

Por que a crueldade?^[1]

Betty Bernardo Fuks^[2]

RESUMO: O artigo apresenta algumas das principais reflexões de Freud e de alguns outros pensadores sobre o fato da guerra e a crueldade que a anima. A partir dessa abordagem, a autora procede, à luz do mote freudiano “onde isso estava, devo advir” (*wo es war, soll ich werden*), a um questionamento sobre as consequências políticas e éticas do discurso psicanalítico em relação à guerra e à paz.

PALAVRAS-CHAVE: crueldade, guerra, morte, violência, paz

1. Artigo publicado originalmente em 2010, na revista *Trieb* (vol. 9, n. 1-2, pp. 163-180).

2. Psicanalista. Doutora em comunicação e cultura. Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (UVA). Editora da *Revista Trivium*. Autora de *Freud e a judeidade; a vocação de exílio* (Zahar, 2000), *Freud & a cultura* (Zahar, 2003) e *O homem Moisés e a religião monoteísta, três ensaios: o desvelar de um assassinato* (Civilização Brasileira, 2014).

A história universal é essencialmente uma sequência de assassinatos dos povos. (Freud, 1915/1976, p. 293, tradução livre)

1914. Início da Grande Guerra. Freud, acometido por um forte sentimento de perplexidade e desilusão diante da desrazão que aflorava no coração da civilização moderna, indagava-se atônito: por que todas as conquistas intelectuais e científicas da cultura moderna não foram suficientes para diminuir a violência e a destruição entre os homens? No ano seguinte, com um tom de profunda descrença no poder de liderança das nações técnica e cientificamente mais avançadas, e profundamente decepcionado com intelectuais e cientistas que então demonstravam uma clara afinidade para com o infernal, transpõe para o papel suas reflexões sob o título “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (Freud, 1915/1976). Em seguida, articulou esses dois eixos temáticos à atitude do sujeito do inconsciente para com a morte, criando, assim, condições para pensá-los exclusivamente a partir do que observava como analista.

O objetivo não era explicar a guerra a partir da psicanálise, mas, ao revés, examinar a crueldade e a destruição como realidades do psiquismo e disso extrair consequências teóricas. A lógica de sua argumentação – baseada na experiência clínica que lhe abriu as veredas do inconsciente e fez da pulsão o limite de sua disciplina – foi precisa: se no homem amor e ódio intensos convivem conflitantes (ambivalência de sentimentos), e as pulsões são aquilo que são – nem boas nem más, dependendo do destino que seguem na história do sujeito e da civilização –, então os atos cruéis e destrutivos que atingem a civilização não são apenas momentos efêmeros, fadados à superação no futuro. Muito ao contrário, trata-se de acontecimentos inexoráveis que incorporam um elemento radicalmente social e histórico.

Moral da história: impossível erradicar o Mal. Mesmo porque alguns impulsos considerados maus são de natureza primitiva. Por exemplo: não existe sujeito sem uma boa dose de agressividade; o que é bem diferente das manifestações que ocorrem no registro da agressividade não erotizada, tais como o assassinato e o extermínio. Nessa mesma linha, não existe cultura sem uma dose de violência capaz de sustentar os laços sociais. De acordo com o mito narrado em *Tótem y tabú* (Freud, 1913/1976), o direito e a lei são originários de transformações da violência. Daí por que em psicanálise esses termos são usados, em geral, para designar movimentos culturais mais amplos e superdeterminados. Por outro lado, usa-se também o termo “violência” para indicar a presença bruta e arcaica de uma força que incessantemente inunda a civilização de sangue e dor.

Na prática as diferentes intensidades com que essas forças se manifestam através dos tempos levaram Freud a desconstruir a fantasia de “superioridade” moral das civilizações mais avançadas sobre as mais primitivas e a defender certa unidade da espécie: o sujeito moderno e o selvagem das cavernas podem ser igualmente bárbaros, cruéis e malignos. Pode-se depreender dessa crítica um dos motivos pelos quais, alguns anos mais tarde, Freud enunciou o conceito de pulsão de morte. Se os fenômenos recorrentes de sonhos traumáticos, da reprodução na transferência,

e o brincar infantil o levaram a conceituar a compulsão à repetição de situações desprazerosas e a partir daí encontrar as evidências da pulsão de morte, a força que coage o homem a sair dos limites da vida – isto é, ir “à margem para além da vida que a linguagem assegura ao ser pelo fato de ele falar” (Lacan, 1960/1998, p. 817) –, assim como “a inclinação inata do ser humano ao ‘mal’, à agressão, à destruição e, com elas, também à crueldade” (Freud, 1930/1976, p. 116, tradução livre), confirmaram a existência da pulsão de destruição, uma das faces da pulsão de morte. O mito da pulsão de destruição – que dissolve e destrói ruidosamente o outro – contém o horror que, em suas múltiplas transfigurações, revela o caráter inexpugnável da guerra no reino dos animais pensantes. Isso é o que encontramos enunciado em *El malestar en la cultura*, na passagem em que Freud (1930/1976) questiona a vocação da humanidade de “satisfazer no outro a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, tirar-lhe a posse de seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo” (p. 108, tradução livre). Ao fim e ao cabo, o leitor de *Malestar* se confrontará, tanto no plano clínico como no da cultura, com a crueldade humana, o desejo de fazer ou se fazer sofrer “por sofrer”, o gozo mortífero visado no exercício do mal pelo mal.

Seria a apreensão da crueldade um dos horizontes mais apropriados ao campo da psicanálise? Essa foi a questão que levou Jacques Derrida (2001), o pai da desconstrução, a enfatizar que, se de fato existe uma crueldade psíquica, cabe à psicanálise fornecer repostas ao que nela há de enigmático. Como pensador de fora do campo psicanalítico num encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, em Paris, em sua intervenção intitulada “Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade”, mais tarde transformada num pequeno livro, Derrida convocou os herdeiros de Freud a refletir sobre o lugar da crueldade nos processos simbólicos que sustentam a cultura e no plano da política do Estado e da sociedade. Para o filósofo caberia à psicanálise confrontar a crueldade permanentemente e desconstruir quaisquer modelos fisicalistas, positivistas e espiritualistas que possam, por sua vez, resistir a seu papel subversivo e questionador. E, nesse sentido, afirmou de modo peremptório: a psicanálise deveria ser um pensamento “sem álibi”.

Na intenção de fazer aparecer as ferramentas excepcionais da disciplina freudiana na abordagem da relação entre crueldade e soberania, Derrida desdobrou sua intervenção apoiado na correspondência que Freud e Einstein mantiveram, durante o pré-guerra de 1939, em atenção ao pedido da Liga das Nações e de seu Instituto Internacional para a Cooperação Intelectual de que ambos se pronunciassem sobre a essência da guerra e como liberar a humanidade de seus estragos. Proibidas pelo Terceiro Reich de vir a público, as cartas foram editadas em Paris, em alemão e francês, sob o título *¿Por qué la guerra?* (Freud, 1933/1976b).^[3] Derrida (2001) inicia sua exposição estabelecendo uma relação entre o pensamento de Freud e Nietzsche: ambos

3. Confira a pesquisa de Michel Plon sobre a edição do texto *¿Por qué la guerra?* em “La paix éternelle?” (2003).

reconhecem a crueldade como algo que não tem termo, “uma crueldade sem fim, a crueldade da psique, um estado da alma, portanto do ser vivente, mas uma crueldade não sanguínea” (p. 7). Na visão do filósofo, tanto para o pai da psicanálise como para o autor de *Genealogia da moral*, a crueldade não tem contrário e está ligada à essência da vida e da vontade de poder (p. 74). Ao longo do livro, Derrida retoma o uso freudiano da palavra “crueldade” e sua não ilusão – a impossibilidade de “erradicar as pulsões de crueldade e as pulsões de poder e soberania” (p. 74) – para refletir sobre o modo como a psicanálise pode se relacionar com atos cruéis do Estado e da sociedade civil, como, por exemplo, a pena de morte. Não podemos deixar de nos espantar com a pertinência dessas indagações e observações. A bem da verdade, elas convocam o leitor a dar um salto para trás, rastrear o tema da crueldade nas *Obras completas* de Freud e indagar o porquê de os analistas, ao longo de um século, não terem dado o devido valor à conceituação dessa força.

Começamos pelo livro inaugural da psicanálise, *La interpretación de los sueños* (1900/1976a, 1900/1976b), no qual pela primeira vez a crueldade surge como constitutiva da subjetividade. Na análise do “sonho do besouro de maio”, Freud se pergunta, a partir das associações de sua paciente em torno de ações cruéis cometidas na infância, sobre a relação da crueldade com a sexualidade. Sem maiores teorizações, uma vez que aquilo que o preocupava no momento era decifrar os mecanismos psíquicos de condensação e deslocamento em jogo na interpretação dos sonhos, conclui que as ações cruéis cometidas na infância, em geral, são transformadas na idade adulta em sentimento de bondade e piedade. Desse modo, Freud começa a delinear a ideia de que a crueldade é um dos componentes do que mais tarde ele designará de pulsão sexual. Mais adiante, no capítulo dedicado aos sonhos sobre a morte de pessoas queridas, será a vez da mitologia de fornecer a Freud exemplos paradigmáticos da crueldade praticada pelos homens desde as eras mais primitivas da cultura: Cronos, o velho violento devorando seus próprios filhos, e Zeus, que se vingou castrando o pai (Freud, 1900/1976a).⁴ Nota-se que esses exemplos contêm elementos do mito de *Tótem y tabú* (1913/1976), a narrativa freudiana da saga de um pai violento e cruel e de seus filhos que o depõem do lugar de poder através do assassinato. Que o mito freudiano sobre a origem da cultura seja uma narrativa sobre as transformações da crueldade e da violência em direito e na lei, como já foi dito, responde por si só à preocupação de Freud de refletir sobre a presença e os destinos dessas forças na cultura.

Enfim, a partir do exposto, conclui-se que, desde *La interpretación de los sueños* (1900/1976 a, 1900/1976b), o termo “crueldade” aparece ligado tanto à sexualidade como à morte.

Na obra introdutória do conceito de pulsão – *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1976) –, a figura da crueldade é inserida na base da metapsicologia das pulsões sexuais: “a história da cultura ensina, fora de qualquer dúvida, que a crueldade e a

4. Para uma análise detalhada desses sonhos em relação ao significante “crueldade”, confira Betty B. Fuks e Ana Augusta Brito Jaques (2009).

pulsão sexual se interligam de modo muito estreito” (p. 144, tradução livre). Todo o encaminhamento vai no sentido de afirmar essa hipótese, e chama a atenção do leitor o número de vezes em que aparecem referências ao prazer na dor, à crueldade experimentada na perversão: “quem sente prazer em provocar dor no outro na relação sexual é também capaz de gozar, como prazer, de qualquer dor que possa extrair das relações sexuais” (p. 145). Mas, longe de encerrar o quadro da perversão numa simples aberração da conjunção sexual aos critérios sociais estabelecidos e incluí-la na esfera da degenerescência patológica, o mestre de Viena dedica-se a pensar de que forma algo que é da ordem do inato nas perversões se estende a todos os homens, embora a disposição possa variar de intensidade e ser aumentada pelas influências da vida real. Chega a ser tocante o modo como Freud demonstra que a crueldade é parte da “natureza” humana e que algumas de suas expressões são absolutamente normais e universais.

Observa-se ao longo dos *Tres ensayos* que o termo “crueldade” é elevado à categoria de pulsão: “a ausência da barreira da compaixão traz consigo o risco de que esse vínculo estabelecido na infância entre as ‘pulsões cruéis’ e as erógenas torne-se indissolúvel na vida” (Freud, 1905/1976, p. 175, tradução livre). Ou ainda, quando Freud introduz, pela primeira vez, a expressão “pulsões parciais” para designar metas sexuais que se apresentam, na maioria das vezes, como pares de opostos: “a pulsão do prazer de ver e do exibicionismo, e a pulsão de crueldade em suas formas ativa e passiva” (p. 151). Nesse momento em que estavam sendo lançadas as bases da primeira teoria pulsional, as referências à pulsão de crueldade surgem ao lado da pulsão de dominação. “A crueldade é um componente perfeitamente natural no caráter infantil, já que a repressão social à pulsão de dominação – a capacidade de se compadecer – desenvolve-se tardiamente” (p. 175). Essa pulsão que se dirige “cegamente” para o exterior – e indiferente ao sofrimento alheio – sobreleva-se ao que Freud chamou de organização pré-genital da vida sexual infantil. Portanto, para a psicanálise a crueldade tem um papel relevante no domínio do outro, já que o impulso cruel “provém da pulsão de domínio e surge na vida sexual numa época em que os genitais ainda não assumiram seu papel posterior” (p. 175). Essa relevância do papel da crueldade na constituição do sujeito é um dos determinantes do caráter infantil da sexualidade.

Entretanto, a sexualidade não é único universo conceitual em que Freud circunscreverá a crueldade. Em “Introducción a Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen” (1919/1976), texto sobre psicanálise e neuroses de guerra, ela reaparece associada ao conceito de trauma como efração. A partir desse texto, a questão do trauma externo volta a ser decisiva para a psicanálise, sem que com isso Freud precisasse abrir mão da teoria do trauma fantasmático. As neuroses de guerra são caracterizadas pela fixação no momento do acidente traumático que está na sua base – a crueldade sofrida ou praticada no front. Como as neuroses traumáticas, trata-se de afecções de repetição regular da situação traumática vivida e impossível de representar (Freud, 1917/1976).

Mas, apesar de terem sido provocadas por acidente externo, o sofrimento que essas neuroses provocam é semelhante ao das neuroses comuns, fixadas em situações traumáticas ligadas às diferentes fases libidinais. No apêndice ao texto de 1919, intitulado “Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra” (Freud, 1955/1976), encontramos o termo “crueldade” descrevendo o método clínico de choques elétricos, que acima de tudo visava restaurar apenas a aptidão do doente para o serviço militar. Freud contrapõe a essa terapêutica o trabalho de recomposição do evento traumático através da escuta da narrativa do paciente. O direito à palavra traria alívio à dor provocada pelo trauma que, em geral, o paciente repetia regularmente nos seus pesadelos diurnos e noturnos. A posição ética de Freud em relação ao sofrimento da alma se mostrava, mais uma vez, firme e contundente diante da pressão política e social do tempo em que viveu.

Com a introdução do conceito de pulsão de morte, o tema da crueldade é claramente circunscrito aos atos de destruição do outro, como veremos mais adiante. O importante, neste momento, é sublinhar que, com essa nova conceituação, o que se segue, como sabemos, é a introdução de uma nova tópica na qual os paradoxos do supereu oscilam entre duas vertentes: a de manter o sujeito voltado ao ideal (ideal do eu) ou a vertente sádica e cruel que o impregna de culpa. É no encontro dessa dimensão destrutiva que se situa o masoquismo.

Com isso, urge retornar ao texto de “De guerra y muerte” (1915/1976) para mostrar, a posteriori, que, antes de introduzir na teoria o conceito de pulsão de morte, Freud apontava para essa estranha e interminável compulsão à repetição de experiências traumáticas:

Então, a guerra na qual nos recusávamos a acreditar irrompeu e trouxe consigo ... a desilusão. Não é apenas mais sanguinária e mais destrutiva do que qualquer outra guerra de outras eras, devido à perfeição enormemente aumentada das armas de ataque e defesa; é, pelo menos, tão cruel, tão encarniçada, tão implacável quanto qualquer outra que a tenha precedido. (Freud, 1915/1976, p. 280, tradução livre)

Essa unidade poeticamente descrita entre diferentes guerras ao longo da história revela um paradoxo: *o perigo mora ao lado do progresso*. Ciência e tecnologia protegem o homem das forças da natureza, trazem bem-estar e mudanças consideráveis à civilização; mas, por outro lado, concedem poderes desmesurados ao homem moderno, essa espécie de “deus de prótese” (Freud, 1930/1976, p. 111, tradução livre) que mergulha, cada vez mais, a civilização na barbárie. Sem dúvidas, uma crítica premonitória diante de acontecimentos como os de Auschwitz e Hiroshima. A leitura do texto de 1915 caminha, progressivamente, para iluminar a ignomínia que foi a Segunda Guerra: a invenção da morte planejada nos campos de extermínio e o uso da bomba atômica pelo Estado incrementaram, com requintes nunca vistos ou mesmo imaginados, a *crueldade sanguinária*, segundo a expressão cunhada por Derrida (2001). Daí por que muitos teóricos da atualidade pensam a humanidade, ao

longo do século XX e até mesmo na primeira década do século XXI, como parte de uma sociedade caracterizada pela invenção industrial da morte (Nestrovski & Seligmann-Silva, 2000). Essa análise encontra nas narrativas dos sobreviventes de campos de extermínio o testemunho do excesso de crueldade que determinou a Shoah,^[5] o trauma inenarrável, o real impossível de dizer. O testemunho é a prova viva de que, apesar de irrepresentável, é preciso incorporar essa catástrofe, reinscrevê-la dentro de uma memória, para tornar possível, ainda que apenas parcialmente, a narrativa do que foi transformar homens em “insetos” para assassiná-los cruelmente (Kupferberg, 2009; Seligmann-Silva, 2000, 2003).

Jacques Lacan, que teve como fundo contemporâneo a tragédia do Holocausto, seguiu os passos de Freud: circunscrevendo, em sua *Proposition* (1968) ao analista de sua escola, o real em jogo na constituição dos campos de concentração e de extermínio, mostrou que “aquilo que a humanidade viu deles emergir, representa a reação de precursores com relação ao que irá se desenvolver no remanejamento dos grupos sociais pela ciência, em sua tentativa de universalização e normalização da sociedade” (p. 29, tradução livre). A abordagem lacaniana se mostra bastante útil no entendimento de certos fenômenos, como a segregação, que no atual estágio de domínio de certo discurso da ciência alimenta o sonho de normalização da sociedade. Nessa mesma linha de reflexão, Koltai (2000) mostra que a invenção de máquinas fabricantes de cadáveres – que os faziam entrar no ciclo da produção/consumo (reciclagem sob a forma de sabão) – não foi apenas um acidente único da história, mas inerente ao próprio progresso técnico-científico a serviço do ideal de construção de uma sociedade sem outro.

A crítica de Freud à Primeira Guerra não incidiu apenas no uso da tecnologia científica que substituiu a força muscular do homem primitivo, sem abrir mão do gozo de eliminar cruelmente o adversário. A degradação dos laços sociais em função da barbárie tomou conta de seu pensamento:

[A guerra atual] esmaga com fúria cega tudo o que surge em seu caminho, como se, após seu término, não mais fosse haver nem futuro nem paz entre os homens. Corta todos os laços comuns estabelecidos entre os povos contendores e ameaça deixar um legado de *exacerbação* que tornará impossível, durante muito tempo, qualquer renovação desses laços. (Freud, 1915/1976, p. 280, tradução livre)

O termo “exacerbação”, por si só, indica que a pulsão de crueldade, como qualquer outra, se apresenta sob diferentes modalidades, intensidades ou até mesmo qualidades. Conforme salienta Derrida (2001), “existem somente diferenças de crueldade, diferenças de modalidade, de qualidade, de intensidade... da mesma crueldade” (p. 74-75). Em psicanálise o excesso tem a ver com a ultrapassagem de um limite. Tomemos a distinção que Lacan faz do conceito que circunscreve o paradoxo do prazer no desprazer da satisfação pulsional – o gozo (*jouissance*) como sendo algo

5. *Shoah*, do hebraico “catástrofe”. Em geral usa-se traduzir esse termo por “holocausto”.

determinante do trajeto pulsional que transpõe as barreiras do prazer. O caráter excessivo do gozo é sempre traumático: uma intrusão violenta e excessiva.

A guerra é a experiência maior de confronto com o limite da morte. Perscrutá-la através dos tempos descortina outro paradoxo: as sociedades primitivas são profundamente mais éticas e civilizadas que as modernas, na medida em que estas descartam mais facilmente a vida e dessacralizam a morte. Ainda que no inconsciente não haja representação da morte – o que dificulta dar à guerra o lugar na realidade que lhe é devido – e que o homem seja inclinado ao assassinato e ambivalente para com aqueles que ama, a experiência da perda exige o trabalho de luto do objeto, mesmo quando este é um inimigo ao qual endereçamos nosso ódio. Enquanto o guerreiro primitivo responsabilizava-se pela morte infligida ao inimigo e realizava o luto através de um conjunto de práticas cerimoniais e tabus que buscavam expiar a culpa pelo homicídio, nas sociedades ditas modernas vigora o desrespeito pela morte, no sentido mais amplo do termo. Pensemos no filme de M. Scorsese, *Gangues de Nova York* (2003), em que o Açougueiro, personagem violento, primitivo, mas não desprovido de uma concepção particular de valor e honra, enquanto chefe da gangue nativista, mantém presente a lembrança do arqui-inimigo – o chefe da gangue de imigrantes irlandeses que ele próprio matara numa operação guerreira. É o que se depreende nas cenas em que, endereçando o olhar para o retrato do morto, o Açougueiro reverencia as virtudes e qualidades do inimigo. O cuidado que dispensa ao filho do morto acusa a singularidade ética de preservar, numa sociedade de iguais, o lugar do Outro. Já o filme de R. Polanski, *O pianista* (2003), exemplifica o modo como o descaso pela morte está no cerne da invenção do extermínio. Ao reproduzir em seu filme a famosa foto do general Jürgen Stroop da SS nazista tomado pelo gozo, olhando com escárnio e desdém para o gueto de Varsóvia ardendo, o cineasta polonês congela o espírito mesmo de um tempo marcado pela tecnologia moderna da morte que, talvez, conduza à extinção do que hoje conhecemos como raça humana.

O certo é que a invenção moderna do extermínio em massa figura o ato de destruição da vida, após negar a questão do seu sentido – assassinato da ordem simbólica –, matando a própria morte. Num estudo sobre o extermínio armênio no início do século XX, a psicanalista Hélène Piralian considerou, com acuidade interpretativa, que o genocídio visa destruir a morte como estrutura simbólica da transmissão transgeracional (Piralian, 1989). Tal análise se baseia no fato de que o extermínio dos armênios, seguido da destruição de todo o patrimônio histórico e social desse povo, foi de tal monta que até hoje, por falta de provas, o governo turco teima em não reconhecer um dos genocídios mais bárbaros da história.

Em resumo: as considerações da psicanálise sobre o incremento da crueldade assassina na modernidade estabelecem relações diretas entre as pulsões de morte – em sua dimensão de negatividade – e as transformações desse tempo histórico, a saber: (1) o desenvolvimento crescente da tecnologia e da ciência que, no lugar de oferecer bem-estar e segurança, fomenta a barbárie; e (2) o ineditismo da forclusão da morte, que poderá levar, cada vez mais, à total destruição do simbólico.

Política da crueldade

No início da década de 1920, Viena estava sendo tomada pelo nazifascismo. Foi sob esse tempo histórico que Freud sistematizou e aprofundou a incursão da psicanálise no campo da política. Ainda que raramente esse termo apareça designado como tal em sua obra, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1976), *El malestar en la cultura* (1930/1976) e *Moisés y la religión monoteísta* (1939/1976) são textos que testemunham suas inquietações para com a política do ódio que então se perfilava no leste da Europa. Inaugurando essa trilogia, o primeiro texto circunscreve a constituição da massa moderna e do outro, movimento pelo qual se forja uma identidade nacional, baseada na defesa contra a alteridade. O Estado moderno está vinculado à fabricação de uma unidade fictícia, com o objetivo de perpetuar a dominação real sobre todos. A coesão comunitária está na dependência direta dos afetos – amor e ódio – orquestrados pela ordem de amor entre os idênticos e ódio ao outro. Ou seja, a palavra de ordem do Estado a seus cidadãos é reprimir a hostilidade e o ódio contra o próximo, a quem se deve amar, e dirigi-los, justamente, à “malvada” alteridade.

Esse fenômeno grupal de amor aos seus e ódio ao outro, que conhecemos como a lógica do *narcisismo das pequenas diferenças*, base da constituição do “nós” e do outro, se levado ao paroxismo desemboca, inevitavelmente, na segregação do estrangeiro, outro a quem os idênticos endereçam o ódio que circula entre eles próprios. O racismo traduz o ódio à diferença em nome da *in-diferença* entre a maioria compacta. Situado assim, talvez pudéssemos afirmar, com base no dispositivo político de extermínio, que o racismo se alimenta de algo mais além do narcisismo das pequenas diferenças: ele emerge do lugar onde vigora a eliminação de qualquer diferença, do mundo “ilimitado” que é a principal das ilusões do totalitarismo.

No contexto dessa interpretação, uma passagem de *El malestar en la cultura* adquire um peso maior. “Perguntamo-nos o que farão os soviets depois de exterminar todos os seus burgueses” (Freud, 1930/1976, p. 111, tradução livre). Nessa indagação, estava contido o futuro que a humanidade iria viver: no empenho de alcançar a unidade almejada – todos iguais a Um –, a soberania moderna caminhou da segregação ao extermínio. A vontade de uniformização dos indivíduos manifesta pelo nazismo, pelo fascismo e pelo stalinismo se inscreve para além da tendência de apagar a diferença no interior do grupo e passá-la para fora. Ela propõe o pior: a cruel eliminação da diferença, mesmo quando fora do conjunto.

Os argumentos de Freud sobre a segregação constitutiva do outro passam por uma profunda reflexão em *Moisés y la religión monoteísta* (1939/1976). Trilhando, pelo avesso, os passos da barbárie política que se anunciava no horizonte, Freud recorre à figura paradigmática do judeu, o ancestral *Unheimlich* das massas, para refletir sobre o ódio à diferença. A situação histórica da diáspora, a vivência contínua de deslocamentos geográficos e de renúncias do povo judeu, era uma espécie de sinal negativo para os que insistiam em projetos totalitários. A errância e o nomadismo milenar ameaçavam o sonho de um império nacional-socialista (lembramos que a Solução Final envolveu

também os ciganos). Disse Freud que, não por acaso, o Partido Nacional-Socialista precisou de seu complemento – o antisemitismo – para a construção progressiva de uma alteridade demonizada. Sabemos que o discurso médico e social, largamente usado pelos nazistas na cultura austríaca no fim do século, anunciava o corpo do judeu em termos absolutamente depreciativos e paranoicos. Ao mesmo tempo, era construído o ideal de raça pura para o povo alemão e traçadas as metas básicas do totalitarismo que procurariam eliminar, para sempre, os “objetos” fora da norma.

Se a análise freudiana sobre o mal-estar da política de seu tempo parece verossímil, podemos, então, buscar uma ajuda estrangeira em outros campos do conhecimento em que existe uma preocupação mais sistemática de pensar a contemporaneidade e suas estruturas político-estatais. Trata-se de encontrar metáforas e exemplos conclusivos que explicitem de forma contundente a transfiguração, que a psicanálise acusa, do horror ao estrangeiro no mundo contemporâneo. Atravessar a fronteira entre o psicanalítico e os estudos filosóficos e políticos representa uma possibilidade fértil de apreender melhor as pulsões presentes nos processos de destruição e construção da cultura.

Giorgio Agamben é um desses pensadores que traz uma contribuição de peso à crítica ao poder soberano. Resgatando uma figura do direito arcaico romano – o *homo sacer* –, Agamben (2003) circunscreve, no coração das sociedades moderna e contemporânea, nas quais milhões de seres humanos são transformados em objetos de aniquilamento, o homem sacro, a vida exterminável ou vida nua, a vida que não merece ser vivida. O *homo sacer* ocupa uma zona de indiferenciação, fora do espaço jurídico e político, e ao mesmo tempo funda a possibilidade da cidade dos homens. Condenado por algum delito, ele não pode ser sacrificado, mas quem o matar, a rigor, não pode ser acusado de homicídio.

A análise magistral de Agamben sobre a política ocidental moderna inclui as metamorfoses da vida sacra e os mecanismos que a criam e recriam incessantemente. Discípulo de Foucault, o filósofo italiano considera que a biopolítica – o processo de inclusão da vida natural na política de Estado – tornou-se uma verdadeira tanatologia, e que o campo de extermínio não pode ser considerado apenas um fato histórico do passado, mas sim a matriz escondida do espaço político em que vivemos. Na contemporaneidade, os campos de concentração e de refugiados traduzem a vontade coletiva de desumanizar o outro, transformá-lo, conforme anunciara Hitler, em piolho. Por isso mesmo, o novo paradigma da modernidade serão esses campos que se inserem no limiar de indiferenciação, ao mesmo tempo de exclusão e inclusão no espaço político e jurídico. Em todos eles, o que prevalece é a impossibilidade do recurso à Lei, que impede a redução do homem à vida nua, à vida eliminável e descartável.

Entre os inúmeros exemplos de vida nua que se pode encontrar no mundo atual, os judeus, o “povo que se recusa a ser integrado no corpo político nacional, são os representantes, por excelência, e quase símbolo vivo daquela vida nua que a modernidade cria, necessariamente, no seu interior, mas cuja presença não mais

consegue tolerar” (Agamben, 2003, p. 185). Depreende-se da análise agambeniana que o nazismo, na tentativa de produzir o Um, procurava, com a sistematização do extermínio, libertar-se de uma sombra intolerável.

O que é bastante instigante e fascinante no pensamento desse filósofo é considerar que o processo de inclusão da vida nua na política não é uma exclusividade dos regimes totalitários de exceção, mas está inscrito também no conteúdo dos direitos do homem, que incluem até mesmo o nascimento como categoria que deve ser absorvida pelo espaço político. Agamben (2003) descortina a cumplicidade profunda que existe entre Estados modernos, supostamente democráticos, do Ocidente e a lógica da exclusão capaz de converter em vida nua um grande segmento da população (por exemplo: eliminando os doentes mentais e os portadores de doenças hereditárias). Nesse sentido, diríamos que Agamben é bastante freudiano: toda organização tem um incalculável potencial virtual de crueldade contra o outro a ser reatualizado toda vez que “estrangeiro” e “inimigo” se fundem num conceito único (Freud, 1915/1976).

“Onde isso estava, devo advir”, ou sobre o pacifismo

Tratemos por último do modo como Freud pensou e formulou estratégias de promoção da paz, mesmo tendo reconhecido que a guerra não tem fim. Retornemos ao texto *¿Por qué la guerra?* (1933/1976b). Na visão de Michel Plon (2003), esse título na interrogativa, escolhido e exigido por Freud, dá lugar a pelo menos duas leituras contraditórias: a primeira ligada a uma posição filosófica e política – o pacifismo; e a outra “inscrita na perspectiva do infinito, escapando ao a priori de qualquer forma de consideração moral” (p. 31, tradução livre), apenas abrindo a possibilidade de o analista continuar a constatar a existência da guerra em si, “fenômeno, processo ou fato que não se deixa erradicar ou substituir” (p. 31). Em que pesem a clareza e a importância dessas interpretações, é possível formular – levando em conta que Freud, ao inscrever a guerra no campo do pulsional, necessariamente precisou considerar a paz como efêmera e transitória – uma tese talvez um pouco mais ousada: as duas leituras, embora mutuamente opostas, não se excluem mutuamente. Muito ao contrário: se complementam.

Vejamos. No início da carta a Freud, Einstein propõe a instalação de uma autoridade legislativa que pudesse arbitrar sobre os litígios entre as nações (Freud, 1933/1976b, p. 183). Entretanto, no curso de sua argumentação, esbarra com o intransponível: o desejo de poder do Estado absolutamente recalcitrante a golpes contra a própria soberania; o interesse de pequenos grupos econômicos que em geral usufruem do estado de guerra; e, finalmente, a adesão da massa submetida à ideologia do poder. Surpreendentemente, o físico escreve que tais barreiras têm raízes plantadas no psiquismo, e que espera poder extrair da psicanálise uma nova e frutífera modalidade de ação contra a guerra (p. 185-186). Em seguida dirige ao ilustre correspondente a seguinte questão: “é possível controlar a evolução mental do homem para salvá-lo da loucura do ódio e da destrutividade?” (tradução livre).

Freud (1933/1976b), que também se identifica como um pacifista, responde ao eminente colega com uma outra pergunta: “por que nos revoltamos tanto contra a guerra, o senhor e eu, e tantos outros, por que não a aceitamos como uma entre outras tantas necessidades penosas da vida?” (p. 196, tradução livre). Com estilo de escrita inconfundível, responde a própria questão de modo inteiramente inusitado. Longe de considerar, como era de se esperar, que a recusa à barbárie é uma consequência imediata da lógica da razão, afirma que, para alguns homens, o horror à guerra resultaria, provavelmente, de um determinismo quase orgânico.

De que forma isso teria ocorrido? Expondo sua última posição sobre a guerra, Freud (1933/1976b) considera que, ao longo do processo civilizatório, determinados gozos incomensuráveis que o homem um dia experimentou foram sendo reprimidos, a ponto de determinar “fundamentos orgânicos nas modificações de cânones estéticos e éticos” (p. 197, tradução livre) da humanidade. Ou seja, do ponto de vista da psicanálise, no curso da história, as repressões das satisfações cruéis mais primitivas adquiriram uma característica transmissível. Isso é o que determina que o gozo obtido pelo bárbaro seja indiferente, ou mesmo insuportável, para alguns homens. Ainda que poucos, por razões de “degradações estéticas” que a destruição inflige, esses homens tornaram-se pacifistas de modo absolutamente singular.

Freud (1933/1976b) não nutre ilusões: quando o homem experimenta o horror da guerra diante das crueldades perpetradas, isso se dá porque, no lugar da vítima, imagina um de seus familiares ou amigos. Seu narcisismo fica ferido no momento em que se identifica com a vítima. Por outro lado, qualquer comoção de ordem caridosa despida da responsabilidade que cada um deve abrigar em si mesmo é igualmente inócua e perigosa: pode se tornar um alibi aos próprios assassinos que, rápida e cinicamente, se transformam em arautos da paz e, assim, se desculpabilizam. Apenas a aversão estética e ética, experimentada por poucos, situada mais além do ideal de erradicar o mal, ou da ilusão da construção de um mundo sem violência e sem ódio, é capaz de minorar a experiência da barbárie no plano político. É assim que devemos entender a resposta a Einstein: indignar-se contra a guerra significa simplesmente que, “para nós pacifistas trata-se de uma intolerância constitucional, de uma idiosincrasia” (p. 196, tradução livre).

Talvez o uso da expressão “intolerância constitucional” tenha sido apenas um recurso da retórica freudiana para falar de uma *estratégia de combate* à crueldade e à guerra que só pode emergir no campo da ética. Nesse campo, toda insistência e persistência contrária ao traço compulsivo e indestrutível de assassinar, humilhar, destruir e infligir dores ao outro que a humanidade carrega, mantém a chama do desejo de construir a vida permanentemente acesa.

De que forma seria possível sustentar essa estratégia? Para indicar uma pista, é preciso voltar às últimas linhas do artigo “De guerra y muerte”:

lembremo-nos do velho ditado: *Si vis pacem, para bellum*. Se queres preservar a paz, prepara-te para a guerra. Estaria de acordo com o tempo em que vivemos alterá-lo para: *Si vis vitam, para mortem*. Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte. (Freud, 1915/1976, p. 301, tradução livre)

Nesses termos Freud conclui, recordando a sabedoria dos antigos e tendo em vista a subjetividade de seu tempo, que a responsabilidade pela vida exige o reconhecimento da morte. Desmentir as evidências de que a crueldade é sem termo, de que a violência do desejo de poder do Estado viola os laços sociais e de que a paz é apenas temporária, significa entregar-se à fantasia utópica de felicidade eterna, sabendo de sua impossibilidade. Em contrapartida, reconhecer a existência do desejo de destruir o outro e admitir a existência de uma crueldade sanguinária que invade, de tempos em tempos, o espaço público e privado, conforme atesta a história, não significaria, por si só, um exercício de vigilância pela paz?

Tomemos o rumo da “Conferencia XXXI” (Freud, 1933/1976a), escrita no mesmo ano da carta a Einstein na qual Freud enuncia uma das “mais claras, talvez a única formulação relativa à ética da psicanálise” (Rudge, 1996, p. 136), que se tornou conhecida através do adágio “*wo es war, soll ich werden*” (“onde isso estava, devo advir”). Nessa ocasião, já consciente dos limites da psicanálise, admite que os propósitos terapêuticos de sua disciplina se assemelham a uma obra da cultura, não diferente da drenagem de um rio caudaloso: à psicanálise caberia “fortalecer o eu, fazê-lo mais independente do supereu, ... de maneira a poder assenhorear-se de novas partes do isso. Onde isso estava, devo advir” (Freud, 1933/1976a, p. 74, tradução livre). Mas “o inconsciente não é terreno exclusivo das pulsões violentas; é também o lugar de onde uma verdade traumática fala abertamente”, lembra Slavoj Žižek (2010, p. 9). Influenciado pela ideia de Lacan de que é na apreensão dessa verdade que reside a prática psicanalítica, Žižek, com muita propriedade, traduz o adágio freudiano da seguinte maneira: “eu deveria ousar me aproximar do lugar de minha verdade”, uma “verdade insuportável com a qual devo aprender a viver” (p. 9). Em última instância, essa versão reafirma a psicanálise como teoria e prática que põe o sujeito diante do real traumático para despertá-lo para o acontecer da vida e a alteridade da morte.^[6]

Com isso, estamos em condições de voltar à estratégia de paz enunciada no final do texto “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915/1976) e fazer nossa própria leitura do antigo ditado latino “*si vis pacem, para bellum*”, em consonância com a leitura lacaniana do adágio freudiano “*wo es war, soll ich werden*”; a saber: “se queres preservar a paz, aproxima-te da crueldade que te habita e com a qual deves aprender a viver”, maneira de fazer com que o excesso de crueldade passe à palavra

6. Em “Modalidades do despertar traumático”, Cathy Caruth (2000) discute a interpretação de Lacan sobre o sonho da criança morta que diz ao pai estar sendo queimado pelo fogo de uma vela, relatado por Freud em *La interpretación de los sueños* (1900/1976b). A autora mostra de que modo a história de um trauma, o real da morte, que se repete em pesadelos, desperta o pai para o fardo ético da transmissão do que significa a morte de um filho.

que diga “não” ao insuportável. Por outro lado, a exigência do compromisso ético de leitura das marcas, traços e signos que compulsivamente retornam à cena do social em ações violentas e cruéis significa uma tentativa de reinscrição do trauma determinado pela terceira fonte inesgotável de sofrimento humano: a falência permanente das normas reguladoras das relações entre os homens. Nesse sentido, seria interessante trazer ao debate as reflexões do cientista político Yannis Stavrakakis sobre o encargo de transmitir na atualidade os horrores da Segunda Guerra Mundial: ao tomarmos “consciência do que aconteceu aos judeus, ciganos e homossexuais torna-se possível dizer: posso ser eu a próxima vítima” (Stavrakakis, 2007, p. 189, tradução livre). O que se promove aqui é a identificação com o excluído do campo social, aquele que sofre a crueldade impossível de representar, até chegar ao ponto de estarmos aptos a lutar pela paz, estando preparados para a guerra.

Ainda que no plano do coletivo o analista seja impedido de exercer a clínica sob transferência (como ocorre no desenrolar da análise do sujeito), por razões éticas não pode deixar de se opor às manifestações de barbárie que se perpetuam através dos séculos. Essa posição que impede a psicanálise de ficar neutra na luta entre o obscurantismo da barbárie e a cultura liga-se à sua responsabilidade cívica de modo inexorável. Espera-se de um analista que, em nenhuma circunstância, por distinguir as forças mais enigmáticas da natureza humana, justifique condutas que venham a colocar em risco o laço social entre os homens. O saber psicanalítico não pode legitimar a crueldade, sob pena de torná-la mais violenta. Por outro lado, o analista não deve, a rigor, alimentar o sonho de um futuro messiânico que possa vir a vencer as tendências humanas cruéis e destrutivas. Tampouco deve regar o pessimismo desenfreado de que Tântatos conduzirá à extinção da raça humana. Segundo Freud, esses são falsos dilemas que implicam a tendência de apagar todas as diferenças no interior das reflexões e críticas sobre os destinos da cultura e o futuro da psicanálise.

Justamente porque a teoria freudiana reconhece a guerra como uma realidade ininterrupta da história, o psicanalista deve se comprometer com toda e qualquer iniciativa pública de minorar o exercício da crueldade e da destruição. Trata-se de uma questão ética e política, artes pelas quais podemos seguir combatendo a crueldade que incita à guerra homens nobres ou vis (Freud, 1933/1976a). Nunca é demais seguir o exemplo desse mestre. Sem pessimismo nem otimismo – dois lados de uma mesma moeda, que se contentam em enxergar apenas uma face dos problemas –, ele, que já muito cedo havia reconhecido a impossibilidade de uma humanidade pacificada com o bem, não deixou de reconhecer que “tudo aquilo que trabalha pelo desenvolvimento da cultura, trabalha também contra a guerra” (Freud, 1960/1982, p. 398). Aposta concentrada na luta imbatível entre dois gigantes: o amor e a morte. Os ecos do poema bíblico “O cântico dos cânticos” – “o amor é forte, é como a morte” – ressoam na convicção freudiana de que Eros é forte; é como Tântatos. Até mesmo porque, que espécie de futuro nos aguardará, “se não aprendermos a distrair as nossas pulsões

do ato de destruir a nossa própria espécie, se continuarmos a odiar um ao outro por pequenas disputas e matar um ao outro por um ganho mesquinho?” (p. 398).

¿Por qué la crueldad?

Resumen: El presente artículo presenta algunas de las principales reflexiones de Freud y de otros pensadores sobre el tema de la guerra y la crueldad que la incentiva. A partir de este abordaje la autora procede a realizar, orientada por la frase freudiana “donde Ello era, Yo debo advenir” (*wo es war, soll ich werden*), un cuestionamiento al respecto de las consecuencias políticas y éticas del discurso psicoanalítico con relación a la guerra y a la paz.

Palabras clave: crueldad, guerra, muerte, violencia, paz

Why cruelty?^[7]

Abstract: This article presents some of Freud's main reflections and those of some other thinkers on the subject of war and the cruelty that inspires it. From this approach, and under the Freudian motto “where this was, I must result in” (*wo es war, soll ich werden*), the author questions the political and ethical consequences of the psychoanalytical discourse in relation to war and peace.

Keywords: cruelty, war, death, violence, peace

Referências

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua I* (H. Burigo, Trad.). UFMG.
- Caruth, C. (2000). Modalidades do despertar traumático. In A. Nestrovski & M. Seligmann-Silva (Orgs.), *Catástrofe e representação* (C. V. Mattos, Trad.; pp. 111-136). Escuta.
- Derrida, J. (2001). *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade* (A. R. Nogueira e I. K. Marin, Trads.). Escuta.
- Freud, S. (1976a). *Obras completas: Vol. 4. La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1976b). La interpretación de los sueños (segunda parte). In *Obras completas: Vol. 5. La interpretación de los sueños os (segunda parte), Sobre el sueño (1900-1901)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1976). Tres ensayos de teoría sexual. In *Obras completas: Vol. 7. Fragmento de análisis de un caso de histeria (Doris), Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1976). Tótem y tabú. In *Obras completas: Vol. 13. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913)

7. A versão inglesa do resumo foi elaborada, excepcionalmente, pela própria autora do artigo.

- Freud, S. (1976). De guerra y muerte. Temas de actualidad. In *Obras Completas: Vol. 14. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1976). Conferencia XVIII: La fijación al trauma, lo inconsciente. In *Obras completas: Vol. 16. Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte III) (1916-1917)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1976). Introducción a Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen. In *Obras completas: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos") y otras obras (1917-1919)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1919)
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del yo. In *Obras completas: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos") y otras obras (1917-1919)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (1976). El malestar en la cultura. In *Obras completas: Vol. 21. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1976a). Conferencia XXXI: La descomposición de la personalidad psíquica. In *Obras completas: Vol. 22. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1976b). ¿Por qué la guerra?. In *Obras completas: Vol. 21. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1976). Moisés y la religión monoteísta. In *Obras completas: Vol. 22. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1939)
- Freud, S. (1976). Apéndice. Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra. In *Obras completas: Vol. 17. De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos") y otras obras (1917-1919)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1955)
- Freud, S. (1982). *Correspondência de amor e outras cartas (1873-1939)* (A. S. Santos, Trad.). Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1960)
- Fuks, B. B., & Jaques, A. A. B. (2009). Rastreamento da formulação freudiana da crueldade. *Psicanálise & Barroco em Revista*, 7(1), 163-185. <https://bit.ly/3NPwby6>
- Koltai, C. (Org.). (2000). *O estrangeiro*. Escuta.
- Kupferberg, M. (2009). Zonas de silêncio e segredo familiar: a transmissão interrompida. In E. Schweidson (Org.), *Memória e cinzas: vozes do silêncio*. Perspectiva.
- Lacan, J. (1968). Seconde version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école. *Scilicet*, (1), 14-30.
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 807-842). Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1960)
- Nestrovski, A., & Seligmann-Silva, M. (Orgs.). (2000). *Catástrofe e representação*. Escuta.
- Piralian, H. (1989). Génocide et transmission: sauver la mort. In *Le père: métaphore paternelle et fonctions du père: l'interdit, la filiation, la transmission*. Denoël.
- Plon, M. (2003). La paix éternelle?. *Bloc-notes de la psychanalyse*, (18), 29-40.
- Rudge, A. M. (1996). O psicanalista e a sabedoria do seu ato. In M. I. França (Org.), *Ética, psicanálise e sua transmissão*. Vozes.
- Seligmann-Silva, M. (2000). A história como trauma. In A. Nestrovski & M. Seligmann-Silva (Orgs.), *Catástrofe e representação* (pp. 73-98). Escuta.

- Seligmann-Silva, M. (Org.). (2003). Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes* (pp. 59-88). Editora Unicamp.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político* (L. Barbieri e M. Valiente, Trans.). Prometeo Libros.
- Žižek, S. (2010). *Como ler Lacan* (M. L. X. A. Borges, Trad.). Jorge Zahar.

Betty Bernardo Fuks

Endereço: Av. Rui Barbosa, 500. ap. 602. Flamengo. Rio de Janeiro/RJ.
CEP: 22250-020
Tel.: (21) 99919-0646
E-mail: betty.fuks@gmail.com