens da história que demonstram uma série incessante de conflitos que minam qualquer possibilidade de imaginar os destinos de uma guerra. O conflito entre os mongóis e os turcos aludido por Freud, por exemplo, resultou apenas em infortúnio. Por outro lado, outras confrontações parecem ter tido como consequência a transformação da violência em direito, trazendo a *pax romana*, alusão ao período de relativa paz proporcionado pelo uso das armas e do autoritarismo, experimentado pelo Império Romano quando o então imperador Augusto declarou o fim das guerras civis entre patrícios e plebeus. Se dessa reflexão Freud pondera que: “[...] a guerra não seria um meio inadequado para a geração da ansiada paz ‘eterna’” (p. 424), essa perspectiva logo se revela falha. Ora, quanto maior a agregação das unidades, mais débil tal agregação será, por falta de coesão entre as partes unidas violentamente. O que está por detrás desse raciocínio de Freud é uma crítica à ideia da ‘paz definitiva’ a ser alcançada por meio de um poder central que eliminaria a possibilidade de outras guerras. Assim, aquilo que a violência funda, tem para Freud um limite: as conquistas são de curta duração e as uniões alcançadas pela guerra são apenas parciais. Disto resulta que: “a consequência de todos esses esforços violentos foi apenas que a humanidade trocou numerosas, mesmo intermináveis pequenas guerras por raras, mas tanto mais devastadoras grandes guerras” (Freud, 1932/2010, p. 424).

Toda essa linha de argumentação empreendida por Freud é realizada no sentido de descartar qualquer possibilidade de livrar o direito da violência. Assim, cai por terra a pretensão de criar uma instância superior com o poder necessário para desempenhar o papel de árbitro nos conflitos surgidos entre as nações, tal qual a invocada por Einstein em sua carta. Mesmo que Freud, movido

---

de Adler de um impulso inconsciente de poder que se sobreponha à sexualidade, a pedra angular da teoria freudiana. Para Adler, portanto, a ênfase das motivações humanas recaía no poder e não na sexualidade.

por seu pacifismo, quisesse acreditar no direito, na instituição descrita por seu eminente correspondente, ele não tem como deixar de comprovar que as formações institucionais derivam da violência. “É um erro de cálculo não considerar que originalmente o direito era força bruta e que ainda hoje não pode prescindir do amparo da força” (Freud, 1933/2010, p. 426).

Até esse momento não há nada de exatamente original ou particular a Freud nessas considerações. A questão que se coloca a partir desse ponto é saber de que modo o discurso freudiano permite avançar nas problemáticas até aqui levantadas, isto é, o que a psicanálise tem a acrescentar nessa discussão, que não seja mera repetição.

Se considerarmos, como faz Plon (2004), a afirmação freudiana a respeito de que o direito, mesmo hoje, não pode prescindir da violência, já que ele originalmente era força bruta, constataremos que Freud a faz não apenas como uma constatação conjuntural, política, mas que na verdade ele introduz o que vem a constituir a segunda parte de sua carta: a dimensão pulsional da natureza humana e, conseqüentemente, a intricação entre pulsões de vida e de morte que estruturam o homem e a cultura. Assim, ele escreve:

Quando os homens são incitados à guerra, neles há toda uma série de motivos a responder afirmativamente, nobres e baixos, alguns abertamente declarados, outros silenciados. [...] O prazer na agressão e na destruição é certamente um deles; as inúmeras crueldades que vemos na história e na vida cotidiana confirmam sua existência e sua força. A mescla desses impulsos destrutivos com outros, eróticos e ideais, facilita naturalmente sua satisfação (Freud, 1932/2010, p. 428).

Freud assim situa a pulsão de morte no centro do seu discurso, sintetizando cerca de uma década de construção teórica, na medida em que desde 1920 a psicanálise se ocupou intensamente em estudar e elucidar as manifestações dessa classe de pulsões. Dessa forma, vemos nessa passagem fundamental o apanhado das elaborações freudianas a respeito da pulsão de morte que

percorremos ao longo do segundo capítulo. Se, desde a sua entrada como conceito no aparato teórico psicanalítico, a pulsão de morte foi inferida a partir dos fenômenos de repetição e da tendência de levar o organismo de volta ao inanimado, no contexto de 1932, Freud sublinha que tal pulsão assume uma dimensão destrutiva quando dirigida ao exterior, “o ser vivo conserva sua própria vida ao destruir vida alheia” (Freud 1932/2010, p. 429). Ele aponta ainda para o fato de que uma parcela da pulsão de morte conserva-se ativa no interior do ser vivo, produzindo toda uma série de fenômenos normais e patológicos; até mesmo a gênese da consciência moral pode ser explicada pelo processo de interiorização dessa pulsão, conforme foi explicitado no ensaio sobre o mal-estar na cultura, de 1930. Portanto, após 1920, a psicanálise passou a contar com novos elementos - inexistentes em 1915 - para refletir sobre a guerra e considerar as motivações que impulsionam os homens a dedicar-se a ela. Deste modo, foi o novo dualismo pulsional e as suas consequências para os registros social e cultural, que conduziram as novas considerações freudianas sobre a guerra e a violência.

Cabe notar que a posição de Freud (1932/2010) quanto às duas classes de pulsões rechaça qualquer tentativa de atribuição de juízo de valor “de bem e mal”. Ele recusa, portanto, a identificação da violência e do mal à pulsão de morte e o bem e a paz à pulsão de vida. Ora, ao longo de todo seu percurso teórico, Freud insistiu na ideia de que cada uma dessas pulsões é tão indispensável quanto a outra e que é justamente sua ação conjunta que permite a estruturação do sujeito e da sociedade. Eros, com sua função de união e preservação da vida, é tão presente quanto a força de Thanatos, descrita no texto de 1932 como tendência a destruir e matar. Portanto, a pulsão de morte aparece sempre colorida pela sexualidade mediante os mecanismos de intricação e desintricação que operam no campo pulsional do indivíduo. Dessa forma, a guerra não deve ser identificada exclusivamente como a ação da pulsão de morte. Encontra-se aí a ideia de que as

aspirações mais baixas e mais nobres entram em jogo na guerra, assim como em todas as ações humanas. Talvez os motivos nobres sejam apenas usados como desculpa para as ações destrutivas, como talvez seja o caso do nacionalismo exacerbado. Neste sentido, Birman (2009) atenta que, no campo do pensamento freudiano, não existe qualquer concepção moralista sobre a paz e a guerra, nem tampouco sobre o bem e o mal, na medida em que as duas modalidades de pulsões estariam sempre em ação no psiquismo, mas em diferentes proporções, configurando os cenários de guerra e paz.

Considerando a estrutura da carta de Freud, vemo-nos confrontados com essa dualidade: referência à realidade bruta do poder e à pulsão de morte e de destruição. Dois polos aparentemente heterogêneos: a dimensão material do poder e a mais interior das formas da destruição humana. A esse respeito, Assoun (1989) esclarece que a guerra para Freud não é um fato psicológico que a psicanálise explica a partir de uma hipótese suplementar. “É a pulsão de morte trabalhando na realidade, ou melhor: [a guerra] é o lugar onde a pulsão de morte (*Todestrieb*) encontra o poder (*Match*) como violência (*Gewalt*)” (p.267, tradução minha)<sup>33</sup>. Para Freud, portanto, a guerra é o resultado dos conflitos de interesses que estruturam a realidade e que encontra apoio na pulsão de destruição.

Destarte, Freud (1932/2010), ao identificar o poder à violência, coloca a violência como um fato fundamental da cultura. Além disso, Freud postulava ainda que a se pulsão de morte, que trabalha silenciosamente no interior do ser vivo, não se manifestasse como violência, ela acabaria por destruir o próprio sujeito (Frud 1924/2011). Existiria, desse modo, uma justificativa biológica para a tendência à agressão e à violência (Rocha, 2004). É como se a sobrevivência do sujeito

---

<sup>33</sup> C'est la pulsion de mort à l'oeuvre dans le réel, ou mieux: le lieu ou la pulsion de mort (*todestrieb*) rencontre la puissance (*Matcht*) comme violence (*Gewalt*).

exigisse a possibilidade de a agressão encontrar satisfação no mundo externo. É neste sentido que em 1932 Freud declara: “Parece efetivamente que nos seja preciso destruir outras coisas e outros seres [...] para nos preservar da tendência à autodestruição” (p. 429). Assim, não é somente a necessidade de amor que leva os homens uns em direção aos outros, mas também a necessidade de destruir — inclusive destruir outros homens — para sobreviver.

Vejamos agora como é abordada em *Por que a Guerra?* as perspectivas quanto ao futuro da civilização. Será que o tom trágico com o qual é finalizado *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2010) — a incerteza quanto a vitória de Eros no jogo pulsional, que deixa uma trágica imagem de guerra aberta e permanente - é aqui sustentado?

### **3.3 A Esperança em Eros**

A série de considerações tecidas por Freud (1932/2010) ao seu ilustre interlocutor vão no sentido de demonstrar a dimensão incontornável da violência e assim sepultar definitivamente o anseio pela paz eterna entre os povos e entre os sujeitos. Se o direito, que poderia arbitrar em casos de conflito, não pode prescindir da violência; se o direito da comunidade é a expressão das desiguais relações de poder em seu interior, de modo que o retrocesso do domínio do direito para a violência é um horizonte sempre possível; e se Freud é categórico na afirmação: “não há perspectiva de poder abolir as tendências agressivas do ser humano” (Freud, 1932/2010, p. 429), vemos, portanto, que não existe nenhuma solução para o problema da guerra e para a violência, segundo a perspectiva freudiana. Assoun (2012) elucida que: “Por trás dessa questão central, é o drama da *Kultur*, divisado entre a agressividade mortífera — o trabalho das pulsões de morte — e o esforço de regulamentação da violência, que está em questão” (p. 171).



No entanto, de forma nuançada, o texto aponta ainda que é possível combater a guerra e conjurar a violência e a agressividade com métodos indiretos. Dar a Eros mais força na luta contra seu antagonista, a pulsão de destruição: “Se a disposição para a guerra é uma decorrência do instinto [pulsão] de destruição, então será natural recorrer, contra ela, ao antagonista desse instinto, a Eros. Tudo que produz laços emocionais entre as pessoas tem efeito contrário à guerra” (Freud 1932/2010, p. 430). Curiosa sugestão! Curiosa principalmente se levarmos em conta que ela é proposta pelo homem que insistiu, pelo menos desde 1921, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (Freud 1921/2013), no fato de que uma comunidade constituída pelos laços de amor entre seus membros só pode perdurar enquanto houver outros fora dela a quem é possível dirigir seu ódio.

A outra alternativa sugerida, que expressa uma esperança em um grupo de dirigentes intelectuais que: “tivessem sujeitado a sua vida pulsional à ditadura da razão” (Freud 1932/2010, p. 431) e que assim comandariam as massas subordinadas, tampouco é crível para o homem que sabe muito bem que se um dia esses representantes da razão assumissem o poder, certamente abusariam desse poder, explorando seus subordinados até o limite. Certamente, a proposta de um funcionamento social dominado e regulado pela soberania da razão é utópica mesmo para Freud. Ora, sabemos que na ocasião do primeiro conflito mundial Freud já havia se deparado com os efeitos nefastos do uso da razão. É por conta disto que Enriquez (1990) aposta que as ideias propostas por Freud, especificamente acerca dos métodos de combate à guerra, não são passíveis de crédito nem para ele mesmo. Dessa forma, apesar de Freud idealizar essa sociedade em que a primazia da razão pudesse pôr fim aos desatinos pulsionais, o psicanalista reconhece o tom utópico dessa configuração ao pontuar que tal processo seria lento como “moinhos que moem tão devagar que as pessoas morreriam de fome até receber a farinha” (p. 431).

De qualquer modo, ao seguirmos as considerações do texto, compreenderemos mais claramente a formulação acima mencionada. Ela surge como preâmbulo à afirmação de que “somos pacifistas porque temos razões orgânicas de sê-lo” (Freud, 1932/2010, p. 433) e “tudo o que promove a evolução da cultura trabalha contra a guerra” (ibidem, p.435).

Se concordarmos com Rey-Flaud (2002), veremos que não há nada de realmente novo nas elaborações do texto até chegar à questão do pacifismo, na inesperada pergunta que Freud lança a Einstein: “Por que nos indignamos de tal forma com a guerra, o senhor, eu e tantos outros; por que não a aceitamos simplesmente como mais uma das penosas desgraças da vida?” (Freud 1932/2010, p. 432). Por trás da singeleza dessa questão é relançado o debate que coloca a questão da cultura no centro do seu mal-estar. Neste sentido, a ideia de que existem razões “orgânicas”, “constitucionais” (p. 433) para não tolerar a guerra revela um ângulo inteiramente novo nas teorizações freudianas sobre o processo civilizatório. Dizendo de outro modo, a indignação sentida pelos pacifistas diante dos horrores da guerra é decorrência de um processo original que até então não havia sido abordado pela psicanálise e que Freud apresenta aqui pela primeira vez.

O pacifismo defendido por Freud em *Por que a Guerra?* (1932/2010) diz respeito a uma posição rigorosamente subjetiva. Não se trata apenas de repudiar a guerra por razões intelectuais, afetivas e morais, como é o caso das justificativas que pregam que “todo o homem tem direito à própria vida” ou “a guerra aniquila vidas cheias de esperanças” (Freud, 1932/2010, p. 432). A resposta de Freud, portanto, não é a do senso comum. Trata-se, antes de tudo, de um fato cultural: uma intolerância constitucional proporcionada pelo processo de evolução da cultura. Há, destarte, em analogia com as mudanças acarretadas em determinadas espécies de animais pela domesticação, uma série de: “mudanças psíquicas que acompanham o processo cultural” (ibidem, p. 434) irrefutáveis e inequívocas. É a propósito desse processo que Freud (ibidem) introduz o termo

“orgânico” presente no texto, que está intimamente associado ao deslocamento dos objetivos pulsionais e a uma limitação das moções pulsionais:

Sensações que eram prazerosas para nossos antepassados se tornaram indiferentes para nós; existem razões orgânicas para que nossos ideais éticos e estéticos tenham mudado. Duas parecem ser as mais importantes características psicológicas da cultura: o fortalecimento do intelecto, que começa a dominar a vida pulsional, e a internalização da tendência à agressividade, com todas as suas consequências vantajosas e perigosas (p.434).

A afirmativa nos leva à conclusão de que no decorrer da história as satisfações primitivas sofreram constantes repressões ao longo das gerações e disso derivou uma espécie de condição orgânica de sensibilidade que assumiu uma característica transmissível. Os modos de satisfação de outrora se tornaram então possíveis fontes de desprazer para esse novo homem. É nesse sentido que devemos ler a afirmativa freudiana de que: “tudo que promove a evolução cultural trabalha contra a guerra” (Freud, 1933/2010, p. 435). Nestes termos, Assoun (1989) analisa que: “O pacifismo seria, portanto, nem mais nem menos que o efeito mais radical e mais avançado dessa transformação que se funde com a *Kulturentwicklung*”<sup>34;35</sup> (p.269, tradução minha).

Desta feita, a “natureza humana” se oporia “naturalmente” à violência. Nós, humanos, estaríamos dentro de um decurso natural da evolução humana no qual perderíamos espontaneamente o anseio e prazer pela violência, inclinação que certamente se encontrava entre os homens primitivos. Com o desenvolvimento do “processo de evolução da cultura” (p. 433)

---

<sup>34</sup> “Le pacifisme serait donc ni plus ni moins que l’effet le plus radical e le plus avancé de cette transformation qui se confond avec la *Kulturentwicklung*.”

<sup>35</sup> *Kulturentwicklung*: evolução, progresso de civilização (Assoun, 2012, p. 200)

tornamos-nos naturalmente pacifistas e essa nova disposição explicaria nosso desconforto e repulsa diante da guerra, conforme Freud (1932/2010) pontua:

Ora, a guerra contraria de forma tão gritante as atitudes psíquicas que o processo cultural nos impõe, e por isso temos de nos revoltar contra ela, simplesmente não mais a suportamos, não se trata apenas de uma rejeição intelectual e afetiva, para nós, pacifistas, é uma intolerância constitucional, como que uma idiosincrasia ampliada ao extremo. Parece, inclusive, que as degradações estéticas inerentes à guerra não contribuem muito menos para nossa revolta do que suas crueldades (Freud, p.434).

Esse apelo a um “pacifismo natural” que inesperadamente é evocado por Freud nas últimas linhas de sua correspondência com Einstein e que justificaria a oposição dos pacifistas à violência da guerra não deixa de soar estranho quando levamos em consideração que tal apelo é proferido em um texto no qual o conceito de pulsão de morte é vastamente utilizado. Pois como, após toda a exposição a Einstein, onde enfatizou a violência constituinte e latente no direito e na cultura e postulou que temos uma tendência constitucional à agressividade, Freud (1932/2010), ainda assim, evoca uma lei natural que propenderia à paz? Devemos ver aí uma contradição em relação ao que Freud vinha sustentando em seus textos anteriores, especialmente após a chamada ‘virada de 20’? Não devemos esquecer-nos que, nas linhas conclusivas de *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2010), Freud coloca os problemas do limite à violência e das ligações eróticas em uma incerteza radical e aflitiva.

Essa parece ser a perspectiva defendida por Birman (2009), que sugere que Freud não seria propriamente um pacifista ao observar que:

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).

No entanto, Derrida (2001) apresenta outra perspectiva bastante pertinente sobre essa questão. O autor defende que o pacifismo do psicanalista, ao contrário de demonstrar uma incongruência em relação à totalidade de sua obra, evidencia, acima de tudo, uma tomada de posição ética. Dessa forma, concordamos com o ponto de vista do autor segundo o qual, ao invés de esperança ingênua, se trata de uma “defesa da responsabilidade a ser assumida neste sentido”, apesar do “reconhecimento da existência irrevogável de pulsões de ódio e destruição” (p. 73-74).

Freud, com toda a sua sutileza, ao mesmo tempo em que demonstra o imponderável da violência na história da humanidade e recusa qualquer perspectiva de dominação ou abolição das tendências agressivas do homem, afirma ser um pacifista, assim como Einstein, a integrar o grupo daqueles que se “indignam de tal forma com a guerra” (Freud, 1933/2010, p.432). Dessa forma, Freud pode, sem contradição, fazer coexistir um desejo de paz e o reconhecimento de uma pulsão de destruição. É neste sentido que Villa (2012), analisando os dois escritos freudianos sobre a temática da guerra, o de 1915 e o 1932-1933, comenta: “Postular que a violência é inerente à própria natureza do homem questiona suficientemente a esperança na razão para que surgisse em Freud um momento de *desesperança* (em 1915), que ele superou em *Por que a Guerra?*, em 1933” (p. 501). Assim, Freud inscreve o pacifismo como uma opção a favor da cultura, sabendo que ela é tão necessária quanto frágil. Essa é, precisamente, a opção de um homem a favor da cultura.

O texto encerra com uma indagação deixada em aberta pelo autor de *Por que a Guerra?* (1933/2010): “Quanto tempo teremos que esperar até que os outros também se tornem pacifistas?” (p. 434). Somente o desenvolvimento cultural luta legitimamente contra a guerra e a violência.

Assim, a única esperança reside no próprio movimento da civilização, ainda que, quiçá, essa esperança se mostre mais próxima da desesperança.

### **Considerações Finais**

O percurso empreendido ao longo do desenvolvimento de nossa pesquisa viabilizou a sistematização de alguns importantes aspectos do pensamento freudiano sobre a violência – nosso ponto central de investigação -, sobre a guerra e sobre a cultura, enfatizando o entrecruzamento destas diferentes temáticas em Freud. Arriscamo-nos, então, a formular algumas conclusões acerca das temáticas discutidas no decorrer dos capítulos. Tais conclusões representam, por um lado, o resultado da pesquisa que empreendemos e apresentamos no desenrolar desta dissertação, e por outro lado, apresentam apontamentos possíveis de serem desdobrados e aprofundados em investigações futuras.

Confirmando as hipóteses apresentadas em nossas palavras introdutórias, entendemos que Freud não tem uma teoria própria sobre a violência e, menos ainda, oferece um conceito para o termo violência em seus escritos. No entanto, em nossa investigação fomos levados a reconhecer que o tema da violência perpassa praticamente todo desenvolvimento de sua obra, aparecendo de maneiras plurais, aplicadas a contextos diversificados. Se faz presente, por exemplo, associada aos efeitos da pulsão de morte, associada ao par sadismo-masiquismo, ao trauma, entre outros tópicos de inegável relevância para a psicanálise. Entretanto, apesar da reconhecida importância das múltiplas expressões de violência presentes na construção teórica de Freud, optamos por abordar dois modos de compreender a violência nos textos freudianos, que nos pareceram fundamentais ao estudo da guerra e da cultura em Freud: a violência em sua dimensão excessiva, como efeito da pulsão de morte, e a violência incluída nos processos de estabelecimento e manutenção da civilização.

Neste sentido, em nossa pesquisa, demos destaque às reflexões de Freud sobre a violência em sua relação com a cultura e com o processo civilizatório, de modo que fomos levados a presumir

que a associação do espaço social à violência está no centro das teorizações freudianas sobre a cultura, especialmente a partir *Totem e Tabu* (1913/2012). Com efeito, em nossa compreensão, a proposta apresentada neste texto de 1913, segundo a qual a violência estaria presente no seio da civilização, no seu nascimento e na sua manutenção, persiste no decorrer de toda a obra freudiana. O que realmente passa por mudanças são os destinos previstos para essa violência tão enraizada no espaço social. Nesta perspectiva, é possível depreender que, para Freud, o campo das relações e trocas humanas é uma constante fonte de ameaça.

A discussão detalhada sobre a violência e cultura nos textos freudianos que antecede a postulação do segundo dualismo pulsional teve seu lugar no primeiro capítulo de nossa pesquisa. Neste, o nosso grande foco foi o texto *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte*, de 1915, e o diálogo com alguns outros trabalhos de Freud deste mesmo contexto teórico, como foi especialmente o caso de *Totem e Tabu*, de 1913. A partir de nossa investigação, chegamos ao entendimento de que o que é colocado em evidência no trabalho de 1913 é o papel da violência na constituição do espaço social: ao colocar na origem do vínculo social o parricídio originário, Freud enfatiza a função imprescindível da violência na constituição do campo social. Foi por meio do assassinato, expressão máxima da violência, que se constituíram as organizações sociais, as restrições morais e, enfim toda a possibilidade de união em uma comunidade de iguais. Em última instância, a culpa, resultado do ato parricida que eliminou o pai, garantiria o contrato social e a regulação do potencial de crueldade e destruição que perpassa a relação entre os sujeitos. Em nossa releitura do texto de 1913, assumimos o risco de sustentar que, mesmo considerando que os desejos assassinos persistem no psiquismo humano, até esse momento do pensamento freudiano é possível presumir uma leitura freudiana da cultura de certa forma confiante na mediação dos laços sociais



por meio de um contrato social assim estabelecido. Apesar disto, *Totem e Tabu*, bem entendido, não afirma que o problema da violência foi resolvido.

Ainda no primeiro capítulo, vimos também que essa pretensão algo otimista não tarda a perder espaço para um discurso notadamente desiludido, como foi possível ver em *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915c/2010). A partir do evento da Primeira Guerra Mundial, a psicanálise se vê diante de um profundo questionamento quanto ao processo civilizatório e quanto a perspectiva de possibilidade de erradicação da violência. Neste sentido, no texto de 1915, Freud refere que mesmo no homem civilizado existem moções pulsionais egoístas e cruéis que apesar de permanecerem latentes em períodos de paz, em ocasiões como a guerra, onde o pacto civilizatório é temporariamente suspenso, tais moções manifestam-se com toda a sua força. Conforme vimos, essa seria a compreensão fornecida em 1915 para os atos de violência inimagináveis perpetrados pelos maiores representantes do ideal de civilização. Além disso, o texto denuncia ainda que o Estado, que reserva para si o título de representante da moral e que coage o sujeito a suprimir seus impulsos egoístas e cruéis, abdica de todas as suas obrigações e deveres em uma ocasião como a guerra. “O Estado beligerante se permite qualquer injustiça, qualquer violência que traria desonra ao indivíduo” (Freud, 1915c/2010, p. 216). Com efeito, em oposição à perspectiva formulada em *Totem e Tabu* (1913/2010), em 1915 Freud não mais acredita na conquista da força pulsional pela comunidade fraterna, pois o Estado que reprime a violência em tempos de paz é o mesmo que instiga a violência em outras ocasiões, provocando a guerra entre os homens. A interdição de não matar, inaugural da cultura, a partir da perspectiva de *Totem e Tabu*, é rapidamente substituída pela exigência de matar.

Por meio dessas afirmações, entendemos que Freud firmou uma perspectiva segundo a qual a violência é inerente à constituição da civilização, não somente por que é intrínseca aos laços

sociais, como também por que está presente nas ações do Estado. Freud, assim, passou a indicar que não mais haveriam garantias proporcionadas pelo desenvolvimento civilizatório, como foi colocado em *Totem e Tabu* (1913/2012). Neste sentido, já em 1915 é possível entrever a mudança de perspectiva de Freud em sua leitura preliminar sobre a relação entre pulsão e civilização, que alcançará seu ponto culminante em *O Mal-estar na Cultura* (1913/2010), texto-chave para a leitura de *Por que a Guerra*, de 1932, conforme demonstramos.

Esta perspectiva, que se inicia de modo hesitante, nos parece haver sido consolidada no transcorrer do desenvolvimento da obra freudiana, no que se refere aos textos que abordam as problemáticas aqui trabalhadas. Assim, as reflexões empreendidas no decorrer do capítulo dois de nossa pesquisa pretenderam apresentar o caminho teórico empreendido por Freud no que se refere aos temas da violência e da civilização, especialmente a partir de 1915. Em nossa análise, indicamos que o conceito de pulsão de morte conduziu a revisão e a introdução de alguns aspectos na rede teórica da psicanálise. Como consequência, apontamos ainda que a agressividade, em suas várias modalidades, passou a ocupar um lugar proeminente na teoria. Por fim, a cultura e suas mazelas e as problemáticas que atravessam o laço social passam a receber cada vez mais atenção.

Com efeito, esperamos haver demonstrado ainda que, especialmente a partir de 1920 com a introdução do conceito de pulsão de morte, o discurso psicanalítico passou a acentuar uma dimensão da natureza humana inconquistável pelo movimento civilizador. Se no início do percurso das considerações freudianas sobre a problemática cultural o conflito entre os registros da pulsão e da civilização poderia encontrar uma harmonia possível, esse ponto de vista vai paulatinamente se enfraquecendo e, assim, o discurso de Freud passa a delinear categoricamente que esse conflito seria da ordem do insuperável. Deste modo foi então estabelecido um novo limiar da violência no pensamento freudiano, que foi apresentado de modo mais enfático em *O Mal-Estar na Cultura*, de

1930, aonde Freud entende que a cultura esbarra em um elemento - a inclinação agressiva - que não cederá a “nenhuma tentativa de reforma” (Freud 1930/2010, p. 141), uma parcela de destruição impossível de renunciar.

Essa perspectiva freudiana foi revigorada no diálogo entre Freud e Einstein sobre os porquês da guerra, ocorrido em 1932, contexto da ascensão do nazismo, cuja análise detalhada teve seu lugar no capítulo três de nosso trabalho. Em nossa nuançada leitura do texto *Por que a Guerra* (Freud, 1932/2010), fomos levados a concluir que em 1932 Freud já havia percorrido um considerável percurso teórico que possibilitou o aprofundamento em sua leitura da violência e da sua relação com a cultura. Assim, nesse ponto do desenvolvimento teórico de sua obra, Freud dispunha de novos elementos e noções conceituais – ainda inexistentes em 1915 – para refletir sobre a violência. Com efeito, em 1932, o psicanalista versa particularmente sobre a violência fundante e estruturante da civilização, resgatando os argumentos apresentados especialmente em 1913 e 1915, mas desta vez, inscrevendo no seu discurso o novo dualismo pulsional, isto é, a oposição entre pulsão de vida e pulsão de morte, apresentado em *Além do Princípio do Prazer*, de 1920.

A partir de nossa releitura de *Por que a Guerra?* (Freud 1932/2010) entendemos ainda que, em suas últimas páginas, Freud apresentou um aspecto inteiramente novo em suas teorizações sobre o processo civilizatório e a violência. Nestas afirmações finais, Freud fala de um processo original que a psicanálise não havia até então explicitado e que é descrito em 1932 pela primeira vez. Trata-se de um movimento natural do desenvolvimento humano, em que os homens perderiam espontaneamente a prazer pela violência. Com o desenvolvimento do “processo de evolução da cultura” (p. 433) o ser humano poderia vir a se tornar naturalmente pacifista e essa nova disposição explicaria o desconforto e a repulsa diante de grandes atrocidades, tais como as que podem ser

testemunhada em uma ocasião como a guerra. Seria como se, o processo de desenvolvimento cultural se desdobrasse em uma escala de tempo tão longa, que é possível que gere efeitos comparáveis à domesticação dos animais. Alterações corporais e psíquicas se seguiriam, e certos deslocamentos dos alvos pulsionais exigidos pela cultura então se tornariam obrigações biológicas internas, transmissíveis às gerações seguintes. Em nossa compreensão, essa posição de Freud, ao contrário de representar uma incongruência em relação ao tom com que foi encaminhada toda a discussão travada com Einstein e mesmo em relação ao que Freud vinha sustentando em textos anteriores, especialmente após a postulação de uma pulsão de destruição, evidencia, acima de tudo, uma tomada de posição ética. Assim, entendemos que, ainda que Freud seja categórico ao declarar o reconhecimento de que a violência é inerente à própria natureza do homem e que perpassa as relações sociais, ele ainda assim, finaliza sua argumentação evocando a possibilidade de uma lei natural que tenderia ao pacifismo. Deste modo, fomos levados a sustentar que essa posição de Freud é, precisamente, a opção de um homem a favor da cultura.

Ainda assim, é evidente que, para Freud, a violência é uma possibilidade sempre presente no horizonte social. Negar este enunciado significaria contradizer toda a construção que desenvolvemos ao longo de nossa pesquisa. A sobrevivência da cultura impõe uma restrição do direito à violência individual. Por outro lado, a sobrevivência do indivíduo demanda a possibilidade de que a agressão possa encontrar modos de satisfação no mundo externo. Assim, não é apenas a necessidade de amor que leva os homens uns em direção aos outros, é também a necessidade de destruir os outros para sobreviver. Deste modo, o homem tenta se equilibrar nesta corda-bamba, entre restrições culturais e exigências individuais.

Neste sentido, seria agradável supor que a violência nos encontra em posição passiva, em condição de vítimas. Alguns discursos que se dedicam a abordagem da temática da violência

parecem centrados em fatores que por vezes tendem a desconsiderar a responsabilidade do sujeito que realiza ou sofre uma ação violenta. No entanto, se considerarmos que ela está no fundamento de tudo aquilo que embasa e viabiliza a sociedade, podemos afinal compreender por que a contemplamos e observamos (e, ora, também a pesquisamos) com imenso fascínio e a fiscalizamos com verdadeira evitação fóbica.

A proposição de que o ato fundador da coletividade firma-se pela violência e que, essa violência subjaz ao pai, à lei, enfim, a tudo aquilo que possibilita a sociedade, acarreta consequências pertinentes para pensar o que de singular a psicanálise tem a dizer a respeito da questão da violência e assim sublinhar o que o discurso freudiano pode proporcionar como alternativa aos discursos dominantes sobre a problemática aqui debatida.

Ora, grande parte dos discursos que abordam o tema aqui discutido aponta para uma lógica que aparta bárbaros de civilizados, violentos de pacíficos. Aprendemos assim a ver a violência como uma ruptura social, como algo que revela a fragilidade de um poder estabelecido, ou em outras palavras, como um fenômeno que advém das falhas do tecido social. Essa interpretação dá ensejo a diversas propostas e medidas destinadas à contenção da violência, embasadas em uma lógica maniqueísta que pretende extirpar a barbárie da civilização, anunciando a possibilidade de neutralização da violência. Teríamos assim, de um lado, civilizados, educados e pacíficos; de outro lado, selvagens, violentos, restos que remanescem do processo de civilização.

Neste sentido, o espantoso crescimento da violência vem acompanhado por um, igualmente espantoso, processo de implantação de políticas públicas de segurança que garantem a concessão de grande poder à polícia, bem como o aumento de políticas de exceção e autoritarismo social, fundamentadas no entendimento que enxerga um firme limite entre barbárie e civilização, ou violência e ordem.

É aí que a articulação propriamente psicanalítica vem em nosso auxílio, ao pontuar o caráter violento do estabelecimento da cultura e apontar que na origem do poder existe a violência. Em suma, que a violência permanece latente na civilização, esperando ocasião para se manifestar. Dificilmente pode ser prevista uma solução se a resposta à violência for procurada na intensificação da barreira que separa bárbaros de civilizados e que nega a violência presente na constituição da civilização e também na constituição do sujeito.

No entanto, gostaríamos de deixar claro que reconhecer a violência como fundadora e estruturante da civilização e também do sujeito, de modo que ela existe como uma possibilidade sempre presente de destruição dos esforços humanos para a coesão, não implica dizer que a psicanálise sustenta que atos de violência e aniquilamento sejam compreensíveis, justificáveis e mesmo desculpáveis. “Oh, lamentamo-nos todos com a barbárie em meio à qual somos condenados à viver!”, seria sua expressão mais clássica.

O que o discurso freudiano coloca em evidência é que sendo a violência inerente, já que fundadora e, apesar de que não há como contê-la, é possível desviá-la para outros objetos e objetivos. Repetiremos os dizeres de Freud na ocasião do seu diálogo com Einstein à propósito dos por quês da guerra: “[...] é fácil chegar a uma fórmula para os *meios indiretos* de combater a guerra. [...] Se a disposição para a guerra é decorrência da pulsão de destruição, então será natural recorrer, contra ela, ao antagonista desse instinto, Eros” (1932/2010, p. 430, grifos meus). Diante disso, é interessante a interpretação dada por Derrida (2001) à proposta freudiana:

O que *é preciso* cultivar (porque é preciso que um “é preciso” se anuncie e, assim, o liame de uma obrigação ética, jurídica, política) é uma transação diferencial, uma economia do meandro e da diferença, a estratégia, pode-se mesmo dizer o método (por que trata-se, aqui, de caminho, de trilhamento e de rota) do encaminhamento indireto. Uma via *indireta*, sempre *indireta*, de combater a crueldade” (p. 74, grifos do autor).

Se, a esta altura, é indiscutível que o pensamento freudiano afirme que as diversas expressões e modalidades de violência são uma possibilidade sempre presente no horizonte social e histórico e que o campo das trocas humanas é uma constante fonte de ameaça, é igualmente inegável que a psicanálise foi fundada sobre uma aposta na palavra. Essa capacidade transformadora da palavra; palavra que oferece consistência ao laço com o outro pelo caminho compartilhado da linguagem. A palavra, o sonho, o humor, a criação preveem, sempre, a presença do outro. São atos que implicam a presença do outro.

Em 1927, em *O Futuro de Uma Ilusão* (1927/2010), Freud sublinhou a satisfação narcísica que resulta do ato criativo como uma das forças que se contrapõem com êxito às hostilidades dentro da cultura. Vemos assim na arte uma possibilidade de satisfação substitutiva expressiva para as renúncias a que a cultura impõe e de realce dos sentimentos de identificação necessários à preservação do grupo.

E Freud (1927b/1996) via também no humor, esse “dom raro e precioso” (p. 194) e também “teimoso e rebelde” (p. 194), uma habilidade que o homem tem de transformar e mesmo desafiar circunstâncias desforáveis e abusivas. Lembremos aqui do conhecido comentário irônico dado por ele quando, em meio à difusão das ideias e práticas antissemitas no ano em que Hitler ascendeu ao poder, seus livros foram incinerados em praça pública. Ele diz: “Que progresso estamos fazendo! Na idade média teriam queimado a mim, hoje em dia, eles se contentam em queimar meus livros” (Souza e Endo, 2012, p. 96). Alguns anos mais tarde, em 1938, no momento de deixar a Áustria então dominada pelo nazismo, após a prisão e interrogatório de sua filha, Freud foi obrigado a assinar um documento esclarecendo que não havia sofrido maus tratos pela Gestapo. Após assiná-lo, ele acrescentou de próprio punho: “Posso recomendar altamente a Gestapo a todos” (p. 98). É certo também que o humor de Freud não foi esse em todos os momentos. Sua correspondência

peçoal revela sua inquietação e sua angústia. Seus biógrafos contam a desesperança e aflição diante de alguns momentos.

Estas são soluções criativas de investimento, uma forma de lidar com essa violência que se esforça por vir à tona, essa dimensão excessiva pronta a implodir qualquer ordem. Trata-se de insistir na violência, mas não na insistência de seus atos: ao ser transformada em linguagem – pelo discurso, pela arte, pelo humor, etc. – muda-se o registro e abre-se a possibilidade de novos destinos.

Em palavras finais, gostaríamos de reafirmar que as pontes conceituais aqui eleitas para abordar a violência no conjunto de textos de Freud estão longe de esgotar essa temática no discurso freudiano. Isto por que a violência em Freud engloba uma variedade de expressões, desde aquelas que estão envolvidas nas operações próprias do aparelho psíquico, até aquelas que se manifestam nas relações sociais, no relacionamento entre os homens.

Essa variedade de expressões relacionadas à violência revela uma obra que reconheceu na violência um dos núcleos de sua estruturação teórica, que percebeu a violência em sua pluralidade e que não abdicou dessa pluralidade em nome de uma universalização explicativa. Isto, longe de colocar a violência no pensamento freudiano ao lado do enigmático, do inapreensível, pois Freud sabia da impossibilidade de capturar o fenômeno da violência em um conceito geral e universal, lança-nos à tarefa de uma reflexão contínua acerca das experiências do excesso.



## REFERÊNCIAS

Almeida, Ângela Mendes de. **A República de Weimar e a Ascensão do Nazismo**, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

**ARQUITETURA da destruição**. Direção, produção e roteiro: Peter Cohen. Suécia, 1989. (121 min.) Título original: Undergångens Arkitektur.

Assoun, Paul Laurent. **Freud e as Ciências Sociais: psicanálise e teoria da cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Guerre et Paix Selon Freud: destins collectifs de la pulsion de mort*. **Topique**, Paris, n. 102, pp. 135-142, 2008.

\_\_\_\_\_. *Commentaire sur la Correspondence Freud-Eisntein*. **Hermès**, Paris, n. 5-6, pp. 261-273, 1989.

Bernant, Joel. Conferência Éthiques et Modernité. **La Crise du Sujet Savant: Freud, ou l'illusion de progrès**. Paris, Dezembro, 2002. Disponível em: <http://www.psychanalyse.lu/articles/BernatCriseSujet.htm>.

Birman, Joel. Governabilidade, Força e Sublimação: Freud e a filosofia política. Em: **Psicologia USP**. São Paulo, julho/setembro, 2010, 21(3), pp. 531-556.

\_\_\_\_\_. **Cadernos sobre o Mal**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

\_\_\_\_\_. O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a psicanálise à prova do social. Em: **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 15(Suplemento):203- 224, 2005.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. **Estudos sobre a histeria** (1895). In: FREUD, Sigmund. Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

CAMPOS, Érico Bruno Viana; COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. Incidências da Hermenêutica para a Metodologia da Pesquisa Teórica em Psicanálise. **Estudos de Psicologia**, Campinas, SP, ano 2, n. 27, p. 247- 259, abril/junho 2010.

Canavêz, Fernanda. **Violência, Trauma e Resistência:** sobre o múltiplo na psicanálise. 2012. Tese (Doutorado em teoria psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Costa, Jurandir Freira. **Violência e Psicanálise.** Rio de Janeiro: Graal, 2003.

Couliou, Benoist. *Freud, la Psychanalyse et le "Tournant" de la Première Guerre Mondiale.* **Guerres Mondiales et Conflits Contemporains.** Toulouse, n. 226, pp. 83-96, 2007.

DADOUN, Roger. **A Violência:** ensaio acerca do "homo violens". Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Estados da Alma da Psicanálise:** o impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

EKSTEINS, Modris. **A sagração da primavera.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ELIAS, Nobert. **O Processo Civilizador** (1939). Rio de Janeiro: Zahar, 1994. V. 1.

ENDO, Paulo César. Freud e a Pólis: espectros da guerra. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.** Porto Alegre, n. 22, p.117-125, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Violência no Coração da Cidade:** em estudo psicanalítico. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.

ENRIQUEZ, Eugene. **Da Horda ao Estado:** psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FARRAH, Bruno. **Freud e o Paradoxo do Futuro.** 2007. 235. Tese (Doutorado em teoria psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FARRAH, Bruno; Herzog, Regina. A Psicanálise e o futuro da civilização moderna. **Psychê: Revista de Psicanálise.** São Paulo, 2005. Ano IX n. 16, p. 49-64.

Fonseca, Eduardo Ribeiro. **Psiquismo e Vida:** sobre as noções de *Trieb* nas obras de Freud, Shopenhauer e Nietzsche. Curitiba, Ed. Da UFPR, 2012.

FREUD, Sigmund. **Rascunho K:** as neuroses de defesa (1896). In: FREUD, Sigmund. Edição standart obras completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

\_\_\_\_\_. **Carta 52** (1896). In: FREUD, Sigmund. Edição standart obras completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

\_\_\_\_\_. **Carta 69** (1897). In: FREUD, Sigmund. Edição standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

\_\_\_\_\_. **Três Ensaios para uma Teoria da Sexualidade** (1905). Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Moral Sexual Cultural e o Nervosismo Moderno** (1908). Sigmund Freud: Obras Completas, vol. 8. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. (Tradução Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **A Concepção Psicanalítica da Perturbação Psicogênica da Visão** (1910). Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **Notas Psicanalíticas Sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranoia** (1911). Em: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, Sigmund. **Totem e Tabu**. Em: Sigmund Freud: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras. (Tradução Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **À Guisa de Introdução do Narcisismo** (1914). Em: Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Tradução de Luiz Alberto Hanns).

\_\_\_\_\_. **Pulsões e seus Destinos**. (1915). Em: Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Tradução de Luiz Alberto Hanns).

\_\_\_\_\_. **Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte** (1915c). Em: Sigmund Freud: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.(Tradução Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **Sobre a Transitoriedade**. (1915d). Em: Sigmund Freud: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Tradução Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **O Inquietante** (1919). Em: **Obras Completas**. Vol. 14. São Paulo: Cia das Letras, 2010. (Tradução de Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **Além do Princípio do Prazer** (1920). Em: Obras Completas. Vol. 14. São Paulo: Cia das Letras, 2010. (Tradução de Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **Psicologia das Massas e Análise do Eu** (1921). Porto Alegre: L&PM, 2013. (Tradução de Renato Zwick).

\_\_\_\_\_. **O Problema Econômico do Masoquismo** (1924). Em: Obras Completas. Vol. 16. São Paulo: Cia das Letras, 2010. (Tradução de Paulo César de Souza).

\_\_\_\_\_. **O Mal Estar na Cultura** (1930). Porto Alegre: L&PM, 2010. (Tradução de Renato Zwick).

\_\_\_\_\_. **Por que a Guerra?** (1933 [1932]). Em: FREUD, Sigmund. Edição standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **Por que a Guerra?** (1933 [1932]). Em: Obras Completas. Vol. 18. São Paulo: Cia das Letras, 2010. (Tradução de Paulo César de Souza).

FUKS, Betty Bernardo. **Freud e a Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Coleção Psicanálise passo-a-passo).

GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. Pesquisa de Tipo Teórico. In: **Psicanálise e Universidade**. São Paulo, vol 1, n. 1, p. 9-32, abr. 1994.

\_\_\_\_\_. **O Mal Radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIACOIA-JÚNIOR, Oswaldo. **Além do Princípio do Prazer: um dualismo incontornável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. (Coleção Para Ler Freud).

GIBEAULT, Alain. *Violence e Vie Psychique: impasses et élaboration*. **Revue Française de Psychanalyse**. Paris, n.4, p. 1127-1142, 1993.

HANNS, Luiz Alberto. **A Teoria Pulsional na Clínica de Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1999.

HERZOG, Regina. Violência: um desafio para a pesquisa em psicanálise. **Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, RJ, v. 41, n. 1, p.109-124, jan./jun. 2009.

- ISAACSON, Walter. **Einstein sua vida, seu universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura** (1787). Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005 (Coleção Os Pensadores).
- KOLTAI, Caterina. A segregação, uma questão para o analista. Em: **O Estrangeiro**. São Paulo: Escuta, 1998.
- LOUREIRO, Inês. **O Carvalho e o Pinheiro: Freud e o estilo romântico**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002.
- LO BIANCO, Anna Carolina. *A Bildung Alemã e a Cultura em Freud*. In: KISHIDA, Clara Akiko; LANNES, Edson Soares; BRITO, Eliud Lucia de M. G.; ALBUQUERQUE, José Durval Cavalcante de; SAMPAIO, Naira (orgs.). **Cultura da Ilusão**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- MAJOR, René; TALAGRAND, Chantal. *Warum Krieg?* In: \_\_\_\_\_. **Freud**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009.
- MANNONI, Octave. **Freud: uma biografia ilustrada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- MEZAN, Renato. **Freud: pensador da cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. **O Tronco e os Ramos: estudos de história da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- \_\_\_\_\_. Pesquisa teórica em Psicanálise. Em: **Psicanálise e Universidade**. São Paulo, vol. 1, n. 2, p. 51-76, abr. 1994.
- \_\_\_\_\_. **Escrever a Clínica**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Interfaces da Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MICHAUD, Yves. **A Violência**. São Paulo: Ática, 1989.
- MONZANI, L. R. **Freud: um movimento de um pensamento**. Campinas: Editora Unicamp, 1989.

**OVO da Serpente, O.** Direção: Ingmar Bergman. Produção: Dino De Laurentiis. Interpretes: Liv Ullmann; David Carradine; Gert Frobe; Heinz Bennet. EUA, Alemanha, 1977. (119 min.) Título original: The Serpent's Egg.

PLON, Michel. A paz eterna? **Ágora**, Rio de Janeiro, vol. VII, n. 1, pp. 9-21, 2004.

RAULET, Gerard. As duas Faces da morte: sobre o estatuto da agressividade e da pulsão de morte em *O Mal Estar na Civilização*. Em: Rider, Jacques (org.). Em Torno de O Mal-Estar na Cultura de Freud. São Paulo: Escuta 2002.

REY-FLAUD, Henri. Os Fundamentos Metapsicológicos de O Mal-Estar na Cultura. Em: Rider, Jacques (org.). **Em Torno de O Mal-Estar na Cultura de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002.

ROCHA, Zeferino. **Freud: novas aproximações**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2008.

SOUSA, Edson; ENDO, Paulo. Freud e a Política. In: \_\_\_\_\_. **Sigmund Freud: ciência, arte e política**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2012.

UCHITEL, Myrian. **Neurose Traumática: uma revisão crítica do conceito de trauma**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. (Coleção Clínica Psicanalítica).

VANIER, Alain. Direito e Violência. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro, RJ, v. 7, n.1, p. 129-141, jan./jul. 2004.

VILLA, François. Mal-Estar na Civilização e Desastre Totalitário. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro, RJ. V. XV, número especial, p. 493-512, dez. 2012.